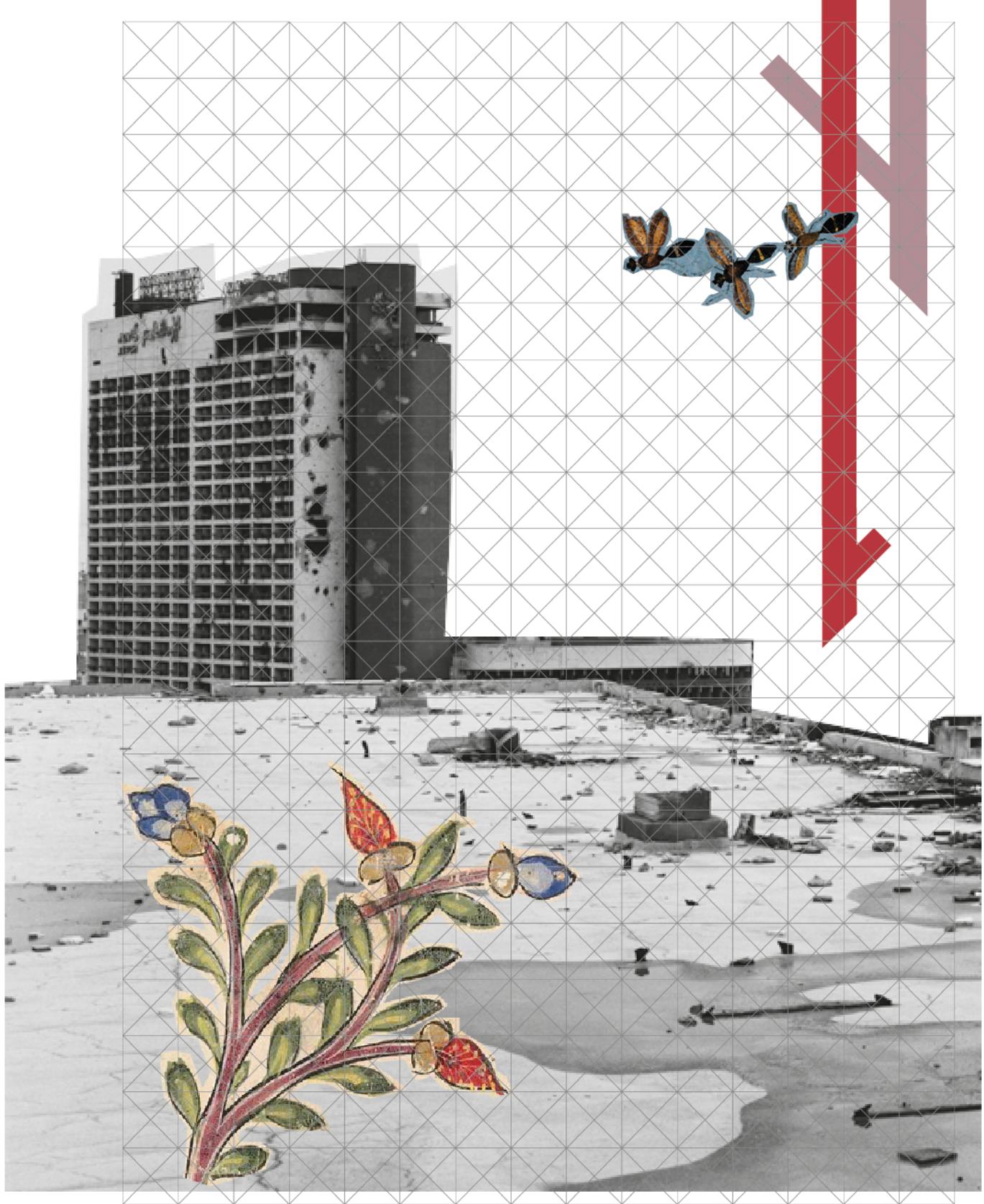




Maydan

rivista sui mondi arabi, semitici e islamici

01.



Maydan: rivista sui mondi arabi, semitici e islamici

Vol. 1, 2021

Sito internet della rivista:
<https://rivistamaydan.com/>

Indirizzi mail e contatti:
info@rivistamaydan.com
submission@rivistamaydan.com
direzione@rivistamaydan.com

DIRETTORE RESPONSABILE:

Antonio Pacifico, Université Jean-Moulin Lyon 3 / Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”

VICEDIRETTRICE:

Giulia Guidotti, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale” / Universidad de Cádiz

CAPOREDATTRICE:

Annamaria Bianco, Université d’Aix-Marseille / Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”

COMITATO EDITORIALE:

Manuel Capomaccio, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”

Alessia D’Accardio Berlinguer, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”

Federico Pozzoli, Università degli Studi di Milano / University of St Andrews

Pietro Menghini, Scuola Superiore Meridionale, Università degli Studi di Napoli “Federico II”

Luigi Sausa, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”

Pietro Stefanini, The University of Edinburgh

Tamara Taher, Università degli Studi di Firenze / Università degli Studi di Torino

COMITATO SCIENTIFICO:

Ada Barbaro, Università di Roma “Sapienza”

Mario Casari, Università di Roma “Sapienza”

Luca D’Anna, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”

Rosita Di Peri, Università degli Studi di Torino

Francesco Alfonso Leccese, Università degli Studi Internazionali di Roma

Lea Nocera, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”

Daniela Pioppi, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”

Valentina Schiattarella, Universität Hamburg

Simone Sibilio, Università Ca’ Foscari Venezia

Antonia Soriente, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”

Francesco Vacchiano, Università Ca’ Foscari Venezia

GRAFICA, IMPAGINAZIONE E REVISIONE LINGUISTICA:

Francesco Dell’Aglio, Eddy Achard e Nicolette Genovese

PER LA REALIZZAZIONE DI QUESTO NUMERO, SI RINGRAZIANO:

Francesca Bellino, Sara Borrillo, Alexander Burlin, Riccardo Contini, Ersilia Francesca, Bruno Genito, Matteo Legrenzi, Claudio Lo Jacono, Mara Nicosia, Monica Ruocco, Antonio Tutone, Nicola Verderame, il Consiglio Direttivo Di SeSaMO e tutti i revisori anonimi che con il lavoro scrupoloso e puntuale hanno contribuito alla riuscita di questo numero.

CONTENUTI

PREFAZIONE di Monica Ruocco	6
EDITORIALE di Annamaria Bianco	8

RICERCHE ORIGINALI

Troubled Waters. The Iran-Iraq Sovereignty Dispute Over The Šaṭṭ al-‘Arab River (1961-1980) di Roberto Renino & Martina Brunelli	15
State Legitimacy in Saudi Arabia after 2011. Between Debate and Repression of Dissent di Laura Morreale	39
Graffiti and Common Space in The Dheisheh Refugee Camp di Ilaria Lombardo	59
Scolpire l’olivo. La tradizione dell’artigianato come pratica di (r)esistenza della comunità cristiana di Beit Sahour di Benedetta Onnis	81
Gli equilibri del piacere nell’erotologia araba. L’uso della scienza medica nella normazione del campo dell’eros di Aurora Maglizzi	105
Il trauma nella letteratura siriana contemporanea: il caso di <i>Nuzūḥ Maryam</i> di Mahmūd Ḥasan al-Ǧāsim di Greta Sala	121
Identity Threats and Coping Strategies in Muḥammad ‘Abd al-Nabī’s <i>Fī Ḍurfat al-‘Ankabūt</i> di Eduardo Balbo	145

WORKING PAPER

Morpho-Syntactic Features of Bedouin Dialects of Northern Jordan di Miriam Al Tawil	171
---	-----

RECENSIONI

Gennaro Avallone. <i>Liberare le migrazioni. Lo sguardo eretico di Abdelmalek Sayad</i> di Riccardo Vicinanza	201
al-Šadīdī, Mūsā. <i>al-Mitliyya al-ğinsiyya fī gazzū al-‘Irāq</i> di Ismael Abderrahman Gil	206
Sa‘d Allāh Wannūs. Martina Censi (cura e traduzione di). <i>Rituali di segni e metamorfosi. Tuqūs al-iṣārāt wa-l-taḥawwulāt</i> di Annamaria Bianco	209

PREFAZIONE

La Società per gli Studi sul Medio Oriente (SeSaMO) è stata istituita a Firenze nel 1995 con lo scopo di promuovere lo studio e la ricerca sul mondo arabo-islamico, inteso in senso lato e nella più ampia prospettiva possibile, valorizzando l'apporto delle e degli specialiste/i italiane/i in ambito internazionale. In particolare, l'attività ormai ultraventennale di SeSaMO ha sempre prestato molta attenzione alla promozione della ricerca svolta da giovani studiose/i attraverso visioni e approcci innovativi, contributo indispensabile per uno sviluppo in più direzioni dei vari ambiti disciplinari che ruotano attorno alla nostra associazione.

Sono, quindi, particolarmente felice di presentare la pubblicazione del primo numero della rivista *Maydan*, concepita dai suoi ideatori come luogo di incontro per chi si trova alla fine del percorso universitario e muove i primi passi nel mondo della ricerca scientifica. L'apporto delle e dei giovani studiose/i alla ricerca è indispensabile, non soltanto nel nostro settore di studi. Una recente ricerca della commissione Cultura del Senato, diffusa nell'ottobre 2021, tracciava un ritratto dell'Università italiana ben poco confortante.¹ Nel complesso dei nostri atenei i docenti con almeno 50 anni d'età sono più della metà: il 55,6 per cento del totale, e questa rappresenta la media più elevata in assoluto tra i Paesi industrializzati dell'Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico (OCSE). Solo per fare qualche paragone, in Germania il rapporto è del 26,9 per cento, in Olanda del 32,7 per cento, nel Regno Unito del 40,3 per cento, in Spagna del 44,2 per cento e in Portogallo del 44,5 per cento. Ancora più avvilente è la quota delle e dei docenti con meno di 30 anni, che in Italia sono lo 0,8 per cento del totale e ci vede in penultima posizione in classifica, peggio di noi soltanto la Slovenia.

Alle redattrici e ai redattori di *Maydan*, che sono anche le menti che hanno concepito il progetto più vasto che sta dietro questa rivista e che comprende importanti e continuativi momenti di formazione su tematiche inerenti l'acquisizione degli strumenti per fare ricerca, auguriamo di ribaltare presto queste statistiche. La rivista e il progetto, poi, possono contare su un'importante rete di relazioni nazionali e internazionali, altro

¹ Senato della Repubblica XVIII Legislatura. *Fascicolo Iter DDL S. 1336. Norme in materia di reclutamento, diritti e stato giuridico dei ricercatori universitari e dei dottori di ricerca*. 28/11/21. <https://www.senato.it/leg/18/BGT/Schede/FascicoloSchedeDDL/ebook/51899.pdf>.

elemento che ne garantisce la solidità scientifica. Ciò è dimostrato, da un lato, dall'affiliazione di alcune/i delle dottorande e dei dottorandi a università straniere e, dall'altro, dai nomi presenti nel comitato scientifico della rivista, composto da illustri docenti di prestigiosi atenei italiani.

La dimensione internazionale e la pluralità di interessi che la piattaforma *Maydan* si prefigge appare chiarissima dai contributi presenti in questo primo numero della rivista, che abbracciano diversi ambiti, da quello storico-politico a quello sociologico, da quello artistico-letterario a quello linguistico. Lo stesso vale per la dimensione geografica e quella temporale, la cui ampiezza riesce a creare connessioni originali e stimolanti.

Esprimo, quindi, a titolo personale e a nome di SeSaMO che qui rappresento, la mia più viva soddisfazione e il mio sostegno a quanti hanno reso possibile la realizzazione di questo primo numero, che è frutto di uno sforzo collaborativo e partecipato davvero encomiabile.

Monica Ruocco

Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”
Presidente della Società per gli Studi sul Medio Oriente (SeSaMO)

EDITORIALE

Maydan. È davvero incredibile il numero di lingue in cui questa parola significa “piazza”, richiamando alla mente l’immagine di uno “spazio aperto”, ma anche ben delimitato; un “territorio” di scambio e confronto preciso, che faccia da epicentro allo sviluppo di nuove attività e idee utili al benessere della collettività. Nelle sue diverse forme e varianti, *Maydan* ha attraversato il Sud-est asiatico fino al bacino del Mediterraneo, passando per il Caucaso e i Balcani. Il suo viaggio, dalla traiettoria non esattamente lineare, è stato lungo e tortuoso. Un po’ come d’altronde è stato il primo anno di vita della nostra piattaforma, sulla quale abbiamo scommesso tanto, con l’entusiasmo e la coraggiosa incoscienza della gioventù.

La realtà ha superato le nostre aspettative. In piena pandemia, *Maydan* è riuscita a creare uno spazio dinamico di formazione, lavorando con il supporto di istituzioni e singoli individui che hanno creduto in noi e nel valore della nostra impresa donchisciottiana. Giovani dottorande e dottorandi di tutta Italia, assieme a studentesse e studenti, sono così entrate/i in relazione fra loro, rompendo non soltanto l’isolamento del lockdown, ma anche quella solitudine che spesso avvolge la figura della ricercatrice e del ricercatore, facendo rete contro l’incertezza, la confusione e il caos, all’interno di un neonato “campus virtuale”.

La passione per la conoscenza non basta infatti per affacciarsi al mondo accademico, ma occorrono metodi, strumenti e consigli per potersi orientare al suo interno e non lasciarsi sopraffare da stimoli e difficoltà. Conoscere le regole della scrittura accademica è imprescindibile per sovvertirle, innovarle e spingerle al limite. È inoltre fondamentale comprendere le differenze fra un articolo e un *working paper* prima di inviare la propria proposta a una qualsiasi rivista di settore, così come quelle tra una *literature review* e una recensione. Da quel momento, è necessario poi capire come continuare a sviluppare il proprio lavoro di ricerca, valorizzandolo in occasione di workshop, convegni o seminari che possano dargli ulteriori riscontri e risonanza. La pratica è la chiave di tutto. L’esperienza e la sperimentazione favoriscono infatti l’incontro, promuovendo la nascita di spazi di condivisione simili a quelli delle “piazze”. Le rivoluzioni arabe del 2011 ci hanno ben ricordato, del resto, il potenziale creativo, destabilizzante e solidale di questo luogo fisico e simbolico che *Maydan* si è proposto di incarnare al momento della sua fondazione.

Proprio in arabo, fra l’altro, al termine *maydān* corrisponde un’importante poli-

semia: l'area che circoscrive dà vita a un “campo” (da gioco, da corsa o di battaglia), ma anche a un settore specifico d’attività e dunque, per estensione, di studio e di ricerca. Nella volontà di rispondere appieno a questa definizione polimorfa, la nostra rivista nasce per fare da cassa di risonanza a tutte quelle giovani voci che si interessano ai mondi arabi, semitici e islamici e desiderano entrare nell’ “arena accademica” per prendere per la prima volta la parola al di fuori della *comfort zone* del proprio ateneo, accettando le sfide della critica, della rilettura e della riscrittura che la redazione di un articolo scientifico pone a ogni autrice e autore.

La pubblicazione del primo numero, oggi, dopo più di un anno di seminari e dibattiti online, non rappresenta dunque la fine di un’esperienza, ma la celebra, offrendo una selezione di testi estremamente vari, scelti fra le più di sessanta proposte ricevute. Gli undici elaborati, suddivisi in base alla loro tipologia, si presentano nell’ordine seguente: sette ricerche originali, un *working paper* e tre recensioni. Seppur con uno sguardo preponderante sul contemporaneo, questi ci trasportano in contesti spazio-temporali molto diversi, attirando la nostra attenzione su Paesi quali l’Iran, l’Iraq, l’Arabia Saudita, la Palestina, l’Egitto e la Giordania. Al contempo, gli stessi ci proiettano verso epoche anche meno vicine a noi, come gli anni Sessanta del secolo scorso o, ancora, i secoli in cui la Siria era una provincia dell’Impero Ottomano, per arrivare sin quasi agli albori dell’epoca abbaside. A tale varietà di ambiti, corrisponde un caleidoscopio di oggetti di analisi, che abbiamo scelto di organizzare accostando le discipline di studio fra esse più affini. La loro disposizione permette di interrogare in primo luogo dei fenomeni che riguardano la società nella sua interezza e, in secondo, delle problematiche più strettamente inerenti alla sfera psichico-affettiva dei singoli individui.

Nella prima ricerca originale, “*Troubled Waters. The Iran-Iraq Sovereignty Dispute Over The Šaṭṭ al-‘Arab River (1961-1980)*”, Roberto Renino e Martina Brunelli analizzano i processi di gestione dei conflitti generatisi tra Iran e Iraq, intorno alla controversia dello Šaṭṭ al-‘Arab, dal 1961 al 1980. Il loro studio dimostra la fragilità intrinseca degli accordi negoziati dai due Stati, attraverso una doppia analisi delle vicende, quantitativa e qualitativa. Nel secondo contributo, “*State Legitimacy in Saudi Arabia after 2011. Between Debate and Repression of Dissent*”, Laura Morreale ricostruisce con chiarezza e precisione le diverse correnti dell’opposizione religiosa interna all’Arabia Saudita e il loro utilizzo della retorica islamica per criticare le politiche del paese. Attraverso l’analisi di testi e discorsi delle diverse figure coinvolte, l’articolo fornisce una lettura sfumata, ma dettagliata, di categorie generalizzanti quali quelle di “salafita” o “islamista”, contribuendo così alla decostruzione di approcci essenzialisti all’Islam e ai suoi dibattiti interni.

In una sezione al crocevia fra i *Cultural e Palestinian studies*, Ilaria Lombardo presenta i risultati di una ricerca svolta nel campo profughi di Dheisheh (Betlemme). Il

suo articolo, “Graffiti and Common Space in the Dheisheh Refugee Camp”, dimostra in particolare come lo spazio precario del campo si trasformi in un sito di produzione culturale, oltre che di *empowerment* per i rifugiati che lo abitano, tramite l’uso dei graffiti come arte visiva contestataria nei confronti dell’occupazione israeliana e del sistema umanitario internazionale. In “Scolpire l’olivo. La tradizione dell’artigianato come pratica di (r)esistenza della comunità cristiana di Beit Sahour”, Benedetta Onnis riflette sulla lavorazione del legno d’olivo nella città palestinese di Beit Sahour come esercizio di resistenza. La costruzione e presentazione di questa pratica come “tradizione” da parte degli artigiani con cui l’autrice si è confrontata viene letta all’interno delle dinamiche politiche, socio-economiche e culturali vissute collettivamente dai palestinesi, oltre che nel contesto specifico di Beit Sahour, al fine di indagare la quotidianità e i molteplici sensi di appartenenza da loro vissuti.

Il contributo di Aurora Magliozi, “Gli equilibri del piacere nell’erotologia araba. L’uso della scienza medica nella normazione del campo dell’eros”, ci porta invece nell’ambito delle discipline letterarie. Come da titolo, esso dà spazio alla produzione erotologica di periodo abbaside e post-classico, focalizzandosi in particolare sul ruolo della scienza medica greca nella normazione dell’eros e sul contributo delle fonti non arabe all’erotologia araba. Greta Sala, ne “Il trauma nella letteratura siriana contemporanea. Il caso di *Nuzūḥ Maryam* di Mahmūd Ḥasan al-Ǧāsim”, porta avanti uno studio della produzione romanzesca siriana contemporanea attraverso la lente dei *Trauma studies*, concentrando sul caso del romanzo *Nuzūḥ Maryam* (2015), del quale realizza un’analisi narratologica e tematica ispirata al lavoro di Caty Caruth e altri autori. Il romanzo, arrivato nella short-list dell’International Prize for Arabic Fiction (IPAF), non dispone ancora di una traduzione in lingua occidentale e gli estratti tradotti da Sala costituiscono degli inediti in lingua italiana. Eduardo Balbo sceglie a sua volta di adottare una prospettiva metodologica originale per la sua lettura di *Fī ḡurfat al-‘ankabūt* (2017) dell’egiziano Muḥammad ‘Abd al-Nabī, presentata nell’articolo “Identity Threats and Coping Strategies in Muḥammad ‘Abd al-Nabī’s *Fī ḡurfat al-‘ankabūt*”. Nel suo contributo, l’autore ricorre a un approccio teorico integrato che dimostra l’importanza dello studio del contesto per l’interpretazione dei testi letterari arabi, prendendo come riferimento non soltanto le *Identity process* e *Social representation theories*, ma anche la nozione foucaultiana di “discorso” e i concetti di “egemonia maschile” (*Men studies*) e “abiezione” (*Queer studies*).

Segue questa sezione un *working paper*, redatto da Miriam Al Tawil e intitolato “Morpho-Syntactic Features of Bedouin Varieties of Northern Jordan”. Il contributo analizza dei dati linguistici inediti, raccolti nel Nord della Giordania a Sama, Muğayyir, Zumlat al-Sirḥān e nell’Ḩōrān, durante delle attività di ricerca sul campo svolte nel 2018 e nel 2020. Aggiungendo un prezioso tassello di conoscenze a un’area linguisticamente ancora molto poco studiata, l’autrice si sofferma in particolare sulla realizzazione della

negazione nominale e verbale, del genitivo e delle costruzioni esistenziali nelle varietà parlate dalle tribù beduine dei Sirḥān e dei N̄ēm.

Le recensioni includono pareri di lettura approfonditi su dei volumi di recentissima uscita, apparsi fra il 2018 e il 2020, in particolare: un'opera dedicata al “pensiero eretico” del sociologo delle migrazioni algerino Abdelmalek Sayad, che mette ulteriormente in valore l’importanza del suo contributo ai *Migration studies* contemporanei (Gennaro Avallone. *Liberare le migrazioni. Lo sguardo eretico di Abdelmalek Sayad*, Perugia, Ombre Corte, 2018); un *pamphlet* sulle condizioni della comunità omosessuale in Iraq, prodotto da un attivista per i diritti LGBTQI+ autoctono (Mūsà Al-Šadīdī. *al-Mit̄liyyah al-ğinsiyyah fī ḡazū al-‘Irāq*. Amman, Self-published, 2020); e, infine, uno studio critico, con traduzione annessa, di *Rituali di segni e metamorfosi* del drammaturgo siriano Sa‘d Allāh Wannūs (Sa‘d Allāh Wannūs. Martina Censi [cura e traduzione di]. *Rituali di Segni e metamorfosi. Tuqūs al-išārāt wa-taħawwulāt*. Venezia, Edizioni Ca’ Foscari, 2020).

I contributi presentati portano uno sguardo fresco e attento sul mondo, la società e l’individuo, stimolando con precisione lo sviluppo di nuove domande, piste e metodologie di ricerca. Prima di lasciarvi alla loro lettura, teniamo tuttavia a ringraziare tutte le persone che hanno partecipato a questa esperienza, attraversando la nostra “piazza”, per stare nel suo perimetro o anche solo osservare a distanza. Ogni incontro è stato immensamente arricchente e noi stessi abbiamo vissuto dei momenti di crescita unici assieme a tutte e tutti voi, che speriamo continueranno ancora a lungo.

I lavori per il lancio di *Maydan* sono iniziati poco dopo l’esplosione che ha devastato il porto di Beirut nell’agosto del 2020 ed è per questo che abbiamo scelto di omaggiare la capitale libanese con la nostra prima copertina. Tramite queste immagini, desideriamo infatti lanciare un messaggio di rinascita, che risollevi gli animi e spinga a non abbassare lo sguardo, per puntarlo, invece, verso il futuro nascosto dietro le macerie.

Annamaria Bianco,
Caporedattrice di *Maydan*

RICERCHE ORIGINALI

Troubled Waters. The Iran-Iraq Sovereignty Dispute Over The Šatṭ al-‘Arab River (1961-1980)

Roberto Renino

Scuola Superiore Sant’Anna

roberto.renino@santannapisa.it

Martina Brunelli

Scuola Superiore Sant’Anna

martina.brunelli@santannapisa.it

ABSTRACT

The Šatṭ al-‘Arab, a river formed by the confluence of the Euphrates and the Tigris Rivers, traces part of the Iran-Iraq border and has been one of the main drivers of conflict between the two states. The rivalry dates back to 1639 and has been the object of several treaties, which, however, have never put a definitive end to the issue. The aim of this paper is to analyze the conflict management processes that were carried out between 1961 and 1980 on the Šatṭ al-‘Arab dispute. This research attempts to understand the fragility of the agreements negotiated by the two co-riparian states through the quantitative and qualitative analysis of the events that characterized the evolution of the dispute. Mediation theories and the Hydro-Hegemony frameworks are used to characterize each state’s behavior, attitude, and evolution according to the political circumstances and mutual relationship. Central to the analysis are the patterns of escalation and negotiation that first culminated in the Algiers Agreement of 1975 and then led to the relapse into conflict after the 1980 Iraqi invasion of Iran. Through a multidisciplinary approach, this paper aims to provide a more comprehensive understanding of the dispute and its relevance within the evolution of rivalry and cooperation between Iran and Iraq.

KEYWORDS

Iran-Iraq / Šatṭ al-‘Arab / border dispute / water sovereignty / escalation and negotiation

1 - Introduction and methodology

The confluence of the Tigris and Euphrates rivers creates a new watercourse that runs from the city of al-Qurna in Iraq to the Persian Gulf: the Šatṭ al-‘Arab. Since ancient times, the river has been a source of water, irrigation, and transportation for the civilizations that have inhabited the region. Besides its use for human necessity, in mo-

dern history the river has been a source of conflict, initially between the Ottoman and the Safavid Empires and then with the subsequent political entities that have inherited their borders. This dispute is still ongoing, with alternate fortunes of conflicts having led to both de-escalation into agreements or escalation into crises and all-out wars. In this paper, we will take into consideration the events that took place between 1961 and 1980, the most significant period of the Iran-Iraq dispute. The opposing trends of de-escalation and escalation are key to our analysis, as both 1961 and 1980 mark crises between Iran and Iraq. The main discussion is thus centered on the de-escalation path that brought the two states from a hostile relationship (with several military crises since 1961) to a structured agreement signed in 1975 and on the escalation that led to Saddam Hussein [Saddām Husayn]’s invasion of Iranian territories in 1980, only a few years after the ratification of that treaty.¹

To analyze this period, we combined a variety of theoretical frameworks to quantify and qualify the events related to the dispute. The starting point of the analysis is Timothy Sisk’s theorization of the escalation/de-escalation process, in which the parties «progress across thresholds or transition points that link phases of the negotiation process».² To grasp the dynamic essence of these transitional points, influenced by actors’ behavior and contextual contingencies, we refer to the Water Event Intensity Scale, or “Basin at Risk” (BAR) Scale, elaborated by Shira Yoffe and Kelli Larson. The BAR Scale is then applied to the NATO conflict development scale of 1999, as suggested by Mark Zeitoun and Jeroen Warner.³ The BAR Scale relies on a database of events that occurred between 1948 and 2008 and are related to international water relations. The intensity of each event is classified through a numerical range with +7 being the highest level of cooperation and -7 the lowest (the latter entailing the outbreak of a declared war).⁴ Zeitoun and Warner merge the BAR Scale with the NATO conflict development scale, attributing each level to a stage of peace or conflict, spanning from “war” (-7) to “durable peace” (+7).⁵ For our case study, the major events have been thus appointed alongside the aforementioned scales and can therefore be seen in their evolutionary perspective towards the de-escalation and outbreak of war.

The qualitative aspects of de-escalation and escalation were analyzed primarily

¹ For a broader context and event background, see Annexes I and II.

² Sisk, Timothy D. 2009. *International Mediation in Civil Wars. Bargaining with Bullets*. New York: Routledge. 44.

³ Zeitoun, Mark, & Warner, Jeroen. 2006. “Hydro-Hegemony. A Framework for Analysis of Trans-Boundary Water Conflicts”, *Water Policy* 8(5). 435–60.

⁴ Yoffe, Shira, & Larson, Kelli. 2001. *Basins at Risk. Water Event Database Methodology (Basins at Risk Research Project Chapter 2)*. Corvallis: Oregon State University. 36.

⁵ NATO. 1999. “Environment & Security in an International Context. Final Report”, *Committee on the Challenges of Modern Society Report No. 232*. Berlin: North Atlantic Treaty Organisation.

through the theoretical contributions of William I. Zartman and his notion of the «ripe moment» concerning the phases of mediation. The concept of “ripeness” – a conflict being considered ripe when negotiations would lead to a positive outcome – is not the definition of a given time in the conflict, but rather the combination of three scenarios. The first is the mutually hurting stalemate «associated with an impending, past or recently avoided catastrophe».⁶ This concept is «based on the notion that when the parties find themselves locked in a conflict from which they cannot escalate to victory and this deadlock is painful to both of them [...] they seek an alternative policy or Way Out».⁷ A stalemate differs from the second scenario, a deadlock, in that the latter does not leave any room for concessions or constructive action, while the former constitutes an impasse that leaves no room for possibilities of escalation, consequently allowing for chances of de-escalation. In this case, efforts from both parties to impose unilateral solutions are blocked. This situation implies that none of the belligerent parties have the necessary strength or capacity to crush or overcome the opponent, thus creating space for alternative, bilateral, and conceivable solutions «leading antagonists to believe that there is a workable alternative to combat».⁸ The third scenario leading to ripeness consists of changes in power relations, such as the balance of strengths and capacities among belligerent parties. An example of this is when «a party that previously had the upper hand in the conflict starts slipping and the underdog starts rising».⁹

Alongside mediation theories (and given that the dispute is centered around a water-course and on its sovereignty, navigation, and access), we refer to the broader Hydro-Hegemony framework and its interpretations to explain the fragility of the agreements reached and the recurring outbreak of hostilities among the two competing actors. The actions of Iran and Iraq were considered according to Filippo Menga’s framework, from the standpoint of the *material*, *bargaining*, and *ideational* influence of one state over the other. The material or coercive influence generally refers to power and dominion through military means. The other two forms of influence belong to the category of soft power – i.e., «the ability to get what you want through attraction rather than coercion or payments»¹⁰ – and entail the *consent* of the hegemonized. These three aspects are considered by Menga as necessary to display hegemony in the critical

⁶ For a definition of “mutually hurting stalemate” see Zartman, I. William. 2001. “The Timing of Peace Initiatives. Hurting Stalemates and Ripe Moments”, *The Global Review of Ethnopolitics*, 1. 8-18. P. 8.

⁷ *Ibid.*, 8.

⁸ Kleiboer, Marieke. 1996. “Understanding Success and Failure of International Mediation”, *The Journal of Conflict Resolution* 40(2). 360-389. P. 363.

⁹ *Ibid.*, 363.

¹⁰ Nye, Joseph S. 2004. “Soft Power and American Foreign Policy”, *Political Science Quarterly* 119(2). 255- 270. P. 256.

neo-Gramscian sense, in which a hegemonic order survives as long as the «hegemonized perceive the existing situation as right and proper».¹¹ Thus, the efforts of both countries in attempting to earn the best pay-off through coercive or bargaining means were conceptualized under this framework, considering in particular how the lack of soft power and the rapid shifts in power relations did not provide either of the two co-riparians of the Šatṭ al-‘Arab the opportunity to emerge as hegemonic and establish a sustainable order at the expense of the other.

Our contribution seeks to add a further layer to this framework by analyzing the most crucial period of the dispute through a comprehensive, multi-disciplinary approach. In fact, the Šatṭ al-‘Arab dispute is mostly considered in existing literature through three main lenses: history, international law, and the environmental-scientific analysis. Although historical and treaty law analyses were crucial in developing the content of the paper, they nonetheless offer a mere introduction to the wider argument of the Iraq-Iran conflict, considering the dispute over water only as functional to the outbreak of the war, and thus overlooking the centrality that the attempts to gain control over the river had on the competitive or cooperative attitude of the two actors. The environmental approaches, on the other hand, proved more useful in understanding how the government and local communities' usage of the waterway and necessities affected the watercourse and its ecosystem. In our view, the combination of these approaches with conflict management and Hydro-Hegemony theories is necessary to explain and contextualize the spiral of events and the changes in Iranian and Iraqi behavior, further enriching the existing literature.

2 - Historical evolution of the dispute

The dispute along the Šatṭ al-‘Arab River is deep-rooted, dating back to the 17th century.¹² Tensions already existed between the Ottoman and Safavid Empires, who both considered the watercourse as relevant to their domestic interests. The Ottoman Empire – and subsequently Iraq, as its successor – have long referred to the river as a «vital artery of communication»,¹³ due to its direct access to the Gulf. On the other hand, the Šatṭ al-‘Arab – or Arvand Rūd, as it is known in Persian – had relevance for the Safavid and Persian Empires for strategic and commercial reasons, and it subsequently had vital importance for Iran due to the presence of the Abadan and Ḥorramšahr oil refineries,

¹¹ Menga, Filippo. 2016. “Reconceptualizing Hegemony. The Circle of Hydro-Hegemony”, *Water Policy* 18(2). 401-418. P. 408.

¹² Bakhash, Shaul. 2004. “The Troubled Relationship. Iran and Iraq, 1930-80”, Potter, Lawrence G., & Sick, Gary G. (eds.), *Iran, Iraq, and the Legacies of War*. New York: Palgrave Macmillan.

¹³ Cusimano, Joseph J. 1992. “Analysis of Iran-Iraq Bilateral Border Treaties”, *International Law* 24(1). 89- 113. P. 91.

the biggest and most productive on Iranian soil.¹⁴ The controversy has repeatedly been addressed through various treaties and agreements without, however, succeeding in putting a definitive end to the issue. Rivalries and tensions were regularly revived. The issue was first thought to be settled in 1639 with the Treaty of Zuhāb laying down a general border division and minor arrangements. These principles were reaffirmed in the Treaty of Kurdan in 1746 and in the Treaty of Erzurum in 1823. The first consistent escalation of tension erupted in 1824 when Persians began fueling Kurdish-driven rebellions in Ottoman territories, and the Ottomans attacked the port of Muhammara (later Horramshahr), on the Persian side of the Šatṭ al-‘Arab.¹⁵ The Second Treaty of Erzurum was signed – thanks in part to the efforts of Russian and British offices – and defined the southern part of the Šatṭ al-‘Arab as the border between the two States, establishing their full sovereignty on their respective banks of the river. Indeed Article 2 of the treaty established that :

[...] The Ottoman Government formally recognizes the unrestricted sovereignty of the Persian Government over the city and port of Muhammara [now Khurramshahr], the island of Khizr [now Abbadan], the anchorage, and the lands on the eastern bank – that is to say, the left bank – of the Shatt al-Arab which are in the possession of tribes recognized as belonging to Persia.¹⁶

Later disputes regarding the interpretation of certain provisions in the treaty led the two countries to disagreement once more, both pushing for the establishment of a new treaty. It is in this context that the Tehran Protocol of 1911, the Constantinople Protocol of 1914, and the Delimitation Commission’s Agreement of 1914 were adopted, reasserting «the Ottoman Empire’s sovereignty over the entire Shatt al-Arab up to the Persian side».¹⁷

The strategic importance of the Šatṭ al-‘Arab for British political, commercial, and oil-related interests further complicated the issue. The British Empire’s presence in the region dates back to the 17th century with the establishment of the East India company.¹⁸ While initially motivated solely by commercial and strategic purposes (the Per-

¹⁴ Melamid, Alexander. 1959. “The Geographical Pattern of Iranian Oil Development”, *Economic Geography* 35(3). 199-218. P. 199. Considering the several changes in the political and governmental domains, we will refer to the institutional names of the two countries that were in use in the related historical period.

¹⁵ Cusimano, “Analysis of Iran-Iraq Bilateral Border Treaties”, *op. cit.*, 93.

¹⁶ Quoted in Edmonds, Cecil J. 2007. “The Iraqi-Persian Frontier: 1639-1938”, *Asian Affairs* 6(2). P. 149.

¹⁷ Cusimano, “Analysis of Iran-Iraq Bilateral Border Treaties”, *op. cit.*, 95.

¹⁸ Rabi, Uzi. 2006. “Britain’s ‘Special Position’ in the Gulf. Its Origins, Dynamics and Legacy”,

sian Gulf's position rendered it a useful refueling point on the route to India) the British presence began to be politically driven at the end of the 18th century. The perceived threat of Napoleon's occupation of Egypt in 1798 resulted in the British's development of lasting commercial and political interests in the Gulf.¹⁹ As summed up in the words of Sir Anthony Parsons, one of Britain's senior diplomats, the British:

[...] have a strong interest in the stability of the Gulf, that is to say in the continued existence of political structures which will ensure an uninterrupted supply of crude oil at stable prices, a rational policy of investment of surplus funds from the Gulf in the West and steady progress in the implementation of social and economic development programmes.²⁰

The collapse of the Ottoman Empire following World War I granted the British Empire a mandate under the authority of the League of Nations, laying the foundation for formal control over the newly established Iraqi state.²¹ Later negotiations led to the signature of a Treaty of Alliance between Iraq and Britain in 1930, further consolidating British influence over the country. Thus, British authorities once again considered the dispute over the Šaṭṭ al-‘Arab as crucial, and since 1930 have directly entered into negotiations in support of a mediated agreement that would lead to stability and to a better pay-off for their commercial and political position among the two opponents. However, the British stance reflected a propensity towards the Iraqi claim of full sovereignty over the river and opposition to the Iranian argument of introducing the *thalweg* principle – the line defining the lowest points along the river – to divide the watercourse and sovereignty over it.²² The British position influenced the Iranian attitude towards the newly independent Iraqi State, thus Teheran considered the delimitation of the river border not compliant with the International Water Law principles. On the other side, Great Britain was not willing to make concessions, given that «any transfer of sovereignty over the river to Iran could give the means of interference in this line of communication

Middle Eastern Studies 42(3). 351–64.

¹⁹ Hurewitz, Jacob C. 1972. "The Persian Gulf. British Withdrawal and Western Security", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 401(1). 106-115.

²⁰ Quoted in Nonneman, Gerd. 2001. "Constants and Variations in Gulf-British Relations", Kechichian, Joe (ed.). *Iran, Iraq and the Arab Gulf States*. New York: Palgrave Macmillan. 325-350. P. 329.

²¹ Omissi, David. 1989. "Britain, the Assyrians and the Iraq Levies, 1919-1932", *The Journal of Imperial and Commonwealth History* 17(3). 301-22. P. 311.

²² In other words, the *thalweg* is considered as «the main channel of the river» (see Amin, S. H. 1982. "The Iran-Iraq War. Legal Implications", *Marine Policy* 6 (3), 197), the one mainly used by boats to navigate the watercourse. However, it should be noted that it cannot be a fixed line as it may shift in time alongside the natural and artificial modifications of the river.

to the Iranian hands and endanger the position of Great Britain».²³

Open tensions began in the ‘30s when Iran contested the validity of the previous arrangements. The Iranian argument was based on the lack of an official acceptance of the explanatory note to the Treaty of Erzurum and the absence of the Iranian Parliament’s approval of the 1913 Protocol. These motivations, combined with the fact that the 1914 delimitation arrangements were considered invalid, resulted in Iran’s declaration that the arrangements «have no force, either in law or in equity, to determine the frontier».²⁴

British consideration of the potential economic losses due to the necessity of moving the Anglo-Iranian Oil Company (AIOC)’s affairs²⁵ away from the port of Abadan resulted in the recognition of the urgency of the question of sovereignty over the waterway. Therefore, under the British government, a new bilateral agreement between Iran and Iraq was signed in 1937.²⁶ It established that the waterway delimitation would follow the *thalweg* line only in front of the ports of Abadan and Ḥorramšahr while the rest of the river would remain under full Iraqi sovereignty.²⁷ However, the agreement conferred, though only in substance, the right of free navigation to Iranian vessels, establishing under Article 4 (a) that the river «shall remain open on equal terms to the trading vessels of all countries» and further re-asserting under Article 4 (c) that «the circumstance that the frontier [...] sometimes follows the low-water mark and sometimes the *thalweg* or medium filum aquae shall not in any way affect the two High Contracting Parties’ right of user along the whole length of the river».²⁸ Although the agreement contributed to a temporary settlement of the dispute, it later became a source of discontent once more. While Iranian claims for shared sovereignty remained dormant since the 1937 Agreement, they were revived in 1969 with the abrogation of the treaty. The application of the *thalweg* principle remained Iran’s constant request in further negotiations.

²³ Zargar, Aliasghar. 2011. “A Historical Review of British Role in Iran-Iraqi Dispute on the Shatt-Al-Arab Waterway”, *International Journal of Political Science* 1(2). 21-35. P. 25.

²⁴ Quoted in Lauterpacht, Elihu. 1960. “Legal Aspects of the Shatt-Al-Arab Frontier”, *The International and Comparative Law Quarterly* 9. 208-236. P. 215.

²⁵ For more information on AIOC, see: Beck, Peter J. 1974. “The Anglo-Persian Oil Dispute 1932-33”, *Journal of Contemporary History* 9(4). 123-51; Sander, Michael. 2019. “Why Companies Bring the State Back In. The Voluntary Self-Nationalisation of the Anglo-Persian Oil Company and the Rise of ‘Governance by Government’”, *New Political Economy* 25(6). 926-43.

²⁶ Sirriyeh, Hussein. 1985. “Development of the Iraqi-Iranian Dispute, 1847-1975”, *Journal of Contemporary History* 20(3). 483-92. P. 484.

²⁷ Zargar, “A Historical Review of British Role in Iran-Iraqi Dispute on the Shatt-Al-Arab Waterway”, *op. cit.*, 33.

²⁸ Quoted in Lauterpacht, “Legal Aspects of the Shatt-Al-Arab Frontier”, *op. cit.*, 227-28.

3 - Escalation and negotiations: the Algiers Agreement

The 1937 agreement initially contributed to the easing of tensions between Iran and Iraq. However, this renewed rapprochement was destined to be short-lived; latent discontent with the previous arrangements resulted in scattered low-intensity tensions. Consequently, the period extending from 1961 to 1973 was characterized by a progressive deterioration of relations between the two states, resulting in a renewal of claims to redraw the water border along the Šaṭṭ al-‘Arab. It could be argued that Iraq's perception of its geographically disadvantaged position and its need to secure safer access to the Gulf played a crucial role. Iraq initially implemented «a triangular territorial pattern»²⁹ involving Kuwait, claiming its sovereignty on the Kuwaiti islands of Warba and Bubiyan in exchange for some territorial concessions. However, as Schofield's analysis of the matter emphasizes, concrete improvements were made in the mid-1950s, when:

[...] the British government hit upon the idea of linking proposals for Iraq to pipe fresh water from the Shatt al-Arab to Kuwait for domestic consumption and for Kuwait to lease to Iraq the island of Warba and a strip of northern Kuwaiti land territory to finally allow unhindered development of Umm Qasr.³⁰

Nonetheless, negotiations stalled in 1958 due to the coup d'état of General Brigadier ‘Abd al-Karīm Qāsim in Iraq, which resulted in the establishment of the Republic of Iraq. This change of regime put an end to the direct British influence in the country, but was rapidly replaced by the influence of the Soviets.³¹

The importance of an agreement with Kuwait lied in the necessity to secure diverse avenues of access to the Gulf, thus reducing Iraqi dependence on the Šaṭṭ al-‘Arab. However, the fact that an agreement with Kuwait was not reached forced Iraq to reconsider the value of the shared Iranian-Iraqi watercourse. On the Iraqi side, the latent discontent derived from the perception that the 1937 Agreement excessively favored Iran's position and the claim of «complete sovereignty over the entire Šaṭṭ al-‘Arab without regard to any of the exceptions in the Treaty».³²

The situation culminated with the Iraqi refusal to aid Iranian oil tankers in anchoring in the Abadan refinery, while they were supposed to pilot Iranian ships with

²⁹ Schofield, Richard. 2004. “Position, Function, and Symbol. The Shatt al-Arab Dispute in Perspective”, Potter, Lawrence G., & Sick, Gary G. (eds.), *Iran, Iraq, and the Legacies of War*. New York: Palgrave Macmillan.

³⁰ *Ibid.*, 49.

³¹ Bakhsh, “The Troubled Relationship”, *op. cit.*, 11–27.

³² Cusimano, “Analysis of Iran-Iraq Bilateral Border Treaties”, *op. cit.*, 99.

Iraqi personnel. The so-called “Abadan incident” caused direct economic damage to the Iranian oil trade route. To resolve the emergency, Iran resorted to having military ships escort the vessels, which were now piloted by Iranian personnel.³³ The incident can be classified as -3 on the BAR Scale, as it entailed «diplomatic-economic hostile actions» such as «hindering movement on [...] waterways; [...] blocking free communication; [and] halting aid»³⁴ and opened a situation of unstable peace, leaning towards crisis. The mounting escalation following the Abadan Incident, combined with complete British withdrawal from the Gulf (announced in 1968),³⁵ allowed Iran to glimpse an occasion to «seize an advantage or target of opportunity».³⁶ The intensification of Iranian calls for a thalweg delimitation of the Šatṭ al-‘Arab watercourse reflects what has been defined by Zartman and Faure as an «escalation of risk» in which one party’s actions – Iraq, in this case – can «increase the danger that the other will increase its demands, then refuse to talk or simply take unilateral action directly».³⁷

Indeed, in April 1969, Iran unilaterally abrogated the treaty signed in 1937. In doing so, Iran presented a threefold argument in which they claimed that: (1) Iraq had breached the agreement, (2) a fundamental change of circumstances had occurred, and (3) the principle of equality between the two co-riparians had not been ensured. Following Joseph J. Cusimano’s analysis of Iran-Iraq bilateral border treaties, it is worth noting that these arguments were instrumental in reaching an advantageous position to advance political claims and eventually re-negotiate the agreement.³⁸ The alleged breach of the treaty was based on Iraq’s unilateral administration of the watercourse, in overt contrast with the 1937 Agreement’s intent to encourage joint participation in such affairs. According to Amir K. Afshar, deputy minister of Iranian Foreign Affairs at the time, the Iraqi government:

[...] never showed any inclination to bind itself to the obligations resulting from that treaty, so that the two fundamental clauses Mo. 4 and 5 and clause 2 of its attached protocol which refers to the joint administration of the affairs of Shat-ul-‘A-

³³ Schofield, “Position, Function, and Symbol”, *op. cit.*

³⁴ Yoffe & Larson, *Basins at Risk*, *op. cit.*, 36.

³⁵ British withdrawal from the Gulf was officially announced on January 16, 1968 on the basis of budgetary constraints. However, as widely highlighted in Gause’s analysis, the economic effect was minimal. See Gause, Gregory F. 1985. “British and American Policies in the Persian Gulf, 1968-1973”, *Review of International Studies* 11(4). 247-73.

³⁶ Zartman, I. William, & Faure, Guy O. 2005. “The Dynamics of Escalation and Negotiation”, Zartman, I. William, & Faure, Guy O. (eds.), *Escalation and Negotiation in International Conflicts*. Cambridge University Press. 3-20. P. 9.

³⁷ *Ibid.*, 7.

³⁸ Cusimano, “Analysis of Iran-Iraq Bilateral Border Treaties”, *op. cit.*, 100.

rab, and the manner of expenditure of the revenue derived from it, have never been carried out by the Iraqi Government, and the continuous efforts of the Imperial Government of Iran to cause the Iraqi Government to fulfill its undertakings and the obligations emanating from it have proved ineffective, and the Iraqi Government has conducted the affairs of Shat-ul-'Arab in a unilateral manner illegally keeping the administration under its own control.³⁹

By invoking the *rebus sic stantibus* principle, Iran referred to the lack of a proper consent on its part while accepting the 1937 Agreement. The Iranian Minister of Foreign Affairs claimed that the treaty was «concluded in a time when the British colonial system was at its height of power, and was keeping Iraq under its protecting wings, using force and bringing pressure upon Iran to sign that treaty».⁴⁰ Therefore, given the withdrawal of British presence from the Gulf, the special situation existing when the 1937 Agreement was signed no longer existed and was then to be considered null. Lastly, the treaty was considered void by the Iranian government because the principle of equality between the two co-riparian states had not been respected; the application of *thalweg* only in front of the cities of Abadan and Ḥorramšahr left the rest of the river under Iraqi sovereignty. The reaction from Iraq was expressed in an international letter to the President of the United Nations Security Council from the acting permanent representative of Iraq, reading:

The Iranian renunciation of the 1937 Treaty was accompanied by massive disposition of troops, naval and air force units all along the Iraqi borders. This constitutes a serious threat to the security and the territorial integrity of the Republic of Iraq. In fact, some of these troops and military units have actually been used in violating Iraqi sovereignty in Shatt-al-'Arab, and in conducting acts which constitute a serious intervention in the Iraqi administration of Shatt-al-'Arab which is an indivisible part of Iraq's internal jurisdiction.⁴¹

The gravity of the situation, as expressed by the national leaders, is classified on the BAR Scale as -3 (similar to the Abadan incident) because of the «abrogation of a water treaty».⁴² However, even though the two events are categorized at the same level of severity, in relative terms, this unilateral abrogation acquires greater importance, and

³⁹ 1969. "Iran-Iraq: Documents on Abrogation of 1937 Treaty Concerning Shatt-Al-Arab Waterway", *International Legal Materials*, 8(3), American Society of International Law. 478-492. P. 482.

⁴⁰ *Ibid.*, 483-483.

⁴¹ *Ibid.*, 487.

⁴² Yoffe & Larson, *Basins at Risk*, *op. cit.*, 25.

it can be seen as a “transition point” as theorized by Sisk.⁴³ In other words, this event created a more significant change of circumstances and gave rise to two main possible courses of action: escalation or de-escalation.

The escalation occurred through Iran’s exploitation of the Kurdish insurgency in the disputed provinces at the northern border, shared with Iraq. The Kurds, declaring and believing in their distinctive ethnic identity, have long contended that their right to self-determination should be recognized. The overthrow of the Hashemite dynasty in Iraq in 1958 and the establishment of a new Republican political system resulted in the approval of a new provisional constitution that, for the first time, recognized the Kurds as a legitimate ethnic group with national rights. However, continuous changes in the Iraqi political regime did not favor a definitive resolution of the issue due to the different attitudes towards Kurdish claims. Tensions between the Iraqi army and the Kurdish military force (the Peshmerga) arose in 1974 in response to a disagreement concerning the administrative center of the Kurdish autonomous region; the Iraqi government’s proposal was to keep it in Erbil, while the Kurds wanted it to be in Kirkuk.⁴⁴

In the context of rivalry between Iraq and Iran, it has been argued that «the Kurds had been used as pawns and that Iranian realpolitik had taken over».⁴⁵ The Iranian engagement with the Kurdish militias evolved through the ‘70s only to stop completely after the Algiers Agreement in 1975. Initially, Iran offered support which «consisted of money needed by the Kurds to purchase rifles abroad; food [...]; medical supplies [...]; small mortars; small rifle ammunition, [...] and safe refuge for the Kurdish families».⁴⁶ After a short-lived ceasefire mediated by the Mexican ambassador dispatched by the United Nations Security Council, the armed conflict was revived in 1974 when Iraq attempted to regain control of the areas under the control of Kurdish rebels. In this instance, Iranian support was more evident and entailed a significant military component, as it provided «artillery and [...] some limited sophisticated weaponry», with the aim of making sure that «the Kurdish revolts would be as prolonged as possible».⁴⁷ As Zartman points out:

In 1974, the third round of the border crisis between Iran and Iraq took a specific turn with the involvement of Iranian support for the Iraqi Kurds, and the limited escalation of the previous rounds of 1959 and 1969 took a much more serious form,

⁴³ Sisk, *International Mediation in Civil Wars*, *op. cit.*

⁴⁴ Entessar, Nader. 1984. “The Kurds in Post-Revolutionary Iran and Iraq”, *Third World Quarterly* 6(4). 911-933. P. 920.

⁴⁵ Tomasek, Robert D. 1977. “The Resolution of Major Controversies Between Iran and Iraq”, *World Affairs* 139(3). 206-230. P. 224.

⁴⁶ *Ibid.*, 220-221.

⁴⁷ *Ibid.*, 222.

which led to stalemate and the negotiation of a mediated agreement in Algiers in March 1975.⁴⁸

The support to the Kurds was thus interrupted by the so-called Algiers Agreement in March 1975, the aim of which was to settle border and territorial disputes on the Šaṭṭ al-‘Arab and in the northern provinces. The agreement, later ratified in Baghdad as the “Treaty Concerning the State Frontier and Neighbourly Relations between Iran and Iraq” in June 1975, was the result of the alignment of several factors as well as the success of Iran’s bargaining power.

Timing plays a crucial role in ensuring the peaceful resolution of conflicts and disputes, as «parties resolve their conflict only when they are ready to do so – when alternative, usually unilateral means of achieving a satisfactory result are blocked and the parties feel that they are in an uncomfortable and costly predicament».⁴⁹ By 1975, the convergence of all the elements characterizing the “ripe moment” was evident. The progressive worsening of Iranian-Iraqi relations, combined with Iran’s desire to achieve more pervasive control in the Gulf, led to a tit-for-tat power game with the two countries engaged in several low-level clashes, finally resulting in a direct military confrontation. However, Iran and Iraq found themselves in a circumstance which had more drawbacks than benefits. It was a mutually hurting stalemate from which neither party could unilaterally retract. The use of material power in the form of coercion revealed itself to be insufficient in securing an improvement in either country’s position, and no concrete uni-lateral action seemed to be possible.⁵⁰

In Game Theory terms, the mutually hurting stalemate occurred when Iran and Iraq acknowledged that neither a negative-sum nor a zero-sum outcome were viable. In contrast, a positive-sum path – a negotiated agreement – became attractive. The change in power relations between Iran and Iraq, compared to the situation in 1937, played a crucial role in the evolution of the water border dispute. Taken together, all these factors provided a convincing rationale as to why a negotiated agreement – and therefore a de-escalation of conflict – would be a better option for both actors. It is worth noting that on the BAR Scale the 1975 Treaty marks a solid +6, entailing an «International Freshwater Treaty» and a «major strategic alliance»⁵¹ which can be considered as “durable peace”. The event therefore stands out as a transition point towards de-escalation and peaceful relations between the belligerent parties and expresses the convergence

⁴⁸ Zartman, I. William. 2005. “Structures of Escalation and Negotiation”, Zartman, I. William & Faure, Guy O. (eds.), *Escalation and Negotiation in International Conflicts*, *op. cit.*, 172.

⁴⁹ Zartman, “The Timing of Peace Initiatives”, *op. cit.*, 1.

⁵⁰ Schofield, “Position, Function, and Symbol”, *op. cit.*, 54.

⁵¹ Yoffe & Larson, *Basins at Risk*, *op. cit.*, 27.

of specific reciprocal interests. The most compelling interest was the maintaining of territorial integrity. On one hand, the Iraqi Representative at the United Nations Security Council, during a debate concerning the Iranian occupation of the Gulf islands of Abu Musa and Tunbs in 1971, referred to the Iranian policy after the withdrawal of the British power as «expansionist».⁵² On the other hand, Iraq's «support for subversive activities in the area [and] Iraqi territorial ambitions in Kuwait» resulted in the Shah's concern over Iraq as a possible «major rival power in the Gulf».⁵³ The reciprocal anxiety over the other's interest and desire for territorial expansion – heightened by the pressing stalemate – encouraged Iran and Iraq to initiate negotiation rounds and secure their fundamental needs. At the same time, economic reasons contributed to the de-escalation: both countries desired to have a more prominent role in the Organization of Petroleum Exporting Countries (OPEC) and to consolidate the strength of the organization after the 1973 crisis,⁵⁴ limiting the political and commercial expansionism of foreign actors, in particular the Soviet Union.⁵⁵

The agreement, mediated through the good offices of Algeria and other OPEC member States, in Article 2 established that «the frontier line in the Shatt al-'Arab shall follow the *thalweg*»⁵⁶ while Article 7 granted complete freedom of navigation in any part of the waterway. Considering the contrasting stances on the river sovereignty dispute, it appears that the Iranian stance gained a prominent role. This outcome can be explained through Iran's exploitation of the Kurdish rebellion. While bargaining, Iran used its role in the conflict between Iraq and the Kurds as leverage, considering the possibility of withdrawing its support of the rebellion in exchange for a better trade-off over the Šaṭṭ al-'Arab, namely the application of the *thalweg* principle. Leveraging Iraqi domestic instability, Iran strategically took advantage of its material power, rapidly enhancing its bargaining capacity. This facilitated a «shift [of] the balance in negotiations limiting the options and alternatives of the counterpart»,⁵⁷ especially when considering

⁵² Sirrieh, "Development of the Iraqi-Iranian Dispute, 1847-1975", *op. cit.*, 484.

⁵³ *Ibid.*, 485.

⁵⁴ The 1973 oil crisis is strictly linked to Western countries' attitude towards the Arab-Israeli dispute. Indeed, ten days after the onset of the Yom Kippur war the country members of the Organization of Arab Petroleum Exporting Countries (OAPEC) proclaimed an oil embargo and started cutting their oil production. For further information see: Painter, David S. 2014. "Oil and Geopolitics: The Oil Crises of the 1970s and the Cold War", *Historical Social Research / Historische Sozialforschung*, 39(4). 186-208.

⁵⁵ See Amin, S. H. 1982. "The Iran-Iraq War. Legal Implications", *Marine Policy* 6(3). 193–218; Ismael, Tareq Y. & Kreutz, Andrej. 2001. "Russian-Iraqi Relations: A Historical and Political Analysis", *Arab Studies Quarterly* 23(4). 87-115.

⁵⁶ Treaty Concerning the State Frontier and Neighbourly Relations between Iran and Iraq, June 13, 1975, Iran-Iraq, 1017 U.N.T.S. 136. [Hereafter "1975 Treaty"].

⁵⁷ Menga, "Reconceptualizing Hegemony", *op. cit.*, 412.

that the «use of force/coercion (sticks) and consent/attraction (carrots) coupled with the establishment of ideas on a basin is much more determining of the outcome than international water law, water sharing ethics or riparian position».⁵⁸ However, as will be discussed later, the inherent fragility of the agreement also laid in the lack of the ideational power (the mentioned “establishment of ideas on a basin”), a feature considered as a key pillar in the establishment of a sustainable hegemonic or hydro-hegemonic order.

4 - 1979-1980: Iranian Revolution and relapse into conflict

The Iranian revolution marked a turning point in the relations between the two countries. The friendly behavior that followed the 1975 Agreement soon turned into antagonism and mutual distrust. On one side, Iraq showed a timid commitment to the preservation of the relationship, while on the other, the new Iranian revolutionary leader – the Ayatollah Ruhollah Khomeini [Rūh Allāh Ḥomeynī] – began to perceive their Iraqi neighbor as both a threat and a place where the revolution could be exported.⁵⁹ Iraq, however, perceived such scenario as less contingent than its counterpart, and the prevailing idea of an internally weak Iran made the possibility of a unilateral action to acquire disputed territories more appealing, especially on the Šatṭ al- ‘Arab and in the region of Hūzestān.

In 1980, the unilateral abrogation of the 1975 treaty by Iraq expressed the intention of one party to prevail over the other, first on a material and then a moral ground. The Iraqi argument on the abrogation was twofold: the first part concerned Iran’s material breach of the treaty, while the second part was related to the alleged lack of genuine consent to the treaty’s ratification. In support of its claim, Iraq invoked Article 4 of the treaty, which states that:

The High Contracting Parties confirm that the provisions of the three Protocols, and the annexes thereto, referred to in articles 1, 2 and 3 above and attached to this Treaty as an integral part thereof shall be final and permanent. [...] a breach of any of the components of this over-all settlement shall clearly be incompatible with the spirit of the Algiers Agreement.⁶⁰

Iran’s alleged continued military operations within Iraqi territory would thus invalidate the whole agreement, therefore allowing Iraq to retreat. Moreover, by arguing

⁵⁸ Zeitouna, Mark, & Allan, J. A. 2008. “Applying Hegemony and Power Theory to Transboundary Water Analysis”, *Water Policy* 10(2). 3-12. P. 10.

⁵⁹ Nonneman, Gerd. 2004. “The Gulf States and the Iran–Iraq War: Pattern Shifts and Continuities”, Potter & Sick (eds.), *Iran, Iraq, and the Legacies of War*, *op. cit.*, 173.

⁶⁰ 1975 Treaty, *op. cit.*, 137.

that Iran extorted the ratification through the leverage it had over the Kurdish rebellion, Saddam Hussein tried to impose a narrative of revenge, exploiting Iraqi nationalism at the expense of the rampant post-revolutionary instability of its neighbor.⁶¹ However, the decision's legal basis was shaky and inconsistent with Iraq's own behavior throughout the evolution of the dispute. In fact, against a similar argument advanced by Iran in 1969 concerning the 1937 treaty – i.e., that its own consent was lacking due to the pressure exerted by Britain –,⁶² Iraq had not accepted the stance as valid. Especially because of such precedent, different international law scholars noted the incoherence on the part of Iraq, alongside the inconsistency of the thesis of an alleged material breach caused by Iran.⁶³

To understand the course of Iraqi behavior after 1979, we propose here an interpretation of the process based on an upturning of Zartman's "ripe moment" theory. After the Iranian revolution, the three characteristics required to undergo a fruitful agreement were not met. As was shown earlier, in 1974 Iraq and Iran managed to develop an agreement that was considered equitable; as they found themselves with little to no space of unilateral maneuver, the two countries aligned over concurring interests. Six years after the treaty, the situation on the ground had drastically changed and the interests that they once shared suddenly shifted in conjunction with the revolution in Iran. The mutual perception of the neighbor as a threat increased the fear of losing territorial integrity and of expansion beyond the contested borders in the areas of the Šatt al-‘Arab and Hūzestān.⁶⁴

We can observe that the first possible scenario of the ripe moment theory – the mutual hurting stalemate – was no longer present at this time, with the two countries at peace and their border disputes addressed, though not completely resolved. The significant change in the Iraqi stance in the dispute becomes more understandable if we take into consideration the other two aspects of Zartman's theory, the «perceived or real»⁶⁵ change in power relations and the lack of possibility of unilateral actions. In this context, it is the *perception* of superiority experienced by Iraq under the regime of Saddam Hussein that needs to be considered. The change in power relations can thus be

⁶¹ Ghareeb, Edmund. 1981. "Iraq. Emergent Gulf Power", Amirsadeghi, Hossein (ed.), *The Security of Persian Gulf*. New York: Routledge, 197-230.

⁶² "Iran-Iraq: Documents on Abrogation of 1937 Treaty Concerning Shatt-Al-Arab Waterway", *op. cit.*, 487.

⁶³ Amin, "The Iran-Iraq War", *op. cit.*, 200; Cusimano, "Analysis of Iran-Iraq Bilateral Border Treaties", *op. cit.*, 111.

⁶⁴ Behrooz, Maziar. 2012. "Iran after Revolution (1979-2009)", Daryaee, Touraj (ed.), *The Oxford Handbook of Iranian History*. New York: Oxford University Press. 365-389. P. 373.

⁶⁵ Faure, Guy O. 2005. "Deadlocks in Negotiation Dynamics", Zartman, & Faure, *Escalation and Negotiation in International Conflicts*, *op. cit.* 23-52. P. 34.

considered as the *perceived* superiority of Iraq vis à vis Iran's internal weakness, attributable to the reshaping of Iranian institutions after the Khomeinist revolution.⁶⁶ Therefore, new opportunities of expansion through unilateral actions suddenly appeared feasible to Hussein's regime.

On September 17, 1980, such unilateral action undertaken by Iraq constituted an abrogation of the 1975 treaty. The aim was to gain a better trade-off through the physical acquisition of the disputed lands, after the unsatisfactory result of the agreement signed in Baghdad. While abrogating the treaty, Saddam Hussein «claimed exclusive sovereignty over the entire Shatt al- 'Arab» and «announced that vessels using the estuary and the waterway should fly the Iraqi flag and take on only Iraqi pilots».⁶⁷ However, Iraq's consideration of the agreement as unsatisfactory reflects a posture developed *a posteriori*. The application of the *thalweg* principle proposed by Iran did not actually hinder Iraq's access to the Gulf; rather, it clashed with its nationalist vision of sovereignty over the river and with the potential acquisition of the territories beyond it. As Cusimano argues, «Iraq had not brought up the issue of non-consent until it claimed that the Treaty was abrogated».⁶⁸ At this stage, as Iran ceased to support for the Kurdish separatist movements, Iraq felt that it had an advantage it did not have before. With the aim of claiming both contested territories at once and encouraged by the allure of a swift victory, Hussein proceeded to invade Iran on the September 22, 1980.

Event	Date	BAR Scale	Event description
Abadan Incident	1969	-3	Diplomatic-economic hostile actions
Iran's abrogation of the 1937 Treaty	1973	-3	Abrogation of a water treaty
Algiers Agreement	1975	+6	International Freshwater Treaty, major strategic alliance
Iraq's abrogation of the 1975 Agreement	1980	-3	Abrogation of a water treaty
Iraq's invasion of Iranian territory	1980	-6	Full scale air, naval, or land battles; invasions of territory; occupation of territory

⁶⁶ El-Azhary, M. S. 1984. *The Iran-Iraq War (RLE Iran A)*. London: Routledge.

⁶⁷ Amin, "The Iran-Iraq War", *op. cit.*, 203.

⁶⁸ Cusimano, "Analysis of Iran-Iraq Bilateral Border Treaties", *op. cit.*, 111.

5 - Change of power relations: perception and reality

Applying once again the Water Event Intensity Scale, it is worth noting that the Šaṭṭ al-‘Arab dispute directly influenced the evolution of the hostilities between the two countries. Before the actual eruption of the war, the abrogation of the 1975 treaty by Iraq is valued at -3 on the scale, similar to the 1969 situation concerning Iran’s withdrawal from the treaty. The escalation is marked by a sequence of similar events leading up to the first Iraqi move. For example, the battle of Ḫorramšahr (September 22–November 10 1980), one of the first clashes in the Iraq- Iran war,⁶⁹ can easily be equated to a -6 – «war» – as it entailed «full scale air, naval, or land battles; invasion of territory; occupation of territory; [etc.]»⁷⁰ and it is directly related to the sovereignty dispute over the river.

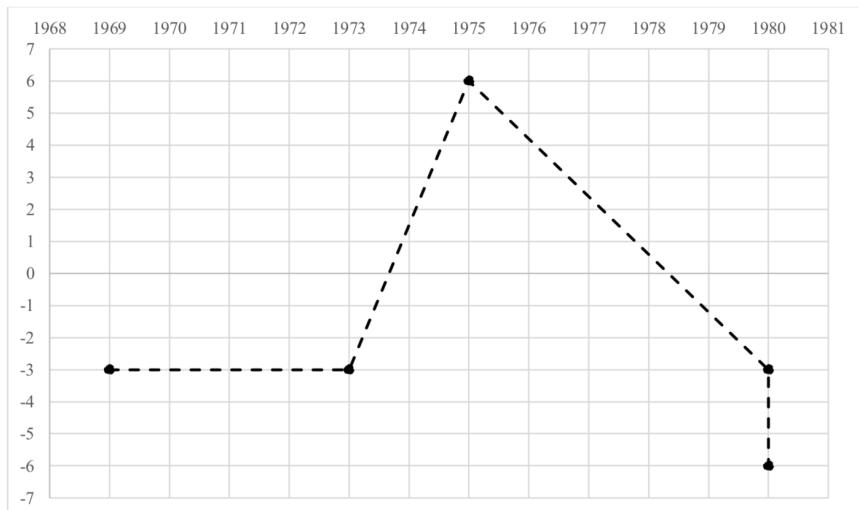


Figure 1 - Šaṭṭ al-‘Arab dispute on the BAR Scale (1969-1980)

However, to contextualize the escalation we claim that the change of power relations is a key factor in the dispute. As demonstrated in the case of Iran slowly gaining the upper hand since 1961, the recurrent switch among the most dominant – yet not hegemonic – actor paves the way for the reignition of a latent conflict, one that is deeply interconnected with other dimensions (most notably: conflicting needs, political ideologies, identities, and territorial issues). In Iraq’s case as well, the state’s attitude fails to assume the hegemonic character identified by Menga in his conceptualization of the Circular Hydro-Hegemony framework. Iraq’s lack of bargaining or ideational influence

⁶⁹ McLaurin, R. D. 1982. *Military Operations in the Gulf War. The Battle of Khorramshahr*. U. S. Army Human Engineering Laboratory Aberdeen Proving Ground, MD 21005.

⁷⁰ Yoffe & Larson, Basins at Risk, *op. cit.*, 25.

on its neighbor, confined it to a mere material displays of power and thus of (attempted) «domination and not hegemony».⁷¹ Alongside the power relations change, the erosion of the prerogatives that aligned the two countries in 1974 proved crucial to the process. The concurring interests that led to the ratification of the treaty in 1975 had completely lost its meaning by 1979, and was additionally influenced by the change of needs and circumstances experienced by both countries in the wake of the Iranian revolution.

The «monumental staircase»⁷² of escalation has been climbed by Iraq between 1979 and 1980 and led to a «change from incipient to full-scale crisis; change from non-violence to violence; and change from no/low violence to severe violence».⁷³ Furthermore, the formation under Saddam Hussein of a relatively new, undemocratic regime, contiguous to its rival, posed an additional condition to the outbreak of open hostilities.⁷⁴ The all-out war launched by Iraq against Iran in 1980 shows a change in the crisis-management pattern observable during the previous transition points of the dispute. According to Shaul Bakhash:

In the 1970s, the shah supported armed insurrection by the Kurds in Iraq and used Iranian forces to support the insurrection. But both sides understood that his aims were limited, and once the shah secured a satisfactory settlement of the Shatt issue, he abandoned the Kurds. In 1980, Saddam Hussein broke with this tradition of carefully managed crises, and for the first time in three centuries launched the two countries into all-out war.⁷⁵

A discussion of the war between Iraq and Iran lays beyond the scope of this paper, it is rather the arrival point of our analysis, as we attempted to explain the patterns that led to the war. The unprecedented decision of waging war was mostly fueled by the aforementioned Iranian internal weakness and by Saddam Hussein's intention of exploiting those weaknesses. By strongly appealing to several narratives, such as the nationalist struggle for the “stolen land” of Hūzestān, the Arab ethno-national solidarity against the Persians and the re-acquired diplomatic relations with the United States, Saddam Hussein felt not only that the *reconquista* of the sovereignty over the Šatṭ al-‘Arab and Hūzestān regions was feasible, but also that it could lead to regime change in Iran, top-

⁷¹ Menga, “Reconceptualizing Hegemony”, *op. cit.*, 407.

⁷² Zartman, “Structures of Escalation and Negotiation”, *op. cit.*, 167.

⁷³ Brecher, Michael. 1996. “Crisis Escalation. Model and Findings”, *International Political Science Review / Revue Internationale de Science Politique* 17(2). 215-230. P. 215.

⁷⁴ Bremer, Stuart A. 1982. “The Contagiousness of Coercion. The Spread of Serious International Disputes, 1900-1976”, *International Interactions* 9(1). 29-55; Brecher, “Crisis Escalation”, *op. cit.*, 227-228.

⁷⁵ Bakhash, “The Troubled Relationship”, *op. cit.*, 22.

pling the Ayatollah Khomeini's government.⁷⁶

6 - Conclusion

Throughout their long-standing dispute, neither Iran nor Iraq has been able to gain complete sovereignty over the Šatṭ al-‘Arab. At the beginning of the 20th century, the river reflected the rivalry between the neighboring Ottoman and Persian Empires. The conflict then evolved as Iran and Iraq emerged as nation states and transformed alongside the internal political changes of those two countries. As Jasim M. Abdulghani points out, the watercourse is «the barometer reflecting the vicissitudes and political temperature in Iraqi-Iranian relations».⁷⁷ It thus allows us to analyze the processes of escalation and de-escalation of the enduring conflict between the two countries, especially after the creation of modern nation states. The framework of analysis that we have proposed in this paper aims to develop an interdisciplinary approach to a matter which is typically addressed only in one of its main features and components. By applying complementary mediation and escalation theories to the historical context and to a quantitative delimitation of the events, we have attempted to provide an explanation of the reasons behind the inherent fragility and unsustainability of the agreements reached to govern the Iranian-Iraqi relations over the Šatṭ al-‘Arab. Similar to Abulghani's barometer, the BAR Scale has proven particularly effective in quantifying the conflictuality of historical events and constructing a “ladder” of escalation and de-escalation.

However, the scale alone does not offer a sufficient explanation of the nature and reasons behind the scenario to which mediation and hydro-hegemony theories have been applied successfully. In his Circular Hydro-Hegemony Framework, Menga states that to reach a hegemonic role over the management of a watercourse or a basin, it is essential that a political actor display the three dimensions of power: material, bargaining, and ideational. The latter dimension is of particular importance, considering the relevance of the *perception* of the hegemony in order for the hegemonized to consent to a given system or structure. However, as we can note from our findings, both Iranian and Iraqi attitudes failed to display such discursive soft power necessary for «the success of a basin riparian in imposing a discourse, preserving its interests and impeding changes to a convenient status-quo»,⁷⁸ resorting instead to their material and coercive capacities. Within this framework, and in the considered timespan, Iran displayed a strategy that in its context brought about a better pay-off between 1969 and 1974. In this case,

⁷⁶ *Ibid.*, 21-22.

⁷⁷ Jasim M. Abdulghani. 2011. *Iraq and Iran: The Years of Crisis*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 200.

⁷⁸ Menga, “Reconceptualizing Hegemony”, *op. cit.*, 411.

Iran's bargaining power was successfully derived from the leveraging of its material power in the dispute over the north- ern border provinces. The assertion of the *thalweg* line principle, sustained by the International Water Law principles, at the expense of Iraq's full sovereignty not only gave a more equitable role to both parties, but also ignited a prolific «new period of 'entente' in Iran-Iraq relations»,⁷⁹ in which six treaties were signed, «covering trade and cultural relations; freedom of movement by Iranians in visiting Shiite holy places in Iraq; agriculture and fishing; railway systems linkages; and coordination of activities concerning the movement of 'subversive elements'».⁸⁰ This expansion of the issues dealt with in the agreements beyond mere border demarcation appeared to be paving the way for better and more enhanced cooperation. According to the BAR Scale, this is the highest peak in the international partnership reached by the two countries on the matter of borders, and especially in regards to case of the Šaṭṭ al-'Arab. The establishment of «programs aimed to raise the quality of life» and of a «joint military command or alliance» are clear features of a +6 score, considered as "durable peace". However, as demonstrated, the 1975 treaty did not lay an adequate basis for a durable and stable agreement. Iraq's quick reaction to the Iranian revolution, following Saddam Hussein's latent desire of imposing complete sovereignty over the river and other disputed territories, demonstrated that even though promising, the agreement did not resolve the underlying issues.

To conclude, this analysis identifies three main challenges yet to be addressed in order to reach a strong and sustainable agreement between Iran and Iraq in their dispute on the Šaṭṭ al-'Arab. The first one is of a political nature and relates to the continuous changes in leadership and regime of the countries, which have hindered the development of a shared cooperation path. The impact of these changes is reflected not only in the position of the rivals towards the dispute but also – and especially – in the definition of their basic needs, affecting their national interests and interests and their interational positioning. This context influences the second challenge we identify, which is operational: the impossibility of one actor to emerge as a hegemon. Due to the lack of ideational and discursive power displayed by both states, the possibility of enhancing the level of cooperation and averting a relapse into conflict is limited. The last challenge appears to be structural. Namely, that the dispute has historically only been partially addressed by the parties involved, overlooking its interconnection, ignoring its interconnection to the other national and international issues faced by both Iran and Iraq. Often, the official decisions adopted in the treaties have soon been disregarded by the states' practices, increasing both the complexity of the issue and the mistrust between the contenders.

⁷⁹ Cusimano, "Analysis of Iran-Iraq Bilateral Border Treaties", *op. cit.*, 103.

⁸⁰ Amin, "The Iran-Iraq War", *op. cit.*, 202.

ANNEX 1 - Major events in the Šaṭṭ al-‘Arab dispute (1620-1965)

Event	Date	BAR Scale	Description
Ottoman-Safavid war	1623	-7	Formal declaration of war
Treaty of Zuhab (şuhħ, truce under Islamic principles - duration of 10 years)	1639	+2	Official verbal support of goals, values, or regime, resuming broken diplomatic or other relations
Treaty of Kurda	1746	+2	Official verbal support of goals, values, or regime, resuming broken diplomatic or other relations
Ottoman-Persian war	1821	-7	Formal declaration of war
Treaty of Erzurum I	1823	+6	International Freshwater Treaty, major strategic alliance
Persia backs Kurdish rebel-lion in northeast Iraq	1824	-4	Political-military hostile actions
Ottoman troops attack Muhammara on Šaṭṭ al-‘Arab	1837	-5	Small scale military acts
Treaty of Erzurum II	1847	+6	International Freshwater Treaty, major strategic alliance
Provisional Arrangement between Persia and Turkey for Frontier Delimitation	1869	+3	Cultural or scientific agreement or support (non-strategic)
Tehran Protocol	1911	+3	Cultural or scientific agreement or support (non-strategic)
Constantinople Protocol	1913	+3	Cultural or scientific agreement or support (non-strategic)

Delimitation Commission Agreement	1914	+3	Cultural or scientific agreement or support (non-strategic)
Iraq complains to the League of Nations	1934	-2	Strong verbal expressions displaying hostility in interaction
Boundary Treaty between the Kingdom of Iraq and the Empire of Iran	1937	+6	International Freshwater Treaty, major strategic alliance
Abadan crisis	1951	-4	Political-military hostile actions
Iran calls for a redrawing of the border along the Šatṭ al-‘Arab following the <i>thalweg</i> principle	1959	-2	Strong verbal expressions displaying hostility in interaction
Iraq stops to pilot Iranian ships to the port of Abadan	1961	-3	Diplomatic-economic hostile actions

ANNEX 2 - Graph representation of the major events in the Šaṭṭ al-‘Arab dispute (1620-1965)

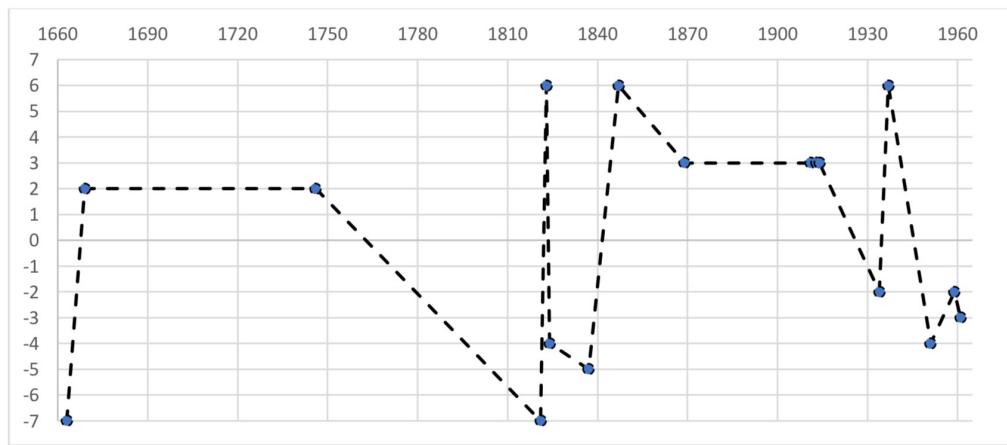


Figure 2 - Šaṭṭ al-‘Arab dispute on the BAR Scale (1620-1965)

State Legitimacy in Saudi Arabia after 2011. Between Debate and Repression of Dissent

Laura Morreale

Università degli Studi di Perugia

laura.morreale@studenti.unipg.it

ABSTRACT

The Saudi state is often regarded as a theocracy, as its Basic Law declares the Quran and the Sunna to be the Constitution (Article 1) and claims to apply the sharia (Articles 23, 48, 55). However, the official Saudi juridical interpretation, as well as its political system, are not generally acknowledged as closer to the precepts of Islam than other Muslim traditions. This paper explores how the religious legitimacy of Saudi Arabia has been in fact highly disputed not only from the outside, but within the public opinion of the country itself. In particular, the present article examines relevant texts and speeches that appeared after the 2011 popular upheavals in the Arab world, which led many Saudi thinkers to reflect on their State structure and its legitimacy. The discourse over governance, political authority and participation has evolved in multiple ways since then, by reframing traditional concepts such as *fitna*, *hurūg* and *kufr*, and by relating religious doctrine with contemporary issues such as democracy, secularism, revolution, human rights, and terrorism. In analyzing the diversity in religious-political interpretation, the paper contributes to the understanding of the complex relationship between Salafism and Islamism in the contemporary Saudi space.

KEYWORDS

Saudi Arabia / sharia / politics / Islamism / Salafism

1 - Introduction

Accounts on the relationship between religion and politics in the Islamic world are quite common in academic and informative writings. However, this topic is often subject to simplifications, which depict politics in Islamic countries as subordinate to the immutable imperatives of religion, failing to understand how in fact religion is used as a tool for exerting power. The case of Saudi Arabia is, in this sense, particularly significant. Considering the pervasive references to religion in most aspects of public life, the country has been generally regarded as a theocracy, where political power derives its legitimacy from religion. The Saudi Basic Law (1412H/1992) seems to enforce this perception, as it declares the Quran and the Sunna to be the Constitution (Article 1), affirming the strict correlation between governance and application of the sharia

(Articles 23, 48, 55).¹ Nevertheless, the attempt of the regime to legitimate its authority through religious language² has proved to be a double-edged sword: most critical voices have challenged its claimed monopoly over the correct interpretation and application of Islamic precepts. Debates on the true interpretation of the Scriptures, other traditional sources, and their relation to political power have emerged in several moments of Saudi history, in what has been aptly defined as «the struggle over divine politics».³

Moving from these assumptions, this paper will explore the ongoing evolutions and contradictions expressed by contemporary Saudi public opinion, which discusses the legitimacy of the country's political system through religious language. As we have pointed out, this debate is not new to Saudi Arabia, but it has experienced a renewed relevance since the 2011 upheavals in the Arab world. Although massive protests interested Saudi Arabia only marginally (except for the Eastern, predominantly Shiite region of the country),⁴ events in other countries have indirectly affected political balances inside the kingdom. Some observers have described the link between the regional political turmoil and the increased interest in political themes. In particular, this paper will consider the recent religious-political debate on the Saudi State itself. Since 2011, this debate has continued to be influenced by subsequent internal and regional events. The former include the change in leadership – with the death of king 'Abdullāh in 2015 and the replacement as crown prince of prince Muḥammad bin Nāyyif with king Salman's son, Muḥammad bin Salmān, in 2017. At the same time, the promulgation of a new law on counterterrorism in 2014, subsequently amended in 2017,⁵ has offered the authorities a renewed legal framework to target dissent. Among the regional events, it is noteworthy to mention the evolution in international alliances and rivalries, marked

¹ For an English official version of the Saudi Basic Law, see: *Basic Law of Governance*. Royal Decree No. A/90, 27 Ša'bān 1412H/2 March 1992. Last accessed 21/03/21. <https://www.saudiem-bassy.net/basic-law-governance>.

² According to Saudi historian Madawi al-Rasheed, the Āl Sa'ūd dynasty has traditionally found in the asserted defence of Islamic values as articulated in the Wahhabi doctrine the main narrative to justify its claim to power, as it lacked historical and territorial sources of legitimacy over most areas of the Arabian Peninsula. See Al-Rasheed, Madawi. 2010. *A History of Saudi Arabia*. New York: Cambridge University Press.

³ al-Rasheed, Madawi. 2015. *Muted Modernists. The Struggle over Divine Politics in Saudi Arabia*. New York: Oxford University Press.

⁴ Although the Saudi Shiite tradition has produced interesting reflections on the Saudi political context, the public religious-political discourse considered in this paper will be focused mainly on the dominant Sunni tradition. For a detailed analysis on the Saudi Shiite question across history, comprehensive of an account of the 2011 protests, see Matthiesen, Toby. 2014. *The Other Saudis. Shiism, Dissent and Sectarianism*. New York: Cambridge University Press.

⁵ For the current version of the law, see *Nizām mukāfahat ḡarā'im al-irhāb wa tamwīl-hi*. Royal Decree No. M/21, 12 Šafar 1439H/2 November 2017. Last accessed 26/03/21. <https://laws.boe.gov.sa/BoeLaws/Laws/LawDetails/57694209-3eed-46c7-a5d8-a9ed012761d4/1>.

by converging interests with the UAE and ‘Abd al-Fattāḥ al-Sīsī’s regime in Egypt, and tensions with other regional players such as Iran, Turkey, and Qatar.

Drawing on contemporary Saudi texts on the topic, the study analyzes the major features of the competing discourses on the legitimacy of governance related to the defence, respect, and implementation of Islamic principles. The term “discourses” refers not only to the material existence of texts dealing with the issue considered, but also to the way they represent political reality and social relations. In this sense, the religious-political discourses here examined are not merely different opinions expressed individually by scholars, intellectuals, activists or journalists. They are in fact narratives which engage with diverging systems of meaning and ultimately affirm a particular truth. Assessing how these narratives interact in the discussion of power will allow us to make some considerations on recent changes in the relationship of scholars and preachers with the State, and the reasons behind this.

The recent developments in the debate on State legitimacy challenge the traditional academic understanding of religious trends in Saudi Arabia. The pioneering work of Wiktorowicz,⁶ which distinguished between purist, political, and jihadi Salafism is largely based on an evaluation of the Saudi context of the ‘90s. Many authors have then revisited his categorization in order to describe the nuances and the changing trends more accurately.⁷ Despite efforts to take such features into account, the categorization inevitably presents some limits and is in constant need of revision. Significantly, recent research on religious politics and movements has increasingly focused on the analysis of the peculiarities of a specific context, being increasingly aware of the partiality of rigid categorizations when representing current changes and fluid identities.⁸ So far, this approach has been applied to contexts more overtly invested by political changes, but it may offer a better understanding of the Saudi case as well. Describing the salient trends of the contemporary debate on State legitimacy, this study contributes to the understanding of Salafism and Islamism in the country, giving an account of their complexity, which makes it difficult to establish exact boundaries between and within these macro-categories.

As for its structure, the paper will focus on the main themes around which the discourses have developed. Paragraph 2 will introduce the question of the role of sha-

⁶ Wiktorowicz, Quintan. 2006. “Anatomy of the Salafi Movement”, *Studies in Conflict & Terrorism* 29(3). 207–239.

⁷ See Wagemakers, Joas. 2020. “Salafism. Generalisation, Conceptualisation and Categorisation”, Ranstorp, Magnus (ed.), *Contextualising Salafism and Jihadi-Salafism*. Copenhagen: Nationalt Center for Forebyggelse af Ekstremisme. 21–36.

⁸ Recent works on Salafism or Islamism organised in chapters focusing on different aspects or contexts testify of this awareness. Just to mention some: Cavatorta, Francesco, & Merone, Fabio (eds.). 2017. *Salafism After the Arab Awakening*. London: Hurst & Company. Burgat, Francois. 2016. *Comprendre l’islam politique*. Paris: La Découverte.

ria in the country and its perception from different religious actors. Paragraph 3 will present the views on State legitimacy and its relationship to secularism as expressed by conservative Islamists, who are doctrinally close to the Salafi official tradition but have been recently targeted as extremists because of their criticism towards the State. The response of the establishment ‘*ulamā*’ will be assessed in Paragraph 4, that will present the main arguments against opposition, but also the emerging of innovative features in institutional Saudi Islam that respond to the changing needs of the State. Paragraph 5 will discuss quests for participation in public affairs and condemnation of political oppression from the authorities by Islamist reformists. The article will rely on written books and articles, as well as oral speeches, as primary sources. More informal forms of expression, such as online news articles, TV programs, and interviews, will also be mentioned, considering their wide diffusion and consequent impact in fueling the debate.

2 - State legitimacy and compliance with sharia

Reflections on State legitimacy from a religious perspective have moved – more or less directly – from the following question: can Saudi Arabia be considered a country that respects the Islamic Law? Inevitably linked to the peculiar situation of the Saudi legislative and judicial system,⁹ this question extends in practice to all the State policies and acts, which are judged from the standpoint of the interpretation of the sacred texts.

Renowned Salafi ‘*ulamā*’ such as ibn Bāz, al-‘Uṭaymīn and al-Albānī¹⁰ have established the mainstream terms of the discourse as we know it today. Responding to doubts on the possibility of acting against a government because of its supposed rejec-

⁹ The Saudi authorities have traditionally been reluctant to systematize a legislative code: in a State that bases its legitimacy on the claim of continuity with the Islamic legal tradition, an overall reform of the legal system is certainly problematic. For a long time, Islamic law as applied by sharia courts has continued to be the general law; in parallel, separate juridical institutions applied administrative legislation on issues not specifically regulated by sharia. A reform of the judiciary, which divided the courts on the basis of their fields of law (general, penal, labor, commercial, family), was promoted under king ‘Abd Allāh with the Royal Decree No. M/78, 19 Ramaḍān 1428H/1 October 2007. For an account of the Saudi national law, see Van Ejik, Esther. 2010. “Sharia and National Law in Saudi Arabia”, Otto, Jan Michiel (ed.), *Sharia Incorporated. A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*. Leiden: Leiden University Press. 139-180.

¹⁰ Although not Saudi, *šayh* al-Albānī had a huge influence on Saudi religious milieu, and on global Salafism in general. His legacy is mostly linked to his method of *ḥadīt* validation, and to the concepts of *taṣfiya* (purification of the creed) and *tarbiya* (education) in pursuing the ideal model of the first Muslim generations. For al-Albānī, *al-taṣfiya wa-l-tarbiya* are the only actions a Muslim should consider for obtaining a bottom-up change in society: he excludes the legitimacy of both peaceful and violent manifestations of political dissent. For his position on the issue, followed by comments and *fatāwā* of both Ibn Bāz and al-‘Uṭaymīn, see Abū Lūz, Abū Anas (ed.). 1417H/1996. *Fitnat al-takfir wa-l-hukm bi-ǵayr mā anzala Allāh*, Riyadh: Dār al-waṭan li-l-naṣr.

tion of the Islamic tradition, these ‘*ulamā*’ have focused mainly on proposing a detailed interpretation of Quranic verses and hadith related to the concept of disbelief (*kufr*), while also suggesting prudence in applying them, especially when referring to an authority, because this may lead to dangerous social disorder (*fitna*).¹¹ Obedience to the ruler, which can only be withdrawn if the authority «forbids what God has permitted and permits what God has forbidden» (*tahrīm mā aḥalla Allāh wa-tahlīl mā ḥarrama Allāh*), is another common feature of their production.¹² Their positions have circulated particularly since the ‘90s, after some well-known episodes of internal unrest linked to the Gulf War, when a popular movement known as *Ṣaḥwa* (“Awakening”) manifested its discontent towards State policies deemed contrary to religious principles.¹³ Doctrinally speaking, most arguments on the relationship between sharia and national law that have emerged since that time within the Saudi Salafi context agree on one, fundamental point: the State should preserve Islamic values by governing in compliance with the sacred law. However, establishing whether Saudi Arabia and its policies respect this rule remains a matter of interpretation.

As this study will show, conservative scholars – both critical and supportive of the government – continue to consider the legislative question, and more generally the preservation of traditional religious values in the public space, as the core of the discourse over the legitimacy of the State. At the same time, discourses which reframe the topic of Islamic law in relation to other priorities, such as political reform and accountability of the authorities, have emerged.

Arguably, contemporary approaches critical of the government reflect the twofold legacy of political Islam derived from the Saudi *Ṣaḥwa*: some thinkers base their arguments on the defense of Islamic tradition and condemnation of secularism (*‘ilmāniyya*). In contrast, others have been inspired by demands for civil and political rights, whose denial is considered contrary to the true message of Islam.¹⁴ Faced with this increased

¹¹ The word *fitna* appears several times in the Quran, with different meanings: temptation, oppression, sedition. The term has often been used with a negative meaning in reference to conflicts, riots, social unrest.

¹² Whereas al-Albānī believes that it is not possible to affirm that the ruler has abandoned Islam only from his actions, without an explicit declaration of apostasy from him, many Saudi ‘*ulamā*’ consider the hypothesis of judging the faith of a ruler within the concept of *tahrīm mā aḥalla Allāh wa-tahlīl mā ḥarrama Allāh*, already expressed by Ibn ‘Abd al-Wahhāb in his *Kitāb al-tawhīd*. See al-Rūmī, ‘Abd al-Azīz b. Zayd, Biltāqī, Muḥammad, & Haḡāb, Sayyid (eds.). 1978. *Mu’allafat al-ṣayḥ al-imām Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb*. Riyāḍ: Čāmi‘at al-imām Muḥammad b. Sa‘ūd. 102-103.

¹³ For a detailed analysis of this historical period, see Lacroix, Stéphane. 2011. *Awakening Islam. The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*. Cambridge: Harvard University Press.

¹⁴ The ‘91 *Ṣaḥwa* “Letter of Demands” addressed to King Fahd expresses both these issues of concern. For a translation of the document see Lacroix, *Awakening Islam, op. cit.*, 179-181.

complexity, the category of Saudi political Islam appears today more heterogeneous than in the past. Nonetheless, the response of the government and religious institutions has tried to reduce dissent to an indistinct, un-Islamic front. This response has involved accusations of undermining national security and social order, and of being linked to foreign political forces – particularly the Muslim Brotherhood. This counter-discourse has been accompanied by a wave of repression, with arrests and harsh sentences on critical thinkers and activists in recent years.

3 - Warning against secularism: conservative Islamist-Salafi criticism

Of the four petitions that circulated in 2011 calling for change in Saudi Arabia, only one was focused on the demand of complying more strictly with the sharia law.¹⁵ According to its promoters, national issues such as corruption and unemployment are linked to an excessive influence of secularists on the government, which undermines traditional good governance by importing alien values. Therefore, the petition recalled the ancient pact between the two “imams”, the religious preacher Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb and the political leader Muḥammad Ibn Sa‘ūd, as the foundation of the Saudi kingdom and its strength.¹⁶ Even though the petition presents itself as a *naṣīḥa*, a non-binding religious advice, the publication of the petition was controversial. Giving *naṣīḥa* in a public statement is blamed by scholars of national religious institutions, who consider this Islamic legal institute to be due only in the private sphere, in order to avoid social unrest.¹⁷ The demands expressed in the petition represent a politicized Salafism, quite traditionalist in its references, which does not necessarily oppose the government, but has recently expressed discontent with its policies. Politicized Salafist representatives distinguish themselves from the “official” Salafi school, which participate in national religious institutions and unconditionally defend the government (a position usually labelled by academic literature as “quietism”). Instead, they present their position as an “independent” Salafism, engaged in dialogue with society and advocating its needs.¹⁸ Their discourse on governance and its compliance with the sharia law has traditionally focused on the extent to which a State introduces in its legislation practices deemed as non-Islamic, and the reasons behind this decision.¹⁹ Therefore, this approach is not

¹⁵ al-Rasheed, *Muted Modernists*, *op cit.*, 37-38.

¹⁶ On the foundation of the Saudi kingdom, see Commins, David. 2006. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: I.B. Tauris.

¹⁷ Vogel, Frank. 2000. *Islamic Law and Legal System. Studies of Saudi Arabia*. Leiden/Boston: Brill. 209.

¹⁸ Al-Sulūmī, Muḥammad b. ‘Abd Allāh. 1432H/2011. *Al-wahda al-wataniyya fī al-sa‘ūdiyya bayn al-ḥiṭābayn al-salafī wa-l-librālī*. Al-Moslim (online). <https://almoslim.net/documents/book34.pdf>.

¹⁹ For example, see al-Mahmūd, ‘Abd al-Rahmān. 1433H/2011. *Al-hukm bi-ǵayr mā anzala*

inherently critical of the Saudi government, which is deemed more respectful of Islam than other governments in Muslim countries. However, it implies a certain attention to the political choices of the authorities, who can become the target of *naṣīḥa* if they are perceived to go astray from the correct application of the sharia.

In recent years, this approach has been adopted by representatives of the more conservative trend derived from the *Ṣaḥwa*. In the aftermath of the 2011 uprisings, while supporting in general the quest for regime change pursued by Islamist political forces in foreign countries governed by “secular” regimes, most Islamist-Salafi scholars agreed with institutional ‘*ulamā*’ on the unnecessary nature of revolts in Saudi Arabia.²⁰ The country was regarded as a virtuous exception in the region, for its overall endorsement of Islamic principles. For this reason, many conservative *Ṣaḥwa* scholars blamed demands for a broader political participation in the country as divisive and, to some extent, contrary to the Quran and the Sunna. According to them, the only legitimate action was to remind the political authorities of the importance of complying with the sharia.²¹ During the subsequent years, however, the relationship of such scholars with the government has been deteriorating. As the 2011 events prompted a growing interest in secularist and liberal influence on Muslim societies,²² some scholars started to condemn the strengthening of secularism in Saudi Arabia explicitly. Arguably, this happened because their political views had come short with the image Saudi Arabia has been trying to build lately, internally and internationally. As a result, the recent State-led socio-political reformism has not been welcomed by some scholars and preachers,

Allāh: ahwālu-hu wa-aḥkāmu-hu. Riyāḍ: Dār Ṭayyiba li-l-našr wa-l-tawzī‘.

²⁰ For a general overview on the perception of 2011 regional events in Saudi Arabia, see Lacroix, Stéphane. 2014. *Saudi Islamists and the Arab Spring*. Kuwait: Programme on Development, Governance and Globalisation in the Gulf States.

²¹ For example, prominent conservative Islamist figures such as Nāṣir al-‘Umār criticized the participation of Saudi Islamist reformists to the “Reinassance Forum” (*multaqā al-nahḍa*, which should have taken place in Kuwait in 1433H/2012), asserting that it would have fuelled division and departed from a correct interpretation of the Scriptures. See “al-Kuwayt tulḡī multaqā al-nahḍa ba‘da istinkār ‘ulamā’ sa‘ūdiyyīn la-hu”. Laha. Last accessed 06/04/21. <https://www.laha-online.com/articles/view/40434.htm>. Condemnation of the event with similar arguments came also from institutional ‘*ulamā*’ such as the Great Mufti: “Muftī al-mamlaka. Multaqā “al-nahḍa” ġiśš wa ḥidā‘ li-l-umma wa-l-sabāb”. Tawāṣul. Last accessed 06/04/21. <https://twasul.info/9575>. According to Saudi Shiite thinker Tawfiq al-Sayf, the condemnation from conservative Islamist-Salafi scholars to Islamist reformism hides behind religious concerns the suspicion against movements that transcend their circles of socio-political influence: al-Ṣayf, Tawfiq. “Salafī siyāsī wa šī‘ī ḥadāṭī. Ta‘qib ‘alā maqālat al-ustād Muḥannā al-Hubayyil”. Al-Maqāl. 23/03/12. Last accessed 11/04/21. <https://www.almqaal.com/?p=2160>.

²² Some examples are: al-Ṭarīfī, ‘Abd al-‘Azīz. 1432H/2011. *al-‘Aqlīyya al-librāliyya fī rasf al-‘aql wa-wasf al-naql*. Alexandria: Dār al-Ḥiğāz li-l-našr wa-l-tawzī‘. 74-76; al-‘Umār, Nāṣir. 1434H/2013. *Ġadal al-dīmūqrāṭiyya wa-l-mušāraka al-siyāsiyya*. Riyāḍ: Maktabat al-malik Fahd al-waṭaniyya. 16 ff; al-Sulūmī, *Al-wahda al-wataniyya fī l-sa‘ūdiyya*, op. cit..

for it has been perceived as a secularization effort that marginalizes the role of religion in the public sphere. Moreover, the endorsement of a foreign policy that opposes Islamist governments and parties, which became more explicit after the support granted to the Egyptian coup in 2013, has been highly contested by Islamist sympathizers.²³

Due to their growing criticism, *Sahwa* scholars who had reconciled with the State in the previous decade have been arrested during the last years. The same has happened as well to younger, popular preachers calling for a stricter compliance with the sharia. According to them, secular and liberal influence on the political authorities could spread un-Islamic practices, determining a progressive relegation of religion to the private domain. Moreover, laws and policies ignoring issues of Islamic justice are seen as the roots of recent national problems such as corruption, youth unemployment, lack of services, and social protection policies. A similar view is extensively expressed, for example, in a 2018 book by Safar al-Hawālī, one of the leading figures of the ‘90s’ *Sahwa*.²⁴ According to al-Hawālī, funds destined for leisure activities by the national program *Saudi Vision 2030* – the symbol of the socio-economic reformism endorsed by the kingdom – represent a waste of money. Instead, the funds should be spent in «preparing for jihad, eliminating unemployment» and building infrastructures such as schools, hospitals, and public housing.²⁵ In addition, the rulers’ current disregard for religious duties and issues of social justice from the rulers has led to hostility towards those scholars who draw the attention of the public to these topics. This neglect is the consequence of a «transition from not-religious secularism to secularism combating religion», which has recently increased its influence on the authorities.²⁶ Al-Hawālī dedicates an entire section of his book to a *naṣīḥa* to the royal family,²⁷ meant as a reproof not of their pri-

²³ On the discontent towards the Egyptian case, see al-Rasheed, *Muted Modernists*, *op. cit.*, 38-39.

²⁴ The book was released in an online preliminary version, which allegedly caused the author’s arrest in July 2018. See al-Hawālī, Safar b. ‘Abd al-Rahmān. 1439H/2018. *al-Muslimūn wa-l-haḍāra al-ğarbiyya*. Preliminary Edition, s.l.: s.n.

²⁵ *Ibid.*, 9.

²⁶ *Ibid.*, 9.

²⁷ The arrest of Islamist-Salafi scholars who express disagreement with national policies is often depicted by supportive media as the consequence of their *naṣīḥa*. For example, a similar position emerges from articles and tv services of Al Jazeera on the arrest of famous preachers. See Fatūḥ, Muhammad. “Salafī lam yuḥibba-hu ibn Salmān: limādā ya‘taqilūna al-Tarīfi”. Al-Jazeera, 10/11/2019. Last accessed 20/05/21. <https://bit.ly/3FPAjeI>; “al-Suluṭāt al-sa‘ūdiyya ta‘taqilu al-ṣayḥ ‘Abd al-Rahmān al-Māhmūd bi-sabab muqṭa‘ fidū‘”. Al-Jazeera Channel. Last accessed 20/05/21. shorturl.at/fFIM4. National media, conversely, reverse this perspective, defending the idea that spreading criticism towards the government is a divisive, un-Islamic act that undermines national security. For this reason, discourses supportive of the government constantly refer to the proximity of critical scholars to jihadist terrorism and to the negative influence of non-Salafi movements, especially the Muslim Brotherhood, which has been labelled as a terrorist organization by the Saudi government and, more recently, by the Council of Senior Scholars.

vate behavior, but of the acts of public governance that have deviated from religion.²⁸ The author argues that many of the Āl Sa‘ūd behave in good faith, but they are being deceived by secularists who advise them to abandon the tradition.²⁹ For al-Hawālī and like-minded scholars and preachers, disregarding the revealed message in the public domain leads to the decay and weakness of the nation. In compliance with the principle of *al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahī ‘an al-munkar* (“commanding right and forbidding wrong”),³⁰ it is a duty of the ‘ulamā’ as knowledgeable people to address the mistakes of political authorities: silence over them may amount to complicity, possibly leading to divine punishment.

4 - Saudi Arabia as the perfect Islamic model: a Wahhabi-Salafi nationalism?

Challenged with doubts expressed by several influential scholars on the Saudi religious legitimacy, the ‘ulamā’ of the institutional establishment promote instead a discourse in which the Saudi kingdom represents the best example of a country complying with the sharia. The respect of Islamic principles is considered evident and undeniable in all the main aspects of public life. Management of the pilgrimage, internal security efforts, support to disadvantaged Muslims in other countries were among the actions praised as signs of Saudi Arabia’s complete implementation of Islam, in a recent speech held by the Grand Mufti ‘Abd al-‘Azīz Āl al-Šayḥ at the Mohammad bin Saud Islamic University.³¹ Therefore, claims that the Saudi authorities are deviating from the revelation do not possess any real basis in the view of these scholars. The refusal of critical positions has continued to be motivated by two main arguments, which had entered the mainstream language during the past decades:

This narrative is present in liberal media such as Arab News (see its series “Preachers of Hate” in which famous *Šāhwa* scholars such as al-‘Umār, al-Hawālī and al-Qarnī figure as backward and dangerous thinkers. “Preachers of Hate: Arab News Launches Series to Expose Hate-Mongers from all Religions”. Arab News, 25/03/2019. Last accessed 10/04/21. <https://bit.ly/3JarUEL>), and in religiously-connotated blogs and news channels (some examples in English: <http://www.islamagainstextremism.com/>, <http://www.takfiris.com/takfir/>). Although in different ways and languages, they equally emphasize the effort of the State and its official creed to fight extremism.

²⁸ al-Hawālī, *al-Muslimūn wa-l-hadāra al-ğarbiyya*, *op.cit.*, 2733-2735.

²⁹ *Ibid.*, 2743.

³⁰ On the principle and its role, among others, in Salafi tradition, see Cook, Michael. 2004. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

³¹ “Samāḥat muftī ‘āmm al-mamlaka al-ṣayḥ ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd Allāh Āl al-Šayḥ. Ğuhūd al-mamlaka al-ħaṭṭa fī muħārabat fikr al-ġulūw wa-l-inħirāf wa-l-taṭarruf yu’akkidu ‘alà mā tatawħħha-hu min nahgħ al-i‘tidāl wa-l-wasaṭiyya”. 1442H/2021. Last accessed 04/04/21. <https://imamu.edu.sa/NewsConferenceEfforts/Pages/news-20-7-1442-54.aspx>

the warning against *fitna* and partisanship (*hizbiyya*) which cause division inside the Islamic community (*umma*), and the labelling of open criticism as *hurūg*³² and unlawful declaration of disbelief (*takfir*) against a legitimate ruler.

Interestingly, in the last decade a narrative focused on the unique position of Saudi Arabia among the other Muslim countries has been strengthening. In numerous speeches, *shayh* Ṣalīḥ al-Fawzān, a prominent member of the Council of Senior Scholars, claims for the Saudi kingdom this special role. While the society was characterized by ignorance and poverty before the spread of the Wahhabi reformism, the defense and propagation of religion from political authorities has distinguished Saudi Arabia from other Muslim countries.³³ Historical works also present this narrative of Saudi history and its role in the Islamic world, locating the root of the kingdom's strength in its endorsement of Islamic law and refusal of un-Islamic ideologies.³⁴ Moreover, the Saudi rulers' compliance with the sharia has become intrinsically associated with moderation (*wasaṭiyya*) and with the fight against radicalism (*gulūww*), extremism (*taṭarruf*) and terrorism (*irhāb*).³⁵ These changes in the discourse supporting the *status quo* reflect the image that Saudi Arabia has struggled to display during the last decades. As a reaction to suspicions that the state-sponsored Wahhabi-Salafi doctrine is sectarian and associated to the ideologies of terrorist-jihadi movements, national religious and educational institutions have been emphasizing the moderate and universal character of Saudi Islam.³⁶ The celebration of Saudi *wasaṭiyya* and its pan-Islamic vocation seems complementary to the narrative of the Saudi specificity as the model of a modern Islamic state.

³² The term *hurūg* refers to the Kharijites, the faction that separated from ‘Ali’s supporters during the war against Mu‘awiya. Kharijites believed that un-Islamic conduct amounted to *kufr* (“misbelief”), allowing the punishment for apostasy against the transgressor. For an analysis of doctrinal arguments against disobedience, see Hassan, Muhammad Hanif. 2017. *Civil Disobedience in Islam. A Contemporary Debate*. Singapore: Palgrave Macmillan. 23 ff.

³³ Some examples are: *al-Šayh Ṣalīḥ al-Fawzān. Kayfa kānat al-Sa‘ūdiyya wa-kayfa aṣbahat? Wa-mā mas’ūliyyatunā?* YouTube. Last accessed 13/04/21. <https://www.youtube.com/watch?v=pWVd-jkfDU&list=PLteE3Z7sIibcUFtXyyRW29M2zknBBcVJH&index=15>. “Ğawāb al-ṣayh Ṣalīḥ al-Fawzān li-man yufaḍḍilu turkiyyā wa-hākima-hā ‘alā al-Sa‘ūdiyya wa-hukkāmi-hā”. 30/12/18. Last accessed 14/04/21. <https://www.youtube.com/watch?v=rxtPkv7DTw&list=PLteE3Z7sIibcUFtXyyRW29M2zknBBcVJH&index=16>.

³⁴ al-‘Aql, Nāṣir bin ‘Abd al-Karīm. 1432H/2011. *Islāmiyya lā wahhābiyya*. Riyād: Maktabat al-malik Fahd al-waṭaniyya. 264 ff.

³⁵ al-Madħali, Rabi‘ bin Hādī. 1437H/2016. *Ġazā Allāh ‘alā al-Mamlaka al-‘arabiyya al-sa‘ūdiyya. Al-Nahġ al-wādi‘*. Last accessed 04/12/21. <https://ar.alnahj.net/article/20>. Al-‘Umār, ‘Umār. “al-Dawla al-sa‘ūdiyya wasaṭiyya, fa-hiya kamā anna-hā tuḥāribu al-taṭarruf fa-hiya tuḥāribu al-inħilaf kamā qāla al-malik Salmān”. YouTube. Last accessed 18/04/21. <https://www.youtube.com/watch?v=cV819LZK-z4>.

³⁶ “Su‘al al-ṣayh Muḥammad bin Hādī al-Madħali ḥawla da‘wat al-imām Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb li-l-ṣayh al-wālid Ṣalīḥ al-Fawzān”. YouTube. Last accessed 30/04/21. <https://www.youtube.com/watch?v=JGO4c6MUgRE>; al-‘Aql, *Islāmiyya lā wahhābiyya, op. cit.*

It may be argued that for Salafi-Wahhabi scholars who support Saudi Arabia, the country has become the object of a religiously-connotated nationalism. This represents the partial overcoming of some traditional Salafi stances blaming political rhetoric and ideologies, including nationalism, as a form of polytheism (*širk*) and innovation (*bid'a*) derived from Western influence, with no basis in the Quran and the Sunna.³⁷ Nationalism is now presented as inherent to the Salafi-Wahhabi tradition, in virtue of the unique role of Saudi Arabia as an Islamic state among many secular countries. Words as homeland (*watan*) and State (*dawla*) appear with unprecedented frequency in sermons and speeches from Saudi religious scholars. Nonetheless, nationalism is not accepted indistinctly, but only as a recognition of Saudi exceptionalism. In this perspective, the pact between Ibn Sa‘ūd and Ibn ‘Abd al-Wahhāb becomes a blessed and celebrated event. From that moment onward, Saudi Arabia has held a governance in compliance with Quranic principles, where the public good is ensured by the collaboration between the rulers (*wulāt al-umūr*), who care about politics, and the ‘*ulamā’*, who preserve religious knowledge.³⁸ Thus, the Saudi political system does not need any change or reform: people in power are considered as rightfully entitled to it. Similarly, the elite in charge of advising the government (commonly identified as *ahl al-hall wa-l-‘aqd*),³⁹ which includes religious scholars, acts in the best interest of all the people, thanks to its greater knowledge and expertise. Underlining the legitimacy of the system, the institutional ‘*ulamā’* dismiss any claim for a broader political participation.

The legitimacy of the rulers assumes a divine and universal dimension in the works of Rabī‘ al-Madħalī and followers of his thought, which has become to be known as “Madkhalism” even outside the Saudi borders.⁴⁰ According to al-Madħalī, opposition to any ruler is forbidden in Islam, because power is assigned by God for reasons humanity cannot question. However, this position is highly controversial, and it is often seen as a doctrine instrumental to legitimate any form of power. Mainstream Wahhabi-Salafi

³⁷ Negative opinions about nationalism were expressed by Bin Bāz and the Permanent Committee for Research and *fatāwā*, while presided by Bin Bāz himself: Bin Bāz, ‘Abd al-‘Azīz. *Calling to Nationalism is a Call to Ignorance*. Fatāwā Islamiyya. 362. Last accessed 18/04/21. <http://www.fatwaislam.com/fis/index.cfm?scn=fd&ID=1114>. Permanent Committee. *Ruling Regarding Standing for National Anthems or Flags*. Fatāwā al-laġna al-dā’ima. Last accessed 18/04/21. <http://fatwaislam.com/fis/index.cfm?scn=fd&ID=1330>.

³⁸ See the response by al-Fawzān to a question from the public in a *fatwā* programme broadcasted by SBA: *Barnāmaġ fatāwā al-šayḥ Ṣalīḥ al-Fawzān*. 1441/04/01. 28/12/19. Last accessed 21/04/21. <https://www.youtube.com/watch?v=5qqWRqpaDDM>.

³⁹ Al-‘Assāf, Aḥmad. 1436H/2015. “Kull šay‘ ‘an ahl al-hall wa-l-‘aqd”. Al-Moslim. Last accessed 21/04/21. <https://almoslim.net/node/224567>.

⁴⁰ Madkhalism has become popular, at least to a certain extent, also in Libya during the last two decades: see Wehrey, Fredric. 2019. “Salafism and Libya’s State Collapse. The Case of the Madkhaliṣ”, Wehrey, Fredric, & Boukhars, Anouar (eds), *Salafism in the Maghreb. Politics, Piety, and Militancy*. Oxford: Oxford University Press. 107-181.

scholars do not usually share this doctrinal stance: they consider a regime that openly rejects Islam as in principle condemnable, even if they usually do not approve rebellion because it may be a vehicle for *fitna* and a danger for the collective interest of the community (*maṣlaḥa*). Although the debate on the possibility of assimilating Madkhaliism to Salafism is open,⁴¹ this doctrine – that has been labelled as «propagandist» –⁴² has surely become mainstream among Saudi institutional ‘*ulamā*’, at least when they refer to the Saudi context. This is the consequence of the abovementioned emphasis on its claimed exceptionalism, which has been functional for the monarchy to regain credibility after the legitimacy crisis in the ‘90s. Arguably, today Saudi institutional Islam appears more dependent than ever on State support to maintain its privileged role as the “official” Islam, in the face of growing competing narratives: this may explain the recent prominence acquired by the nationalistic, propagandistic approach which stresses the unique merits of the Saudi system. This prominence is coherent with the reforms promoted during the last decades that have strengthened the dependency of the ‘*ulamā*’ on the State.⁴³

5 - Political oppression as a violation of Islamic political principles

Some Saudi scholars and intellectuals have promoted a rather original interpretation of the relationship between politics and the sharia beyond traditional Salafi doctrinal positions. In their works, the sharia is conceived as a system of values aimed at collective good, including issues such as justice, freedom, accountability of the authorities, and citizens’ representation. These relatively new concepts are interpreted as inherent to Islamic values, which are incompatible with political oppression and abuses of power. In this perspective, the image of Saudi Arabia as an Islamic model becomes vulnerable to criticism. The positions that relate the issue of the compatibility of the sharia with the rights of the citizens and the duties of the authorities are not mainstream in the Saudi religious context. Indeed, they are considered too innovative by traditionalist Salafists, while they may be labelled as too conservative and bound to religion by liberals. No-

⁴¹ Some people blame the use of the term Madkhaliism as misleading because they consider al-Madkhali and his followers perfectly coherent with traditional Salafism: see for example Abu Khadeejah, Abdul-Wahid. “Ibn ‘Uthaymeen and Rabee‘ Al-Madkhali: Rift or Harmony?”. Abukhadeejah. 29/03/19. Last accessed 22/04/21. <https://www.abukhadeejah.com/ibn-uthaymeen-rabee-salafi/>. Others instead assert that Madkhaliism presents substantial departures from “pure” Salafism, distorting its message for preserving the *status quo*: see “al-Madħaliyya laysat salafiyya - al-šayħ Muṣṭafā al-Badrī”. YouTube. Last accessed 22/04/21. <https://www.youtube.com/watch?v=xI1t6Mj6hwA&t=456s>.

⁴² Wagemakers. “Salafism”, *op. cit.*

⁴³ Boucek, Christopher. 2010. “Saudi Fatwa Restrictions and the State-Clerical Relationship”. Carnegie Endowment for International Peace. Last accessed 22/05/21. <https://carnegieendowment.org/2010/10/27/saudi-fatwa-restrictions-and-state-clerical-relationship/6b81>.

netheless, their legacy is important and will certainly impact future political discourses in the country. The ideas of some authors have become well-known outside Saudi Arabia, especially after the arrest of their promoters and the subsequent attention of international human rights association and media for their stories. The abovementioned work of al-Rasheed accurately reconstructs this intellectual milieu, which she labels as Islamist modernism.⁴⁴ While her research considers several characteristics of this environment, we will focus on particular aspects relevant to our analysis that emerge from selected works of some Islamist-modernist thinkers. In particular, the discourse on the implementation of the sharia, its relation with representativeness, freedom and equality, and the preservation of Islamic principles in a contemporary context will be considered.

Indeed, the most famous Saudi religious scholar who developed modernist ideas in interpreting the connection between governance and Islam is Salmān al-‘Awda. A *Sahwa* veteran, he has developed an interest in the topic of a just government and the rulers-ruled relationship. However, he progressively moved away from traditional Salafi thought, with significant Islamist influences, to an eclectic reinterpretation of this tradition, which distinguishes his recent position from that of other well-known *Sahwa* scholars, such as the already-mentioned al-Hawālī and al-‘Umār. This is visible in his thoughts on the sharia and the duty of the government to respect it. While in the early ‘90s al-‘Awda praised the conservative character of Islamic Law, which resisted political changes over the centuries,⁴⁵ his more recent production emphasizes its adaptability to multiple contexts, maintaining at the same time the core universal values derived from the sacred texts. In his book *As’ilat al-tawra* (“The question of the revolution”), he addresses the topic of *al-siyāsa al-ṣarīyya* (“sharia-compliant politics”), affirming that it is misleading to completely overlap the concepts of sharia and politics, as the former does not regulate every aspect of the political life. Therefore, governing in compliance with sharia does not only mean applying those rules that are explicitly stated in the Quran and the Sunna, but also acting coherently with the moral principles derived from them. On the one hand, those who govern should ensure justice, security, accountability, benevolence, and representativeness; on the other hand, they must refrain from oppression, injustice, and despotism.⁴⁶ According to these values, the concept of *ahl al-hall wa-l-‘aqd* needs to be revisited: although it has no basis in the Quran or the Sunna, the concept has become popular through history to justify the restriction of political competences to an elite, that can adopt arbitrary decisions contrary to collective wellbeing,

⁴⁴ al-Rasheed, *Muted Modernists*, *op. cit.*

⁴⁵ Alshamsi, Mansoor Jassem. 2011. *Islam and Political Reform in Saudi Arabia. The Quest for Political Change and Reform*. Oxon: Routledge. 32.

⁴⁶ al-‘Awda, Salmān. 2012. *As’ilat al-tawra*. Bayrūt: Markaz Nimā’ li-l-buhūt wa-l-dirāsāt. 53-56.

without being held accountable.⁴⁷ For this reason, the right of the people to choose their representatives, which al-‘Awda identifies with the Islamic concept of *šūrā*, guarantees a better application of the sharia: it protects the people from despotism while preventing the rulers from abusing their power.⁴⁸ Consequently, the pledge of allegiance to the ruler (*bay‘a*), an Islamic institute often invoked by Saudi scholars to condemn opposition, should be preceded by the right of the people to choose their ruler. Even though *As’ilat al-tawra* presented itself as a reflection on post-revolutionary countries, it is easy to see criticism of the Saudi context in this work.⁴⁹

‘Ali al-‘Umrī,⁵⁰ a young preacher who had been an enthusiast supporter of the Arab revolutions, reflected on the topic of freedom in Islam in relation, among others, to the political field. Exploring the positions expressed by different contemporary thinkers – mostly Islamists – on whether the application of the sharia should be prioritized over the enjoyment of rights and liberties or *vice versa*, he affirms that the two dimensions are deeply interconnected.⁵¹ The refusal of an arbitrary rule is an inevitable consequence of this conception, which sees freedom as a core principle of religion: absolutism and the absence of an opposition are not deemed compatible with Islam. Rather, an Islamic politics should promote separation of powers and the right of the *umma* to appoint its representatives.⁵² Therefore, al-‘Umrī warns against the use of some expressions such as *šūrā* and *ahl al-hall wa-l-aqd* in contexts where people supposed to represent the national community are selected instead by the authority and do not have a real power to participate in political decisions.⁵³ The reference to Saudi Arabia, whose *mağlis al-šūrā* is not elected and has a merely consultative function, is evident. Furthermore, al-‘Umrī criticizes those instrumental interpretations of the Islamic texts that see the principle

⁴⁷ *Ibid.*, 83-84.

⁴⁸ *Ibid.*, 77.

⁴⁹ Unsurprisingly, the book was banished in Saudi Arabia and his author forced to close his popular website and limit his public appearances. In 2017, al-‘Awda was arrested, allegedly under several accuses such as incitement against the monarchy, stirring public discord (*fitna*), ties with the Muslim Brotherhood, and criticism towards the change in relationship with Qatar. According to the last news from Amnesty International, the public prosecutor asked for the death penalty, but the trial is still ongoing. See “Silence is King. Prisoners of conscience in the gulf”. Amnesty International. 02/02/21. Last accessed 26/05/21. <https://www.amnesty.org/en/latest/campaigns/2021/02/prisoners-of-conscience-in-the-gulf/>.

⁵⁰ Similar to al-‘Awda, al-‘Umrī has been detained since 2017 and is allegedly facing death penalty. Known for cultural programs before 2011, he then started debating political issues as well; his channel 4shbab had become very popular in recent years. See Fattūh, Muḥammad. 1440H/2019. “Min “for shabāb” ilà mišnaqa “Bin Salmān”. Li-māda yastahdifūna ‘Alī al-‘Umrī?”. Muntadā al-‘ulamā’. Last accessed 30/05/21. <https://bit.ly/3msNJFl>.

⁵¹ Al-‘Umrī, ‘Alī. 1435H/2014. *Āfāq al-hurriyya*. Čidda: Našr wa-tawzī‘ al-umma. 123-128.

⁵² *Ibid.*, 211-214.

⁵³ *Ibid.*, 215-216.

of obedience to the ruler as unquestionable. Some «jurists of the authorities» (*fuqahā' al-salāṭīn*), whether they act with good or bad intents, claim that the people should be patient in front of injustice and oppression.⁵⁴

Even before 2011, opinions on the importance of political representation in an Islamic system of governance have notably been expressed by well-known Saudi human rights defenders. For example, ‘Abd Allāh al-Hāmid, one of the founders of Saudi Civil and Political Rights Association (ACPRA) who died in detention in 2020,⁵⁵ was among the thinkers and activists who interpreted the Islamic message as incompatible with the absence of political representation and freedoms. He believed that «the core of the political creed in Islam is that the *umma* [community], as the custodian of the sharia, is the guardian of the people in power, so the pledge of allegiance between the *umma* and the ruler implies that the ruler in Islam acts on behalf of the *umma* and not above it».⁵⁶ Indeed, this conception of politics raises doubts about the Saudi's claim of being an Islamic state, as it does not allow its population to exert any form of control over the behavior of the rulers. In addition to this indirect reference to the Saudi situation, Al-Hāmid openly questions the Islamic credentials of the State under other perspectives, all linked with the lack of accountability of the authorities: the inequalities in enjoining rights, the widespread corruption and privileges are considered the demonstration that the definition of Saudi Arabia as an Islamic model is inadequate. No country, in al-Hāmid's view, can claim to apply the sacred law if it punishes the weak while sparing the wealthy and the powerful for worse crimes.⁵⁷ The principle of equality of rights is therefore inherent to Islamic ethics as expressed in the Scriptures and interpreted by important Islamic thinkers of the past. As al-Rasheed points out, despite the imprisonment of al-Hāmid and other prominent human rights activists condemned to long sentences after 2011, their efforts to spread a language of rights and combining it with traditional values are destined to have a significant impact in a country where the State invokes religious values to justify its authoritarianism.⁵⁸ In recent years, the endorsement of their positions on democracy and rights by popular religious is a significant step towards a wider sup-

⁵⁴ *Ibid.*, 141-143.

⁵⁵ al-Hāmid was condemned to 11 years in 2013 by the Specialized Criminal Court of Riyadh, which deals with terrorism and national security charges but has become a tool to target dissidents and activists. Accuses against him included breaking the *bay'a* to the ruler and inciting disorder (*fitna*) by calling for demonstrations. See “Saudi Arabia. Prisoner of Conscience Dr Abdullah al-Hamid Dies while in Detention”. Amnesty International. Last accessed 27/05/21. <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2020/04/saudi-arabia-prisoner-of-conscience-dr-abdullah-alhamid-dies-while-in-detention/>.

⁵⁶ al-Hāmid, ‘Abdullāh. 1431H/2010. *Huqūq al-insān bayna nūr al-islām wa-fuqahā' ḡabaš al-tuḡyān*. s.l.: s.n. 30.

⁵⁷ *Ibid.*, 38-42.

⁵⁸ al-Rasheed, *Muted Modernists*, *op. cit.*, 60.

port for these demands. Moreover, the international resonance of their cases may also contribute to an increased diffusion of their ideas.⁵⁹

The discourse on State legitimacy we have presented in this section considers authoritarianism and political oppression as the most relevant signs of deviation from Islam in politics. Therefore, the nature of the Saudi political system itself becomes the main feature under scrutiny. This is considerably different from criticism which targets secularism as the main threat to the realization of an Islamic politics and society. Rejecting the nature of Saudi Arabia as an absolute monarchy, a form of government deemed contrary to Islamic ethics, is not the same as denouncing the loss of relevance of Islam in public life in favor of secularist ideas. However, this does not mean that conservative Salafi-Islamism in Saudi Arabia ignores the issue of political injustice. Accusations against corruption, despotism, arbitrary arrests and undue processes have become common in speeches and works of conservative critical scholars as well. Nonetheless, they do not identify in the absence of rights and democratic representation the origin of such problems. Their hostility towards Western influence in Muslim societies and their bond with Salafi tradition leads many of them to regard with suspicion, or at least prudence, any quest for democratization, a concept considered innovative in relation to the Islamic tradition.⁶⁰

6 - Conclusions

The analysis of recent trends in the Saudi debate on State legitimacy allows us to make some final considerations. Firstly, doctrinal interpretations are not merely theoretical issues, as they are related to the circumstances in which they arise. Such circumstances may change, displaying their effects on theory and ideologies as well. Indeed, the 2011 upheavals have had a significant influence in prioritizing the topic of a just government and its relationship with Islam. Regional events have led many Saudi scholars and thinkers to review their positions on political issues or elaborate their reflections for the first time. The topics of justice, political change, freedom, authoritarianism, representation, and democracy have emerged in the public debate with unprecedented relevance. Whether to express support of or criticism against political reform in the kingdom, religious environments could not ignore such issues in front of their increased visibility. The prominence acquired by the abovementioned topics can be considered in a positive

⁵⁹ In 2018, al-Hamīd was awarded the Right Livelihood Award, together with two other prominent Saudi activists, Muḥammad al-Qahtānī and Walīd Abū al-Ḥayr.

⁶⁰ As al-Hawālī writes: «I demand the reform of all the aspects of life to conform to the doctrine expressed in the Qur'an and Sunna, and I do not call for either a constitutional monarchy or anything similar. We have always stood against injustice, even if the oppressed is an infidel». Al-Hawālī, *al-Muslimūn wa-l-hadāra al-ḡarbiyya*, *op. cit.*, 9.

light, as it means that debating politics in these terms is not limited anymore to narrow circles of intellectuals and human rights defenders. Before 2011, discussing rights and representation was less common in the Saudi public opinion, which has traditionally been dominated by Salafi religious scholars and preachers. After the repression of the *Šahwa* in the ‘90s and the internal security emergency in the early 2000s, discourses on political change were largely put aside in favor of debating social reformism and unity against extremism. The penetration of the issues raised by the political shift in the region into a national, religious language has now probably led to an increased public awareness of them.

Nevertheless, the traditionalist approach to political questions that mainstream academic literature on Salafism has defined as quietist has demonstrated a certain resilience, largely ascribable to the government’s support. As it is clear, traditionalist positions are grounded in their role within the kingdom, which leads to interpretations of the Texts that favor the rulers. The diffusion among these scholars of a nationalist narrative, and the increased emphasis on the separation of roles of religious and political authorities respond to the changing interests of the State in front of recent regional and national events. It is difficult to predict whether this coping strategy will be successful in the long term or not. The first case may ensure that quietist and propagandist Salafism will continue to monopolize national political discourse. Otherwise, this strategy may instead fuel competing narratives because of its clear subordination to the government. Indeed, the coercive methods used by the State against religious opposition, as well as the mediatic condemnation of political Islam and criticism against the government, are apparently favoring the first outcome in the short term. But protracted repression could turn against the efforts of the State to preserve its legitimacy in front of its population.

Regional politics has clearly continued to impact Saudi public opinion after 2011. The increased competition with the Muslim Brotherhood-influenced regimes during the last years – particularly Turkey and Qatar – has accentuated the polarization between sympathizers and opposers of Islamist ideas in Saudi Arabia. The expression of appreciation or criticism towards foreign political figures, such as the former Egyptian president Muhammed Mursī, the current president ‘Abd al-Fattāh al-Sīsī, or Turkish president Recep Tayyip Erdoğan, has become a common feature, allowing to express and detect self-identification. However, these differences in political ideas should not lead to operating a rigid distinction between Islamists and Salafists. It is important to discern between politicized mediatic representations, which in Saudi Arabia tend to depict *Iḥwānī* (i.e. Islamist) sympathizers as dangerous and alien to local tradition, and actual similarities and differences in religious-political discourses.⁶¹ The picture that

⁶¹ The interaction between Islamist and Salafi ideas has produced complex identities through time and in multiple contexts other than Saudi Arabia. The most evident example is the ex-

emerges from the analysis of competing narratives in the Saudi context is significantly more nuanced: language and issues typical of political Islam constantly interact with concepts of the Salafi tradition, that has in turn inevitably dealt with political notions and perspectives proposed by Islamism. But Islamist theory is not homogeneous in approaching the question of power in Saudi Arabia: while some thinkers claim that the illegitimacy factors in the Saudi system are due to the secularist influence and subsequent repression of voices which stand for Islamic justice, others support the idea that the Saudi state system itself is illegitimate because it lacks representation and accountability. Therefore, the category of “political Salafism” in relation to Saudi Arabia seems more complex today than it was in the ‘90s.

As mentioned in the Introduction, academic studies concerned with establishing accurate definitions of Salafism and Islamism, as well as interactions and sub-groups within them, may show some limits. Without necessarily being bound to such categories, a meaningful analysis could focus both on identity features and political purposes expressed in texts like those here briefly presented. For example, a detailed study on the references used, and on the interpretation of those references, could be useful to further investigate issues of identification and representation. This would mean assessing which traditional texts of the Salafi heritage are used as references, which authors – both from Muslim countries and the West – are mentioned, and to what purpose. A similar research would give an original contribution on patterns in order to understand the Saudi religious and intellectual milieu and its relationship with other traditions. This approach could be combined with the focus on the political aims and representations that individuals and groups propose. This would imply exploring the different answers to the question of a just government, the type of action needed to contribute to it, and the social actors who are entitled to undertake such action. Therefore, a further elaboration of inputs that the present research has tried to offer, together with a detailed analysis of references, could provide a significant integration of current academic knowledge on Saudi Salafism and Islamism.

istence of Jihadi groups, which present features of both traditions: see Maher, Shiraz. 2016. *Salafi-Jihadism. The History of an Idea*. London: Penguin Books. Another interesting feature is the Salafi influence on the Egyptian Muslim Brotherhood: see Tammam, Hossam. 2010. *The Salafization of the Muslim Brothers*. Alexandria: Marased.

Graffiti and Common Space in The Dheisheh Refugee Camp

Ilaria Lombardo

Goldsmiths University of London

ilomb001@gold.ac.uk

ABSTRACT

Palestinian refugee camps are suspended and exceptional spaces in the contemporary global system. By focusing on the Dheisheh refugee camp (Bethlehem, West Bank), I explore how the precarious space of the camp becomes an actively productive site that is constructed by refugees. The space of Dheisheh is a form of *common* that, I claim, produces – and is produced by – graffiti. By analysing the role of visual art in the Dheisheh camp in its connections with spatial practices, I demonstrate that in Dheisheh art, *common*, and space are profoundly related and mutually constitutive. I argue that aesthetics and politics, contextualised in the *common* space of the camp, produce counter-narratives that can de-structure the dominant political aesthetics. Palestinian refugee camps are excluded from the Israeli narrative and de-politicised by the humanitarian discourse. However, I claim that the Dheisheh camp, through spatial, political, and artistic practices, can offer new political perspectives on space and art, thus questioning the main narrative on refugees that describes them as non-political victims, objects of humanitarian assistance, and problems to be solved.

KEYWORDS

Palestine / Dheisheh refugee camp / *common* / graffiti / counter-narratives

1 - Introduction

The Dheisheh refugee camp, in the Bethlehem urban area, is one of the biggest and most densely populated camps in the West Bank: it hosts, in fact, over 15.000 inhabitants who live in 0.33 square metres.¹ The camp was established in 1949 to serve as a temporary accommodation for Palestinian refugees who had been ethnically cleansed from forty-five villages around Jerusalem and Hebron. The United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East (UNRWA) initially provided the over 3.000 refugees with tents. Later, in the mid-Fifties, the Agency «built shelters, each family received a 9 square metre shelter and every 15 families shared a bathroom».²

¹ “Dheisheh Camp”. UNRWA. Last accessed 22/06/21. <https://www.unrwa.org/where-we-work/west-bank/dheisheh-camp>.

² Qussay, Abu Aker et al. 2013. *The Unbuilt. Regenerating spaces*. Dheisheh Refugee Camp: Cam-

The land on which Dheisheh refugee camp was established has been leased by UNRWA with a 99 years long contract which does not allow nor recognise the renting, selling and transferring of properties by refugees. These regulations contribute to creating a suspended space where refugees are meant to wait passively for humanitarian assistance. However, regardless of UNRWA policies, Dheisheh refugees have been building, buying, and selling houses and lands³ that they do not legally own since private – or public – property does not legally exist in the camp.

The space of the camp, neither private nor public, has been defined by Dheisheh refugees themselves as a *common* space⁴. This definition emerged in the context of the project *Campus in Camps*, conducted by the Decolonizing Architecture Art Research (DAAR) in the Dheisheh camp. DAAR is an architectural studio and art residency programme founded in Beit Sahour (Bethlehem) in 2007 by Sandi Hilal, Alessandro Petti, and Eyal Weizman. The work of the DAAR studio aims to «reuse and profane [...] the material conditions of real existing colonialism»⁵ by using an approach that combines theory, pedagogy, and spatial practices. Through art and architecture, DAAR intends to generate spaces where practice, research, and political invention are interconnected. The idea of *Campus in Camps* emerged in 2007, when Alessandro Petti, who at the time was teaching at the al-Quds Bard University in Jerusalem, realised, during a conversation with some students from refugee camps, that «their narrations, ideas and discourses could have flourished [sic.] in a protected space such as the university but they needed to be grounded in context and connected with the community».⁶

One of the outcomes of the project is the “Campus in Camps Collective Dictionary”,⁷ in which some of the participants, already engaged with the community, re-define key terms such as “common”, “knowledge”, “citizenship”, etc., offering alternative collective readings rooted in the experiences and knowledge of Dheisheh refugees. The *Campus in Camps* project is a fundamental tool for this research, as allows us to comprehend

pus in Camps. 43.

³ *Ibid.*, 18.

⁴ Throughout this article, I use the term “common” instead of “commons” to avoid any confusion with the history of the European “commons” that is deeply related to the state. Because of the absence of the state in Dheisheh, I focus on «commoning» as a set of practices that, as described by Peter Linebaugh, are «independent of the state [and] also of the temporality of the law and state». See Linebaugh, Peter. 2008. *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All*. Berkeley: University of California Press. 45.

⁵ Hilal, Sandi, Petti, Alessandro, & Weizman, Eyal. 2013. *Architecture After Revolution*. Berlin: Sternberg Press. 31.

⁶ Petti, Alessandro. 2013. “Prologue”, Alessandro Petti et al. (eds.), *Campus in Camps. A University in Exile*. Dheisheh Refugee Camp: Campus in Camps. 19-28. P. 21.

⁷ “Collective Dictionary”. Campus in Camps. Last accessed 26/06/21. <http://www.campusincamps.ps/>.

how some of the concepts that I will explore in this article – *common*, space, time, and art – are understood by the refugees of Dheisheh. In what follows, I analyse graffiti in their relation to spatiality to demonstrate that visual art has an actively productive role in the *common* space of the camp that, I claim, generates – and is generated by – graffiti. To do this, I will provide a visual analysis of some of the graffiti that I photographed in the Dheisheh camp, focusing on the relations between aesthetics and politics.

2 - Background and methods

In 2014 I spent two months – July and August – in Bethlehem. One day in July, I visited Dheisheh for the first time. Here, a friend introduced me to some of the members of the *Ibdaa* Cultural Centre who told me about the project *Campus in Camps*. After this encounter, I went back to the camp several times, during which I had the opportunity to talk about its everyday life with some of its inhabitants. I walked the streets of Dheisheh with one of the members of *Ibdaa*, with whom I discussed some of the graffiti he worked on and some of the *Campus in Camps* booklets. These conversations inspired my Master's dissertation, which I completed in July 2015 and in which I analysed the role of visual art in the camp. I then continued exploring other artistic practices emerging from Dheisheh in my ongoing PhD at Goldsmiths University of London, started in January 2017.

My research builds upon an approach that combines ethnographic observation, discussions, and the visual analysis of graffiti. By understanding the camp as a «place of conversation rather than discovery»,⁸ I propose a reading of graffiti that relates aesthetics to everyday political practices, such as *commoning*. Building upon existing studies on the links between image, politics, and space in Arab contexts,⁹ I insist on the «culture-politics nexus» that has been neglected by the majority of the «mainstream academic literature on the Arab world's political systems and cultures».¹⁰ As Ruba Salih and Sophie Richter-Devroe observe in their article on “Cultures of Resistance in Palestine and Beyond”, «the field of cultural studies [...] tended to be heavily influenced by

⁸ Al-Hardan, Anaheed. 2013. “Decolonizing Research on Palestinians: Towards Critical Epistemologies and Research Practices”, *Qualitative Enquiry* 20(1). 61-71. P. 64.

⁹ Maasri, Zeina. 2008. *Off the Wall: Political Posters of the Lebanese Civil War*. London: I.B. Tauris; Sabry, Tarik (ed.). 2011. *Arab Cultural Studies. Mapping the Field*. London: I.B. Tauris; Khalili, Laleh. 2009. *Heroes and Martyrs of Palestine. The Politics of National Commemoration*. Cambridge: Cambridge University Press; Abaza, Mona. 2014. “Post January Revolution Cairo: Urban Wars and the Reshaping of Public Space”, *Theory, Culture and Society* 31(7-8). 163-183; Salih, Ruba, & Richter-Devroe, Sophie. 2014. “Cultures of Resistance in Palestine and Beyond. On the Politics of Art, Aesthetics, and Affect”, *Arab Studies Journal* 22(1). 8-27.

¹⁰ Salih & Richter-Devroe, “Cultures of Resistance in Palestine and Beyond”, *op. cit.*, 10.

Marxist political economy approaches or a nation-state-centered paradigm».¹¹ Reading the cultural as not being «epiphenomenal to the political»,¹² I choose a non-Western-centric methodological approach that, drawing from subaltern and decolonial studies, focuses on «alternative, informal political expressions and subaltern political subjectivities»,¹³ and understands «the political, economic, and cultural to be closely intertwined and mutually constitutive».¹⁴

3 - Exception and temporariness

Existing literature on Palestinian refugee camps describes them as exceptional spaces in the contemporary global system.¹⁵ They are, in fact, both «extraterritorial sites – exempt from tax, voting obligations, service fees and most regulations»,¹⁶ and spaces that are included in the mechanisms of biopolitical power¹⁷ through the Israeli occupation and the *new* sovereignty of humanitarian regimes. Palestinian refugee camps «are established with the intention of being demolished. They are meant to have no history and no future; they are meant to be forgotten».¹⁸ Nevertheless, Palestinian camps have been in place for over seven decades. I claim that this exceptional «permanent temporariness»¹⁹ produced, in the Dheisheh camp, a non-linear multidimensional space where past, everyday life, and the future of return unite refugees in an ideal – and actual –

¹¹ *Ibid.*, 15.

¹² *Ibid.*, 15.

¹³ Salih & Richter-Devroe, “Cultures of Resistance in Palestine and Beyond”, *op. cit.*, 10.

¹⁴ *Ibid.*, 15.

¹⁵ Feldman, Ilana. 2015. “What is a Camp? Legitimate Refugee Lives is Spaces of Long-Term Displacement”, *Geoforum* 66. 244-252; Hanafi, Sari. 2009. “Palestinian Refugee Camps in the Palestinian Territory: Territory of Exception and Locus of Resistance” in Ophir, Adi, Givoni, Michael, & Hanafi, Sari (eds.), *The Power of Inclusive exclusion. Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories*. New York: Zone Books. 495-517; Hilal, Petti, & Weizman, *Architecture After Revolution*.

¹⁶ Abourahme, Nasser, & Hilal, Sandi. “The Production of Space, Political Subjectivication and the Folding of Polarity. The Case of Dheisheh Camp, Palestine” (paper presented at the California Berkeley Conference in January 2009). Last accessed 25/08/21. http://www.campusincamps.ps/wp-content/uploads/2012/12/Nasser-Abourahme-and-Sandi-Hilal_Deheishe-Paper.pdf. P.10.

¹⁷ Michel Foucault describes biopolitics as «the attempt, starting from the eighteenth century, to rationalize the problems posed to governmental practice by phenomena characteristic of a set of living beings forming a population: health, hygiene, birthrate, life expectancy, race...». (Foucault, Michel. 2008. *The Birth of Biopolitics*. Lectures at the Collège de France. New York: Palgrave MacMillan, 317).

¹⁸ Hilal, Sandi, & Petti, Alessandro. 2021. *Refugee Heritage*. Stockholm: Art and Theory Publishing. 26.

¹⁹ Hilal, Sandi, & Petti, Alessandro. 2018. *Permanent Temporariness*. Stockholm: Art and Theory Publishing.

common space.

The camp's space is indissolubly linked to temporariness, and both are shaped by the return, an act of waiting which is «an embodied state of *active stasis*, punctuated by movement».²⁰ The idea of return is also reflected in the physical space of Dheisheh: the camp's architecture «can be characterized as 'low profile', in that any bold formal gesture is interpreted as a statement against the right of return».²¹ Dheisheh inhabitants have built the camp with cement blocks, a cheap and versatile material that «enables the camp to maintain its form and design as both permanent and temporary. Always on the verge of being destroyed, Dheisheh's half-constructed, half-ruined form serves to oppose settlement and protect the right of return».²²

The material space of the camp, thus, is shaped by the narrative of return, which is «the strongest possible challenge to the sovereign power of the state».²³ In this perspective, the collective counter-narratives of the refugees may have deeply subversive and anti-hierarchical effects. I claim that in the suspended space of the camp, refugees, deprived of their political life, challenge the notion of «bare life» which Giorgio Agamben defines as:

[...] the life of *homo sacer* (sacred man), who *may be killed and yet not sacrificed*.

[...] An obscure figure of archaic Roman law, in which human life is included in the juridical order [ordinamento] solely in the form of its exclusion (that is, of its capacity to be killed) [...].²⁴

Sacred life is not «politically relevant [...] and can as such be eliminated without punishment».²⁵ Despite their exclusion from the juridical order, Dheisheh refugees unveil their political relevance by creating a form of *commonality* that is both spatial and cultural. In order to fully understand the potentialities of Dheisheh spatial, artistic, and political practices, it is necessary to take a step back and explore the powers and narratives that are enacted upon the space of the camp. The following sections will explore how the Western imperial narrative is imposed on the Palestinian space through the settler colonial Israeli state and the humanitarian regime.

²⁰ Peteet, Julie. 2018. "Closure's Temporality. The Cultural Politics of Time and Waiting", *The South Atlantic Quarterly* 117(1). 43-64. P. 44.

²¹ Hilal & Petti, *Permanent Temporariness*, *op. cit.*, 283.

²² *Ibid.*

²³ Hilal, Petti & Weizman, *Architecture After Revolution*, *op. cit.*, 44.

²⁴ Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press. 8.

²⁵ *Ibid.*

4 - Imposing the Imperial Narrative

4.1 - Israel and space

After the Zionist occupation of Palestine and the subsequent foundation of Israel, in 1948, over 750,000 Palestinians were ethnically cleansed and confined in camps in the Palestinian territory and the neighboring countries. More camps were created after the 1967 Six-Days War, following which Israel gained control over the Sinai, the Gaza Strip, Golan Heights, East Jerusalem, and the West Bank. In order to control the Occupied Territories and keep them in a permanent state of exception, Israeli governments, since 1967, and especially after the Oslo process (1993-2000), have focused on urban planning as a way to control, fragment and enclose the Palestinian space. Israel inscribed sharp power relations in the Palestinian space through a complex system of internal frontiers, settlements, and checkpoints. As Eyal Weizman points out in *Hollow Land* (2007):

The fences, walls, ditches, dykes and all sorts of other territorial apparatuses and interventions placed around Palestinian territorial islands [...] became bureaucratic-logistical devices for the creation and maintenance of a demographic separation.²⁶

As Nur Masalha describes it, «political Zionism was the product of east and central European nationalist ideas and colonialist movements of the period».²⁷ In fact, the idea of creating a «homogeneous Israeli political space»²⁸ responds to the modern Western logic of the nation-state. The bureaucratic-logistical devices that Weizman refers to are defined by Ariella Aïsha Azoulay, in her seminal book *Potential History*, as an archival regime through which the Western imperial power operates:

The archive is not only an institution, and the institution does not only consist of past documents that it is tasked with preserving. The archive is first and foremost a regime that facilitates uprooting, deportation, coercion, and enslavement, as well as the looting of wealth, resources and labor.²⁹

By destroying Palestinian villages, houses, and documents, Israel erased Pales-

²⁶ Weizman, Eyal. 2007. *Hollow Land. Israel's Architecture of Occupation*. London/New York: Verso. 178.

²⁷ Masalha, Nur. 2012. *The Palestine Nakba. Decolonising History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory*. London/New York: Zed Books. 34.

²⁸ Weizman, *Hollow Land*, *op. cit.* 178.

²⁹ Azoulay, Ariella Aïsha. 2019. *Potential History: Unlearning Imperialism*. London: Verso. 169.

tine from its spatial³⁰ and historiographical³¹ narrative through the enforcement of an «[i]mperial temporality [that] functions by imposing a single, linear progression of time».³² Refugee camps are the product of this imperial ideology, and they function as fundamental tools for «limiting political aspirations, narratives, and histories».³³ In this perspective, I understand the Dheisheh camp – where political narratives flourish – as a space that can disrupt the power of the archive. Dheisheh refugees, in fact, through their artistic and political counter-narratives, prove their existence as political subjects, thus revealing the fiction lying behind the imperial Western/Israeli narrative that depicts them as people without a land, without history, without political existence. Palestinian refugees' exclusion from state sovereignty – and yet existence as political subjects – help us understand «Palestinian refugee camps [as] the only space through which we can start to imagine and practice a political community beyond the idea of the nation-state».³⁴

4.2 - Humanitarian space

The humanitarian discourse further exacerbates the idea that Palestinian refugees' existence is non-political.³⁵ As Sari Hanafi describes it, the humanitarian regime «has transformed refugee camps into disciplinary spaces».³⁶ In the Dheisheh camp, the UNRWA and a consistent number of NGOs play a crucial role in the management and control of refugees. The spatial and political fragmentation that emerged after the Oslo Accords led to a rapid proliferation of NGOs, which work as «political replacements for local ruling classes and imperial policy makers»³⁷ and «foster a new type of cultural and economic colonialism».³⁸ As the *Campus in Camps* booklet *The Unbuilt. Regenerating spaces* points out, the emergence of NGOs in Dheisheh deeply affected the collective space of the camp by moving the political and social debate from the streets to the

³⁰ Weizman, Eyal. 2007. *Hollow Land*, *op. cit.*; Bhandar, Brenna, & Toscano, Alberto. 2016. "Representing Palestinian Dispossession. Land, Property, and Photography in the Settler Colony", *Settler Colonial Studies* 7(1). 1-18.

³¹ Masalha, *The Palestine Nakba*, *op. cit.*

³² Azoulay, *Potential History*, *op. cit.*, 134.

³³ *Ibid.*, 45.

³⁴ Petti, Alessandro. 2017. "Refugee Heritage. Part III Justification for Inscription", *Humanities* 6(3). 66. Pp. 4-5.

³⁵ Bocco, Riccardo. 2009. "UNRWA and the Palestinian Refugees. A History within History", *Refugee Survey Quarterly* 28(2-3). 229-252; Gordon, Neve, & Perugini, Nicola. 2015. *The Human Right to Dominate*. New York: Oxford University Press.

³⁶ Hanafi, "Palestinian Refugee Camps in the Palestinian Territory", *op. cit.*, 504.

³⁷ Petras, James. 1999. "NGOs in the Service of Imperialism", *Journal of Contemporary Asia* 29(4). 429-440. P. 432.

³⁸ *Ibid.*, 434.

NGOs buildings, and by proposing a top-down model of social responsibility. It is in this perspective that Michel Agier understands the humanitarian as a form of «totalitarianism, which has the power of life (to make live or survive) and the power of death (to let die) over the individual it considers the absolute victim».³⁹ Thus, refugees are «transformed into bodies to be fed and sheltered while being deprived of their political existence».⁴⁰

Building upon existing literature on refugee camps as spaces of agency,⁴¹ I understand Dheisheh as a space that, despite not being «officially planned and organised [...] grew organically with the exiled Palestinian society, each making, sustaining and perpetuating the other».⁴² With this in view, I claim that Dheisheh inhabitants, by building their own material and social space, challenged the dominant narrative, thus affirming their existence as political subjects.

5 - De-structuring the Imperial Narrative

5.1 - Subversive *common*

By understanding Dheisheh as actively productive in terms of political, social and spatial practices, I analyze the *common* of the camp as a profoundly political space that is produced and reproduced through everyday practices, such as: «trust, shared responsibility, respect, sustainability, equality, participation».⁴³ The *common*, in the Dheisheh camp, is understood as a collective process, as something that «need[s] to be activated and taken care of, otherwise [it] cease[s] to exist».⁴⁴ Stavros Stavrides describes common spaces as being «distinct from public as well as from private spaces [that] emerge in the contemporary metropolis as sites open to public use in which, however, rules and forms of use do not depend upon and are not controlled by a prevailing authority».⁴⁵

The Dheisheh *common* does not emerge in a metropolitan space. However, since

³⁹ Agier, Michel. 2011. *Managing the Undesirables. Refugee camps and Humanitarian Government*. Cambridge: Polity Press. 30.

⁴⁰ Hanafi, "Palestinian Refugee Camps in the Palestinian Territory", *op. cit.*, 503.

⁴¹ Tabar, Linda. 2007. "Memory, Agency, Counter-Narrative: Testimonies from Jenin Refugee Camp", *Critical Arts* 21(1). 6-31; Ramadan, Adam. 2013. "Spatialising the Refugee Camp", *Transactions of the Institute of British Geographers* 38(1). 65-77; Salih, Ruba. 2013. "From Bare Lives to Political Agents: Palestinian Refugees as avant-garde", *Refugee Survey Quarterly* 32(2). 66-91; Achilli, Luigi. 2015. *Palestinian Refugees and Identity. Nationalism, Politics and the Everyday*. London: I.B. Tauris.

⁴² Ramadan, "Spatialising the Refugee Camp", *op. cit.*, 74.

⁴³ Abu Alia, Mohammed et al. 2013. *Common I. Dheisheh Refugee Camp: Campus in Camps*. 13.

⁴⁴ *Ibid.*, 14.

⁴⁵ Stavrides, Stavros. 2016. *Common Space. The City as Commons*. London: Zed Books. 2.

the existing literature on the *common* in refugee spaces is rather scarce, I draw from Stavrides' analysis in order to explore the possibilities of *commoning* in its connection to «spatial transformation [and] political subjectivation».⁴⁶ The idea that *common*, space and subjectivity are deeply related is crucial for my research, as it allows me to read Dheisheh *commoning* practices as being related to space and political existence. I understand, in fact, the *common* as a set of «social relations»⁴⁷ that go «against and beyond Capitalism»,⁴⁸ which needs to be understood as a set of values that are the product of Western modernity. In this perspective, I read the Dheisheh *common* as a kind of social and physical space that offers its «antimodern»⁴⁹ perspective *against and beyond* the Western imperial ideology. The collective counter-narratives emerging from Dheisheh gave birth to collective spatial practices that produced the space of the camp as we know it today:

Without municipal involvement and state governance, residents were largely left to determine the evolution of their urban environment according to the values they themselves willed. [...] In adapting to urban conditions, unique systems of civic management were developed to preserve elements of the rural cultures residents brought with them.⁵⁰

Refugees continuously generate the *common* through material and immaterial practices. Here we shall focus on the immaterial aspects of commonality by linking the graffiti production in the camp to its (common) space. *Campus in Camps* project and other studies on Dheisheh have explored the production of space,⁵¹ *common*,⁵² and graffiti⁵³ in the camp; however, the idea that the three are mutually productive has never

⁴⁶ *Ibid.*, 6.

⁴⁷ An Architektur. 2010. "On the Commons: A Public Interview with Massimo De Angelis and Stavros Stavrides", *E-flux Journal June-August* 17.

⁴⁸ Federici, Silvia. 2019. *Re-enchanting the World. Feminism and the Politics of the Commons*. Oakland: PM Press. 85. See also: De Angelis, Massimo. 2003. "Reflections on Alternatives, Commons and Communities", *The Commoner* 6; Venn, Couze. 2018. *After Capital*. London: Sage.

⁴⁹ Hardt, Michael, & Negri, Antonio. 2011. *Commonwealth*. London: Harvard University Press. 67.

⁵⁰ Abu Alia et al., *Common I*, *op. cit.*, 5.

⁵¹ Abourahme, & Hilal, "The Production of Space, Political Subjectification and the Folding of Polarity", *op. cit.*; Feldman, Ilana. 2015. "What is a Camp? Legitimate Refugee Lives in Spaces of Long-Term Displacement", *Geoforum* 66. 224-252.

⁵² Petti, Hilal, & Weizman, *Architecture After Revolution*, *op. cit.*

⁵³ Asthana, Sanjay, & Havandjian, Nishan. 2016. *Palestinian Youth Media and the Pedagogies of Estrangement*. New York: Palgrave Macmillan; Hopper, Philip. 2016. "Beyond the Wall in Dheisheh Camp. From Local to Transnational Image-Making", *Pedagogy and Theatre of the Oppressed Journal* 1(7); Lehec, Clémence. 2017. "Graffiti in Palestinian Refugee Camps: from palimpsest

been explored in the context of Dheisheh. To fill this gap, I focus on the political role of graffiti, profoundly rooted in the space of the Dheisheh camp.

5.2 - Subversive art

The link between art and *common* space has been examined, in the field of Cultural studies, mainly in the context of metropolitan anti-capitalist uprisings. Authors such as Mona Abaza,⁵⁴ David Harvey,⁵⁵ and Yates McKee⁵⁶ have observed how public space in the city is occupied and transformed into *common* through art and performance. These studies are useful to understand how politics and art – when intertwined – affect and shape the actual space by giving birth to the *common*. However, the common space of the uprising is extemporaneous, while, in the Palestinian camp, the formation of the *common*, through art and politics, has been a long and continuous process. In this perspective, by building upon studies on the relation between art, politics, and space in Palestinian refugee contexts,⁵⁷ I understand visual art in the Dheisheh camp as deeply political: the *common* narratives that emerge from graffiti are simultaneously the product of collective counter-narratives and productive of shared political imaginaries.

In the *common* political space of the camp, Dheisheh refugees escape the Western/Israeli/humanitarian narrative imposed on them and succeed in creating meanings through which they claim their right to represent themselves. As *Campus in Camps* defines it, the camp is a form of *common* generated through everyday practices of *commonality* and collective narratives around Palestine. Graffiti, in this perspective, are understood as a form of *commonality* that produces spatial counter-narratives. The space of Dheisheh «is not just outcome but a process with emergent powers»⁵⁸ that, I claim, involves artistic production. In Jacques Rancière's words:

walls to public space”, *Arts in Cities-Cities in Arts* 15; Olin Margaret. 2019. “How Long Will Handala Wait? A Ten-Year-Old Barefoot Refugee Child on Palestinian Walls”, Singer, Christoph, Wirth, Robert, & Berwald, Olaf (eds.), *Timescapes of Waiting. Spaces of Stasis, Delay and Deferral*. Leiden and Boston: Brill Rodopi. 176-197.

⁵⁴ Abaza, Mona. 2016. “The Field of Graffiti and Street Art in post-January 2011 Egypt”, Ross, Jeffrey Ian (ed.), *Routledge Handbook of Graffiti and Street Art*. New York: Routledge. 318-333.

⁵⁵ Harvey, David. 2012. *Rebel Cities. From the Right to the City to the Urban Revolution*. London/New York: Verso

⁵⁶ McKee, Yates. 2016. *Strike Art. Contemporary Art and the Post-Occupy Condition*. London/New York: Verso.

⁵⁷ Peteet, Julie. 2005. *Landscape of Hope and Despair. Palestinian Refugee Camps*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; Stein, Rebecca, & Swedenburg, Ted (eds.). 2005. *Palestine, Israel and the Politics of Popular Culture*. Durham: Duke University Press; Tawil Souris, Helga. 2011. “The Necessary Politics of Palestinian Cultural Studies”, Sabry, Tarik (ed.), *Arab Cultural Studies*. London: I.B. Tauris.

⁵⁸ Abourahme & Hilal, “The Production of Space, Political Subjectivication and the Folding of Polarity”, *op. cit.*, 27.

Art and politics, as forms of knowledge, construct ‘fictions’, that is to say *material* rearrangements of signs and images, relationships between what is seen and what is said, between what is done and what can be done. It is here that we encounter the [...] relationship between literarity and historicity. Political statements and literary locutions produce effects in reality.⁵⁹

In this perspective, art and politics are deeply related to power.⁶⁰ By building their own space and offering artistic and political counter-narratives through graffiti, Dheisheh refugees, I claim, can challenge the power-knowledge nexus that lies behind the political representations of refugees as marginalized *bare life* and non-political objects of humanitarian assistance.

6 - Common Space, Common Art

In the booklet *Ownership*, one of the entries of the *Campus in Camps Collective Dictionary*, graffiti are described as a form of commonality:

For us and for the other inhabitants of the camp, the walls are neither public nor private property. Many people consider them common. The paintings tell our stories of refugeehood and daily life to visitors and to residents of the camps. They are part of a process of communal participation, creating collective emotions with a greater value than that of the applied material. This is how the meaning of ownership is interpreted in the camp.⁶¹

In the *common* space of the camp, therefore, graffiti contribute to the formation of a community that shares the same historical memory and political imaginations. In the camp’s exceptional and suspended space, graffiti are informal and subaltern practices that generate collective imaginations and spaces. In this particular space, art becomes a way to «opportunize the liminality and exceptionality – including the ambiguity of control – of [the] refugee camp in ways that contest power and social relations».⁶² Memory, counter-narratives, and struggle are all embedded in the *common* space of Dheisheh, which needs to be understood not as a strictly physical space, but rather as a set of

⁵⁹ Rancière, Jacques. 2004. *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible*. London and New York: Continuum, 39.

⁶⁰ Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books.

⁶¹ Al-Homouz, Alaa et al. 2013. *Ownership*. Dheisheh Refugee Camp: Campus in Camps. 15.

⁶² Abourahme & Hilal, “The Production of Space, Political Subjectification and the Folding of Polarity”, *op. cit.*, 6.

practices and imaginaries that unite the refugees of the Dheisheh camp. The production of graffiti is one of these practices in which the collectivity is involved:

The artist is not the only one painting; rather, expression is a social event where people in the area participate in the activity. Some prepare coffee while others discuss what to paint. In this way, the walls' paintings form a tool to improve and revive identities, which have been missing as a result of the political condition, and ideas such as participation, neighbouring, collective learning based on experience, knowledge, public and ownership.⁶³

The graffiti form in the Dheisheh camp is equitable, in Rancière's terms, as it is available to everyone: anyone in the camp can participate in it, can modify it, see it, and recognize its aesthetics of resistance and displacement. This collective experience, in which politics and art are merged, creates counter-hegemonic meanings through a series of acts that are generated by the common experience of displacement, oppression, and occupation.



Figure 1 - Right to return. Author's photography, Dheisheh refugee camp (2014)

In this mural, one can read the names of the Palestinian villages where Dheisheh refugees come from; at the center of the graffiti, the UN General Assembly Resolution 194 (III) of December 1948 is reported, in Arabic and English, thus re-stating the legiti-

63 Al-Saifi & Odeh, *The Pathways. Reframing Narration*, op. cit., 17.

macy of the refugees' claim for the right to return:

The refugees wishing to return to their homes and live at peace with their neighbours should be permitted to do so at the earliest practicable date, and compensation should be paid for the property of those, choosing not to return and for loss or damage to property which, under principles of international law or in equity, should be made good by the governments or authorities responsible.⁶⁴

On the top of the mural stands the key, one of the symbols of return and a powerful trope in Palestinian imagination and artistic production. When Palestinians were forced into displacement, in 1948, many carried their keys with them, hoping to return to their homes. The fact that especially first-generation refugees still keep their original keys needs to be understood not only as a nostalgic gesture, but also as a political statement for the right to return. With this in view, it is possible to read the graffiti in light of its deep relations to time, space and counter-narratives: the present of displacement, the past of pre-1948 Palestine, and the future of return are contained in these highly symbolic images. The spatial and temporal layering of this graffiti is the result of «a dialectically suspended dual attachment to place: the camp as both the marker of dispossession and the means to its resolution is substantively and cognitively fused with the image or the imagining of the vanquished village».⁶⁵

The collective act of remembering Palestine, the *common* artistic space of Dheisheh, and the shared political imaginaries, constitute a multidimensional space that embodies the claim for the right to return. It is in this perspective that I understand displacement and return as being deeply related, since Dheisheh refugees, by politicising their displacement, «have opposed efforts to resettle them in exile permanently».⁶⁶ Despite the long experience of displacement, the unavoidable attachment to the camp, and the complex relation to normalization, Dheisheh refugees have managed to create counter-narratives that resist throughout time and space. As explained in the *Campus in Camps* booklet *The Suburb*:

At the beginning of the camp's establishment, people hesitated even to build a sewage network inside the camp because they thought that in doing so they would be normalizing the camp. [...] With the passage of time, people in the camp started to recognize and be aware of their political status, and to understand what affects

⁶⁴ "Resolution 194". UNRWA. Last accessed 28/05/21. <https://www.unrwa.org/content/resolution-194>.

⁶⁵ Abourahme & Hilal, "The Production of Space, Political Subjectification and the Folding of Polarity", *op. cit.*, 29.

⁶⁶ Feldman, "What is a Camp?", *op. cit.*, 248.

this political exceptionality and what does not.⁶⁷

7 - Returns

Return is deeply linked to the idea of movement and, thus, to space. As Alessandro Petti and Sandi Hilal put it, «[a]fter more than seven decades, the right of return is no longer simply the right to return to the village of origin – rather, it implies a radical call for an extended freedom of movement».⁶⁸ In this perspective, the political imagination of the *common* overflows the camp's borders, thus questioning the very structure of the Western nation-state. As Isshaq al-Barbary points out:

When my refugee friends had the chance to go to the occupied territory of forty-eight, their priority was to see the Mediterranean Sea rather than the villages of their origins. Such an act explains and reinterprets the third generation's notion of returning to the common, while reflecting the spirit and idea of the evolving culture within refugee communities in the refugee camps.⁶⁹

In this perspective, the political production of *common*, emerging from the camp, can question the Western narrative on spatiality by re-imagining the notion of space. The *common* is the camp, but it also exceeds its space: the *common* is a set of relations, memories, political imaginations that are projected towards the future of return, towards the space of historical Palestine and beyond it. By reading the right to return as the right to free movement, it is possible to understand the significance of the production of *common* space in Dheisheh. The camp is a temporary space, where Dheisheh inhabitants actively wait for the return through spatial practices and the production of counter-narratives,⁷⁰ and a permanent space, where refugees have been living their everyday life for over seven decades. This collective act of waiting contributes to creating a common perception of time and space that is specific to the Palestinian refugee camp. In Dheisheh, the *common* time/space is transformed into shared narratives through everyday acts of *commonality* – including graffiti production.

Return is, thus, a fundamental aspect of the camp's spatial formation, and as such, its presence is constant on the walls of Dheisheh. When I accessed the camp in 2014, one of the first images that caught my attention, at the entrance of the camp, was a large graffiti depicting three prominent Palestinian personalities that contributed to the

⁶⁷ Abu Aker, Qussay, & Al-Lahham, Ahmad. 2013. *The Suburb. Transgressing Boundaries*. Dheisheh Refugee Camp: Campus in Camps. 71-72.

⁶⁸ Hilal, & Petti, *Refugee Heritage*, op. cit., 35.

⁶⁹ Al-Saifi & Al-Barbary, *Common II*, op. cit., 17-18.

⁷⁰ Peteet, "Closure's Temporality", op. cit., 44.

Graffiti and Common Space in The Dheisheh Refugee Camp

formation of a Palestinian narrative through art: Ghassan Kanafani [Ğassān Kanafānī]⁷¹, Naji al-Ali [Nāğī al-‘Alī]⁷² and Mahmoud Darwish [Mahmūd Darwīsh]⁷³.



Figure 2 - Kanafani and al-Ali. Author's photography, Figure 3 - Darwish. Author's photography, Dheisheh camp (2014)

Aysar al-Saify and Murad Odeh explain why these artists are significant for Dheisheh refugees:

Graffiti in the camp is not just for the martyrs of the camp but also for other Palestinian politicians and artists. This graffiti is of the Palestinian writer Ghassan Kanafani, who wrote about the Palestinian political situation. People perceive him as the Palestinian writer who most powerfully addressed the core of the Palestinian struggle. The other is Naji Al Ali, the Palestinian political cartoonist who presents the Palestinian situation through his drawings. He created the famous caricature Handala, which became a symbol of resistance and revolution.⁷⁴

Gassan Kanafani, Naji al-Ali, and Mahmoud Darwish are indissolubly linked to the Palestinian struggle and the camp's space. They had been displaced themselves and, through their artistic production, they have reinforced the symbolic power of the return

⁷¹ Ğassān Kanafānī (1936-1972) was a Palestinian writer, novelist, and journalist. Member of the Popular Front for the Liberation of Palestine, he was killed in an attack in Beirut, after a life in exile.

⁷² Nāğī al-‘Alī (1937-1987) was a Palestinian cartoonist. He became a refugee in 1948 and was assassinated in exile in London. His most famous character, Handala [Hanzala], has become one of the symbols of the Palestinian return.

⁷³ Mahmūd Darwīsh (1941-2008), Palestinian poet, novelist, and journalist, is one of the most illustrious poets in the Arab world and a symbol of the Palestinian resistance.

⁷⁴ Al-Saifi & Odeh, *The Pathways. Reframing Narration*, op. cit., 32-33.

in the Palestinian collective political imagination. They also embody the fusion between art and politics: through art, they contributed to forming a Palestinian national culture⁷⁵ that resounds in the minds and hearts of all Palestinians and cannot be erased, despite Israeli censorship and demolitions. Additionally, these three political artists narrate, through their lives and works, a history of exile and displacement that Dheisheh refugees endure in their everyday lives. In this perspective, the shared experience of displacement reinforces the collective political imagination of the right to return. For the same reason, al-Ali's character, Handala [Hanżala], is a pervasive presence on the walls of Dheisheh and, as tattoos, on the bodies of some of its residents. Handala is a symbol of resistance and return, as Naji al-Ali explains:

His name is Handala and he has promised the people that he will remain true to himself. I drew him as a child who is not beautiful; his hair is like the hair of a hedgehog who uses his thorns as a weapon. Handala is not a fat, happy, relaxed, or pampered child. He is barefooted like the refugee camp children [...]. His hands are clasped behind his back as a sign of rejection at a time when solutions are presented to us the American way. [...] Handala was born ten years old, and he will always be ten years old. At that age, I left my homeland, and when he returns, Handala will still be ten, and then he will start growing up. The laws of nature do not apply to him. He is unique. Things will become normal again when the homeland returns.⁷⁶

Handala's time is suspended: he will turn around and start growing up when Palestine will be free. On the walls of Dheisheh, Handala recounts the common history of displacement of Palestinian refugees, working as a reminder of the return. In the following graffito, which reproduces one of al-Ali's cartoons, Handala looks towards the future, when Palestine will be free.

This graffito actively interacts with the space of Dheisheh: Handala gives his back to the camp, thus projecting refugees into the space of the homeland. In the words of Tamara Abu Laban, one of the contributors to *Campus in Camps* and an inhabitant of the Dheisheh camp, Handala «refuses to look at the camp and wants to keep his eyes on his original homeland. Therefore, he is a symbol of the many things that built the culture of exile».⁷⁷ In this graffito, time and space are intertwined with narratives of

⁷⁵ Here, national culture needs to be understood, in Franz Fanon's terms, as «the whole body of efforts made by a people in the sphere of thought to describe, justify, and praise the action through which that people has created itself and keeps itself in existence». See Fanon, Franz. 1963. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press. 233.

⁷⁶ Quoted in LeVine, Mark, & Shafir, Gershon (eds.). 2012. *Struggle and Survival in Palestine/Israel*. Oakland: University of California Press. 435.

⁷⁷ Al-Saifi, & Odeh, *The Pathways. Reframing Narration*, op. cit., 49.

exile and displacement. The mural opens a multidimensional window where refugees are simultaneously in the present of the camp, in the past of the remembered Palestine and in the future of a free Palestine.



Figure 4 - 'Palestine. The whole national land'. Author's photography, Dheisheh camp (2014)

This multidimensionality contributes to the production of the camp's space. As Dheisheh inhabitants pass by these graffiti, they are reminded that the space of the camp is temporary and that the return is awaiting. Graffiti, in this perspective, reinforce the collective memory and stimulate the co-creation of common knowledge and narratives that profoundly shape the political space of the camp. As the authors of a volume on *Sensible Politics* emphasize, aesthetics and politics may have an impact on the actual space.⁷⁸

The relevance of the *performative context* – in this research, the space of the camp – is related to that of *vision*, understood «not as a naturally given optical faculty, but rather as a historical, shifting assemblage of technical and social forces that shape – without mechanically determining – the perceptual, cognitive, and psychic lives of subjects in their relation to the world».⁷⁹ This idea of vision, that the DAAR has also highlighted through a series of spatial interventions⁸⁰ and in the context of *Campus in Camps*,⁸¹ is very much related to power and right to see. As Gil Hochberg observes, the

⁷⁸ McLagan, Meg, & McKee, Yates (eds.). 2012. *Sensible Politics. The Visual Culture of Nongovernmental Activism*. New York: Zone Books.

⁷⁹ McLagan & McKee, "Introduction", McLagan & McKee (eds.), *Sensible Politics*, op. cit., 8-26. P. 12.

⁸⁰ Hilal, Petti, & Weizman, *Architecture After Revolution*, op. cit.

⁸¹ Al-Lahham, Marwa et al. 2013. *Vision. Dheisheh Refugee Camp: Campus in Camps*.

«conditions of vision dictate the oppressive relationship between the Israeli occupiers and the Palestinian occupied, which is articulated through and manifested in uneven distribution of “visual rights”».⁸² In this perspective, the idea of vision is strongly related to issues of representation.

8 - Self-representation

In Palestine, and particularly in refugee camps, the collective historical narrative is not developed through museums, history books, official festivals, or statues. Instead, the narratives of Palestinian refugees emerge through the collective space of the camp, through informal acts of commonality, and through artistic/political practices and acts of resistance that are part of the camp’s everyday life. As the *Campus in Camps* booklet *The Pathways* puts it, «the camp is not a museum»:

Museums take things out of their reality, but the camp is an intense expression of its reality and hasn’t strayed from this path even after 65 years. Throughout this time, the camp’s walls were used as a place for political, cultural, and social expression. Here, the camp’s walls tell real stories that are connected with the timeline of its events. Here, whoever walks by the walls is reminded of the suffering and yet the creation of a community.⁸³

The refusal of museumization needs to be understood, more broadly, as a claim against the appropriation, objectification, and erasure of minor histories. As Ariella Azoulay affirms, imperial violence, colonisation, and exploitation are intrinsic to the idea of universal art proposed by Western institutions: «[f]rom the beginning, art has been one of imperialism’s preferred terrain».⁸⁴ For this reason, with the aim of problematizing the universality of the notion of heritage, Sandi Hilal and Alessandro Petti have proposed Dheisheh for inscription in the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation (UNESCO) World Heritage list. This nomination aims to evidence the fallacies of the «Eurocentric understanding of heritage»⁸⁵ that «roots heritage firmly in a European, nationalist, and materialist set of values that are in turn presented as universal».⁸⁶

Despite having its own history and heritage, thus, Dheisheh cannot be understood as a museum, where objects are «appropriated [...] detached from the environments,

⁸² Hochberg, Gil. 2015. *Visual Occupations*. Durham/London: Duke University Press. 3.

⁸³ Al-Saifi & Odeh, *The Pathways. Reframing Narration*, *op. cit.*, 15.

⁸⁴ Azoulay, *Potential History*, *op. cit.*, 58.

⁸⁵ Hilal & Petti, *Refugee Heritage*, *op. cit.*, 29.

⁸⁶ *Ibid.*, 27.

Graffiti and Common Space in The Dheisheh Refugee Camp

communities, and modes of activity to which they had belonged».⁸⁷ With this in view, I claim that graffiti, being deeply embedded in the space of the Dheisheh camp, are a fundamental aspect in the production of refugees' counter-narratives and the quest for self-representation. In the following graffiti one can grasp the refusal to succumb to a binary representation of the Palestinian struggle. Here, culture and struggle are depicted as complementary elements in the constitution of the refugee, a multidimensional human – and political – being that, in the space of the camp, produces counter-narratives through art, politics, and resistance.



Figure 5 - Culture and Struggle. Author's photography, Dheisheh camp (2014). The written text reads: «Today the important thing is not how we resist... because the important thing is to understand, first, for whom and for which reason we resist» (my translation)

Non-violent resistance and armed struggle are seen by humanitarian regimes and the international community as two alternative options that enable them to categorize the refugees either as good/peaceful/ in need of assistance, or as bad/violent terrorists. Through this graffiti, Dheisheh refugees reject the violence of representation imposed upon them and claim for self-representation. The image invites to focus on the purpose of resistance rather than on its methods, thus projecting the observer into the future of return.

In this perspective, representation, present, and future overlap in the claim for the right to return that, in turn, is strongly related to space. Through political visual art,

⁸⁷ Azoulay, *Potential History*, *op. cit.*, 59.

Dheisheh refugees collectively «call into question the distribution of roles, territories, and languages [thus challenging] the given distribution of the sensible».⁸⁸ The camp becomes thus a space of self-representation where refugees are political subjects who actively produce deeply anti-hierarchical meanings that can challenge the Western narrative on space, time, and art.

9 - Conclusions

The article has explored the relations between the production of space, the idea of *common*, and graffiti in the Dheisheh camp. Through the analysis of some of the graffiti on the walls of Dheisheh, I explored the possibilities emerging from the intersections between art and politics in the suspended space of the Palestinian refugee camp. By emphasizing the exceptional spatial and temporal asset of the camp, I explored how permanent temporariness gave birth to a multidimensional space that has been built – both physically and conceptually – by refugees themselves during the over seventy-three years of displacement. In the Dheisheh camp, the suspended, excluded space has been transformed through acts of everyday commonality memorial, and artistic practices.

This transformation has contributed to the production of a *common* space that, in turn, generates shared counter-narratives. In this perspective, the *common* is strongly related to issues of representation and, as such, it is a profoundly political space. Through this temporary-permanent space, suspension becomes a possibility of de-structuring dominant representations of refugees as passive objects of humanitarian assistance, victims, and terrorists. By focusing on the political role of graffiti, I have explored how they work in the space of the camp, through the production and re-production of counter-narratives that unite refugees in a *common* space. Memory, everyday life, and return constitute and shape a camp space that is indissolubly linked to temporariness.

These aspects are embedded in the camp graffiti, which have been understood in their connections with spatial practices and politics. It is in this perspective that I highlighted the profound link between graffiti and the temporary-permanent *common* space of the camp by focusing on the idea that art in the camp is not purely aesthetical: rather, it is a deeply anti-hierarchical form that poses issues of representation. Unlike the idea of art-as-object, embedded in the institution of the museum as a constitutive part of Western modernity, in Dheisheh art needs to be understood as a productive form that dissolves the boundaries between artist and spectator. In the proactive *common* space of the camp, the community is co-creator of the meanings embedded in the graffiti drawn on the walls of Dheisheh.

Graffiti, thus, contribute to generating a community that reproduces itself through

⁸⁸ Rancière, *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible*, op. cit., 40.

Graffiti and Common Space in The Dheisheh Refugee Camp

images and symbols that anyone in the camp can recognize because of the shared experience of displacement. Both their form and content become anti-hierarchic and counter-hegemonic in terms of representation. Graffiti can be erased, but the counter-narratives emerging from the walls of Dheisheh cannot be deleted, because they are deeply embedded in the space of the camp and in the memory of refugees. The right to return – indelibly engraved in Palestinian refugees' political consciousness – is claimed through the space of the camp and through the refugees' artistic/political counter-narratives. Graffiti and the *common* space of Dheisheh, in this perspective, are mutually productive elements that generate counter-narratives, which can structurally put into question the linearity of the Western narrative.

Scolpire l’olivo. La tradizione dell’artigianato come pratica di (r)esistenza della comunità cristiana di Beit Sahour

Benedetta Onnis

Università degli Studi di Cagliari

b.onnis@studenti.unica.it

ABSTRACT

Beit Sahour is a Palestinian town near Bethlehem, situated in the West Bank, where the local Christian community carries on an artisanal activity of carving olive trees, which is handed down generationally and presented as a Palestinian tradition. Although the marginalization of the Palestinians has had deleterious effects on the labor market, shaping a situation of general economic de-development¹, the destruction and uprooting of olive groves has strengthened the link with the olive tree as a symbol of resistance in the Palestinian identity discourse², allowing the artisans to present their work as part of national cultural heritage. The aim of this research is to examine the meanings conveyed by presenting handicraft as a tradition that simultaneously constitutes a source of livelihood and is symbolically linked to the resistance to Israeli occupation. Data was collected through interviews during fieldwork conducted by the author in 2017 and was then processed with the reflections that arose from the ethnographic approach of participatory observation and an interdisciplinary bibliographic analysis.

KEYWORDS

Palestine / cultural anthropology / handicraft / tradition.

1 - Fotografia. Agosto 2017

Arrivo all’officina di George a metà mattina, dopo la lunga camminata dalla cooperativa: Beit Sahour è piccola ma il sole d’agosto non facilita gli spostamenti a piedi per le colline della città. George è il padre di Fayed, il ragazzo che si è da poco laureato in Ingegneria a Bari. Finché non tornerà in Italia, a fine estate, anche Fayed lavora nell’officina del padre insieme a suo fratello minore e allo zio. Fino a qualche

¹ Roy, Sara. 1999. “De-development Revisited. Palestinian Economy and Society since Oslo”, *Journal of Palestine Studies* 28(3). 64-82.

² Braverman, Irus. 2009. “Uprooting Identities. The Regulation of Olives in the Occupied West Bank”, *PoLAR. Political and Legal Anthropology Review* 32(2). 237-264.

anno fa l'officina contava sette lavoratori dipendenti, ma l'aumento delle officine e della concorrenza innescata nella zona di Betlemme – mi racconta George – ha poi cambiato le cose. Ora sono solo i membri della famiglia a lavorare il legno d'olivo, comprese le donne (la madre di George, la sorella e la moglie), che non usano i macchinari ma si occupano di incollare i tasselli per comporre le natività. L'attività artigianale fu avviata dal nonno di George e portata avanti da suo padre e da suo zio. George mi mostra i locali dell'officina, i macchinari e il loro funzionamento e decide di comporre sul momento un modello di natività per mostrarmi i vari passaggi: è un procedimento lungo per cui serve usare tutte le diverse macchine. L'officina ha tre sale, la prima delle quali è dedicata alla raccolta dei ciocchi di legno, lasciati ad asciugare dopo l'acquisto. Il legno viene da Nablus e Jenin, nel nord della Palestina, dove il clima più favorevole permette la crescita di alberi più robusti, mentre quelli di Betlemme hanno rami sottili, non adatti alla lavorazione. Nelle stanze a fianco ci sono i macchinari per i lavori più pesanti: due seghe circolari di dimensioni diverse e una levigatrice a nastro, le macchine per incidere, una per definire i dettagli e una foratrice. I prodotti finiti vengono esposti in un piccolo punto vendita nello stesso cortile dove sorge l'officina. Prima di sederci davanti a una tazza di tè alla salvia e iniziare la nostra intervista, ringrazio George per la sua disponibilità: «Ma figurati, è veramente una piccola cosa che potevo fare. È bello quando le persone si interessano al nostro lavoro e alla nostra officina, perché questa è la nostra tradizione. Ci piace che le persone sappiano di noi, di noi cristiani che lavoriamo il legno d'olivo, perché l'olivo è molto più di un semplice albero, è un albero sacro».³

Nel 2020 Beit Sahour [Bayt Sāḥūr] è stata nominata “Città Mondiale dell'Artigianato” dal World Crafts Council, con riferimento alla produzione artigianale di oggetti religiosi in legno d'olivo. A pubblicare la notizia è stato il Christian Media Center, centro di comunicazione della *Custodia Terrae Sanctae* francescana, sul cui sito è riportata l'importanza di questo riconoscimento che – è auspicato – «contribuirà a sostenere la produzione artigianale locale, parte integrante del patrimonio culturale della Terra Santa».⁴ Gran parte dei discorsi sull'aspetto di patrimonio e tradizione dell'artigianato in legno

³ Il brano è tratto dal diario di campo dell'autrice. Il dialogo è stato riportato nella traduzione dall'inglese all'italiano per una maggiore scorrevolezza di lettura. Per ragioni di privacy, i nomi riportati qui e in seguito sono nomi di fantasia.

⁴ “Beit Sahour: la città mondiale dell'artigianato”. Christian Media Center. Ultimo accesso 17/05/21. shorturl.at/nqIOV; “WCC-Craft City Evaluation of Beit Sahour as “WCC-World Craft City” (Feb 11-12, 2020, Palestine)”. World Crafts Council-Asia Pacific Region (WCC-APR). Ultimo accesso 17/05/21. https://wccapr.org/news/news_events_det/347; “Olive Wood”. Holy Land Handicraft Cooperative Society. Ultimo accesso 17/05/21. <https://www.hlhcs.org/en/our-products/olivewood>.

d’olivo in Palestina ne rintracciano l’origine molto indietro nel tempo, all’epoca in cui i frati francescani arrivarono nella Terra Santa importando le tecniche di lavorazione per intagliare croci e produrre rosari.⁵ La ricostruzione di questa storia mette, così, in atto un legame che unisce il lavoro artigianale contemporaneo, la materia prima del legno d’olivo – di grande rilevanza simbolica – e il credo religioso cristiano.

Se è comprensibile il ricorso ai discorsi legati alla sfera religiosa, questi d’altra parte non esauriscono la ricchezza della costruzione dell’attività come tradizione palestinese e – più nello specifico – di Beit Sahour. Partendo dalla considerazione che la produzione artigianale, così come la sua tutela, hanno una dimensione politica ed economica che non deve essere tralasciata,⁶ l’oggetto della ricerca etnografica qui presentata è stato quello di indagare i significati veicolati dalla presentazione del proprio lavoro come tradizionale, cercando di metterne in luce le particolarità legate alla situazione sociopolitica del territorio.⁷ Parlare del proprio lavoro – che sia un’attività più o meno classificabile come “tradizionale” – per gli artigiani intervistati significa anche parlare di calcoli e valutazioni di carattere economico. L’attività artigianale, da loro intesa come tradizione tipica della propria cultura, viene così ripensata dall’ulteriore punto di vista dell’impresa. Tradizione e mezzi di sostentamento si intrecciano in una narrazione che crea un’identità specifica da presentare all’interlocutore esterno, un’identità comunitaria che, da una parte, veicola i valori di solidarietà e spirito di cooperazione e, dall’altra, tende a tenere celati gli elementi della pur comprensibile concorrenza tra vicini di casa, nell’assenza di sistemi istituzionali che tutelano le condizioni di lavoro e il *copy-right* sui modelli artigianali.

La costruzione di una narrazione identitaria è ciò su cui Francesco Remotti pone l’accento nell’analisi della formazione del concetto, dal momento che «non esiste l’identità, bensì esistono modi diversi di organizzare il concetto di identità»⁸ da parte degli

⁵ Abu A’mar, Ibrahim, Al-Houdalieh, Salah, Hamdan, Osama, & Benelli, Carla. 2014. *Archaeological Minor Sites in the Mediterranean Basin*. Gerusalemme: Al Adab Press. 39.

⁶ «Crafts production, marketing and preservation have political dimensions that terms like “material culture” and “folk art” have tended to mute». Frank, Gelya. 1996. “Crafts Production and Resistance to Domination in the late 20th century”, *Journal of Occupational Science* 3(2). 56-64. P. 56. Cfr. anche Frank, Gelya, & Allen, Dickie Virginia. 1996. “Artisan Occupations in the Global Economy. A Conceptual Framework”, *Journal of Occupational Science: Australia* 3(2). 45-55. P. 46.

⁷ Si ricorrerà alla denominazione “Cisgiordania” per le considerazioni di carattere politico ed economico relative e limitate a tale territorio (dal momento che, per molteplici aspetti, il contesto politico-economico della Striscia di Gaza è differente). Si userà invece il termine “Palestina” quando si considereranno aspetti comuni ai due territori e per quanto riguarda gli elementi maggiormente relativi alla sfera socio-culturale, tenendo conto che gli intervistati hanno sempre espresso un legame al territorio palestinese – e non cisgiordano – in termini di identità e patrimonio culturale.

⁸ Remotti, Francesco. 2001. *Contro l’identità*. Bari: Laterza.

individui e delle comunità. Seguendo questo approccio si è scelto, nell'ambito della ricerca, di non fare dell’“identità palestinese” un diretto oggetto di indagine. Si preferisce, invece, mettere in luce le diverse (spesso anche contrastanti) linee che fanno prevalere l'appartenenza a un dato gruppo sociale a seconda dei differenti contesti,⁹ al fine di mitigare la tendenza a percepire le identità comunitarie come eredità culturali, generali e omogenee. A questo proposito, l'antropologa finlandese Hilma Granqvist – che condusse una ricerca in un villaggio vicino a Betlemme a inizio Novecento – scriveva:

One need no longer make daring deductions but can draw conclusions and build theories on a concrete basis, in which case it is naturally of the utmost importance to have been able to collect as far as possible all the actual facts, so that the one can be weighed against the other. There must be a different way of valuing, in which details play a great part and not only similarities but also differences appear and illuminate each other; proportions also should be given as far as possible in figures. Tradition and statistics supplement one another and reflect the whole.¹⁰

Nonostante gli studi della Granqvist risalgano a un periodo storico ormai lontano, in cui lo stato di Israele non esisteva e la Palestina storica era sotto il mandato britannico, la necessità di studi etnografici, utili a contrastare il rischio di generalizzazioni che producono un’immagine troppo uniformata delle abitudini, delle tradizioni e della popolazione palestinese, è tuttora attuale. La pluralità che caratterizza la società palestinese necessita, dunque, di un’attenzione alla vita concreta dei *palestinesi*, un elemento troppo spesso tralasciato a favore di discorsi focalizzati sulla Palestina in senso più ampio e generale.¹¹ Il caso palestinese mostra infatti – forse più di altri – i limiti di un approccio riduzionista ed essenzializzante, così come quelli di una lente che guardi

⁹ Durante le interviste e i colloqui informali condotti nella ricerca, sono emersi differenti processi di identificazione: in senso nazionale in riferimento ai rapporti con Israele e in senso strettamente locale di identità sahourina (in entrambi i casi andando al di là dell’aspetto religioso); in senso religioso facendo riferimento all’appartenenza a una più ampia comunità cristiana transnazionale; e in un senso più ampio di identità araba, a volte rivendicata come propria (per via della lingua e di altri aspetti culturali), altre volte rinnegata come qualcosa di più appartenente alla comunità musulmana. Diverse narrazioni identitarie sono emerse peraltro anche a livello storico, ma senza per questo intaccare il processo di definizione dei palestinesi come popolo. Cfr. Khalidi, Rashid. 2003. *Identità palestinese. La costruzione di una moderna coscienza nazionale*. Torino: Bollati Boringhieri.

¹⁰ Granqvist, Hilma. 1931. *Marriage Conditions in a Palestinian Village*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica. 7. Per approfondimenti sul lavoro e sul metodo della Granqvist si veda anche l’archivio digitale Hilma Granqvists arkiv. Ultimo accesso 17/05/21. <https://granqvist.sls.fi/#/home>.

¹¹ Moughrabi, Fouad. 1997. “A Year of Discovery”, *Journal of Palestine Studies* 26(2). 5-15. P. 8.

unicamente al livello della costruzione dell’identità nazionale. Queste prospettive non riescono a cogliere la pluralità delle esperienze in ambito politico e sociale, oltre che culturale.¹² Per indagare un fenomeno sociale, perciò, uno studio del territorio e un lavoro di comparazione di studi precedenti non può che giovarsi di uno sguardo più rivolto al particolare, in un’ottica multidisciplinare. In base a questa riflessione critica rispetto all’uso del concetto di identità, si ritiene perciò importante, all’interno di questa ricerca, focalizzare l’attenzione sulle modalità di organizzazione del discorso identitario che sostiene il carattere tradizionale dell’artigianato del legno d’olivo e sul particolare contesto socio-politico in cui questo si instaura. Nel fare questo, vogliamo dare spazio e voce, il maggiormente possibile, alle parole e alle idee degli artigiani, nel loro raccontare la propria vita quotidiana e il proprio lavoro, per rintracciare il particolare gruppo di soggetti fattisi “noi” che beneficiano della costruzione dell’artigianato come tradizione.¹³

2 - L’esperienza di campo

La ricerca condotta a Beit Sahour ha fatto uso di una metodologia qualitativa che ha fatto propri gli strumenti delle interviste e dell’osservazione partecipante durante una permanenza, nel 2017, di quasi tre mesi presso una famiglia del posto, e nel corso di una collaborazione con una cooperativa locale di commercio equo e solidale, la Holy Land Handicraft Cooperative Society (HLHCS).¹⁴ La collaborazione con la cooperativa ha permesso l’organizzazione delle visite alle officine degli artigiani e la possibilità di incontri informali, da cui sono scaturite interviste semi-strutturate con quattordici per-

¹² «The generic term “Palestinian” allows for easy reductionist stereotyping of an otherwise extremely complex and highly varied repertoire of individual human experiences. There is no “Palestinian” *per se* except in metaphysical thought which, by ignoring the ethnographic culture-particular context, overlooks the infinite diversity of the Palestinians that may be grasped only through empirical experience». Qleibo, Ali. 1992. *Before the Mountains Disappear. An Ethnographic Chronicle of Modern Palestinians*. Il Cairo: Kloreus Book. 80.

¹³ «Importanti sono i modi con cui le identità possono essere inventate, ma altrettanto fondamentale è comprendere quali siano i soggetti a cui occorre fare risalire le invenzioni di identità: così si apre la questione di come siano fatti i “noi” (c’è una morfologia dei “noi”) e per quali motivi, interessi, obiettivi essi fingano la propria identità». Remotti, Francesco. 2010. *L’osessione identitaria*. Bari: Laterza. 124.

¹⁴ Organizzazione di commercio equo dal 1993, l’HLHCS è membro del World Fair Trade Organization (WFTO), di cui condivide e fa applicare i principi di tutela delle condizioni di lavoro e dell’ambiente, di trasparenza e responsabilità, di promozione dell’uguaglianza di genere e dell’indipendenza dei produttori. Il gruppo iniziale di artigiani che hanno fondato la cooperativa si è ampliato con il passare degli anni ma i trentasei membri della cooperativa di oggi rappresentano ancora un numero esiguo rispetto al totale di artigiani della città. Cfr. Holy Land Handicraft Cooperative Society. Ultimo accesso 17/05/21. <https://www.hlhcs.org/en/>.

sone.¹⁵ L'elevato numero di officine sul territorio¹⁶ non ha reso possibile coinvolgere la totalità delle realtà artigianali di Beit Sahour, ma il lavoro con la cooperativa ha permesso di condurre la ricerca su un campione di officine che tenesse conto della varietà di gestione di queste ultime (dimensioni medio/grandi o a conduzione strettamente familiare, *management* da parte di uomini o di donne, affiliazione o autonomia rispetto alla cooperativa di riferimento). Le interviste si sono svolte perlopiù in inglese (pur non essendo questa la madrelingua né degli intervistati, né dell'intervistatrice), fatta eccezione per due che sono state invece condotte con l'aiuto di un interprete di lingua araba. Le domande iniziali vertevano su come gli artigiani avessero appreso il proprio mestiere e da quanto tempo lo svolgessero. Lasciando poi la parola a loro e seguendo gli spunti che emergevano dalle discussioni, i temi si sono ampliati per comprendere le considerazioni sul contesto sociale e politico dell'area di Betlemme e, molto spesso, anche i ricordi dei periodi più difficili, come ad esempio quelli della prima Intifada (1987-1993), quando il lavoro fu materialmente ostacolato dalle confische dei beni, gli spostamenti furono impediti e le scuole furono chiuse da parte delle forze israeliane.

Beit Sahour si trova nei pressi di Betlemme ed è una piccola città il cui centro storico ospita i luoghi di culto delle diverse religioni dei suoi abitanti (circa 14.000),¹⁷ la maggior parte dei quali sono di fede cristiana ma appartenenti a confessioni diverse (principalmente ortodossa e latina ma anche alle "nuove chiese", come quella evangelica), mentre la popolazione musulmana – contrariamente alle altre città palestinesi fuori dall'area di Betlemme – costituisce la minoranza.¹⁸ Vite religiose separate eppure affian-

¹⁵ I risultati della ricerca sono stati elaborati e discussi anche in un contributo per la rivista di Studi Interculturali "Medea", cfr. Onnis, Benedetta. 2021. "Dentro il confine. Le strade del legno d'olivo in Cisgiordania", *Medea* 7(1). 1-24.

¹⁶ La ricerca "Applied Research Institute – Jerusalem" (ARIJ) individuava almeno 150 officine nel 2010. Cfr. "Bethlehem City Profile". The Applied Research Institute – Jerusalem. Ultimo accesso 02/09/21. http://vprofile.arij.org/bethlehem/pdfs/VP/Bethlehem_cp_en.pdf. P.12. Lo stesso numero risulta confermato nel 2014 da un'altra ricerca del progetto ARCHEOMED: Abu A'mar, Al-Houdalieh, Hamdan, & Benelli, *Archaeological Minor Sites in the Mediterranean Basin*, *op. cit.*, 39-40. Il numero esatto di officine presenti nell'area, tuttavia, risulta di difficile definizione per via dell'informalità con cui vengono condotte le attività artigianali e perché la maggior parte delle officine non vengono registrate: cfr. Khoury, Fayrouz. 2014. *Research on Handicraft Industries in Bethlehem District (Bethlehem, Jala and Beit Sahour)*. Bethlehem Chamber of Commerce & Industry. 25-27.

¹⁷ Stima 2017-2021 del Palestinian Central Bureau of Statistics (PCBS): "Projected Mid -Year Population for Bethlehem Governorate by Locality 2017-2021". Palestinian Central Bureau of Statistics. Ultimo accesso 11/05/21. http://www.pcbs.gov.ps/Portals/_Rainbow/Documents/BethlehemE.html.

¹⁸ Si stima che la popolazione di Beit Sahour sia per il 20% di fede islamica sunnita e per l'80% di fede cristiana, di cui l'adesione al credo greco-ortodosso risulta intorno al 67% e l'adesione a quello romano-cattolico intorno all'8%. Bowman, Glenn. 1990. "Christian, Muslim Palestinians Confront Sectarianism. Religion and Political Identity in Beit Sahour", *Middle East Report*

cate procedono insieme e scandiscono il tempo di Beit Sahour, le cui giornate sentono l’alternarsi di campane e *adān* (la “chiamata alla preghiera” nell’Islam) e le cui feste sono celebrate da tutta la cittadinanza. Nonostante il rapporto tra le comunità cristiane e musulmane in Cisgiordania sia stato e sia ancora per certi versi problematico, le conversazioni con gli abitanti di Beit Sahour hanno fatto emergere come il senso di appartenenza al tessuto cittadino spesso trascenda le differenze religiose, a favore di un sentimento di unità locale del tutto particolare anche rispetto alle vicine Betlemme e Beit Jala [Bayt Ġāla], anch’esse caratterizzate da un pluralismo religioso.¹⁹ Parlare di coesione come elemento “naturale e intrinseco” alla comunità sahourina,²⁰ dunque, è forse improprio. Ciononostante, furono proprio questa coesione e la solidarietà reciproca a rendere Beit Sahour un centro rilevante durante la prima Intifada grazie all’efficacia del movimento di resistenza fiscale organizzato dai cittadini e portato avanti in maniera compatta anche quando l’UNLU (Unified National Leadership of the Uprising)²¹ non si oppose più al pagamento delle tasse da parte dei palestinesi verso Israele, per permettere una ripresa delle attività dopo le lunghe settimane di sciopero.²²

La maggior parte delle officine che lavorano il legno d’olivo a Beit Sahour sono gestite a livello familiare e alle loro attività contribuiscono in misura diversa sia i giovani, sia gli anziani; sia gli uomini, sia le donne. L’informalità delle officine si deduce dall’uso di ambienti facenti parte o direttamente adiacenti all’abitazione e dal fatto che la maggior parte non sono registrate. Il guadagno principale degli artigiani proviene dalla vendita *in loco* tramite i negozi di souvenir di Betlemme e Beit Sahour o il punto vendita della cooperativa HLHCS, ma anche dalla vendita all’estero nelle fiere stagionali o nei mercatini di Natale dei paesi europei o del Nord America. La vendita all’estero da parte della cooperativa fa uso delle piattaforme di vendita online e della partecipa-

164/165. 50-53; Bowman, Glenn. 2006. “A Death Revisited. Solidarity and Dissonance in a Muslim-Christian Palestinian Community”; Makdisi, Ussama, & Silverstein, Paul (a cura di). *Memory and Violence in the Middle East and North Africa*. Bloomington: Indiana University Press. 27-49; “The city of the Sheperds’ Field - Beit Sahour Municipality: History, Economy, and Tourism”. Archive. Ultimo accesso 02/09/21. <http://web.archive.org/web/20140320000537/http://www.beitsahourmunicipality.com/english/historic.htm>. Si noti che le percentuali riferite alle diverse confessioni cristiane si riferiscono al censimento del 1984, per cui i dati odierni potrebbero risultare differenti.

¹⁹ Kaartveit, Baard Helge. 2013. “The Christians of Palestine. Strength, Vulnerability, and Self-restraint within a Multi-sectarian Community”, *Middle Eastern Studies* 49(5). 732-749.

²⁰ Come invece sembra evincersi dal lavoro di Anne Grace del 1990 “The Tax Resistance at Bayt Sahour”, *Journal of Palestine Studies* 19(2). 99-107. P. 104.

²¹ L’UNLU era una coalizione sorta spontaneamente nel 1987 per coordinare le proteste dell’Intifada. Il rifiuto di pagare le imposte allo stato israeliano fece proprio lo slogan “no taxation for occupation”.

²² Finkelstein, Norman. 1990. “The Ordinary, the Awful, and the Sublime. Beit Sahur in Year II of the Intifada”, *Social Text* 24. 3-30. P. 7.

zione a eventi della rete del commercio equo e solidale, mentre la vendita all'estero da parte dei singoli artigiani avviene tramite l'instaurazione di network personali e contatti creati attraverso i familiari emigrati.²³ Le spese del viaggio e della permanenza per il periodo delle vendite rendono questa opzione possibile solo agli artigiani di officine medio-grandi con una certa stabilità economica che possono contare sull'appoggio di familiari trasferiti all'estero, anche se non è infrequente che chi parte si faccia carico di vendere anche i prodotti di altri colleghi e amici artigiani. Lo spirito di solidarietà e cooperazione è stato infatti spesso raccontato e rivendicato, durante i colloqui, come caratteristico della comunità sahourina, definita come una “grande famiglia” anche nei momenti in cui è capitato di toccare il delicato argomento della concorrenza data dall'alto numero di officine sul territorio.

I risultati di una ricerca della Camera di Commercio di Betlemme hanno rivelato che le officine formali e informali che lavorano il legno d'olivo erano circa 260 nel 2013 (la maggior parte delle quali situate proprio a Beit Sahour) e che i prodotti di queste attività costituiscono il 35% dell'artigianato palestinese.²⁴ Un dato emerso spesso nelle conversazioni con gli artigiani è stato l'aumento significativo delle officine subito dopo la conclusione degli accordi di Oslo (1993). L'aumento dell'attività artigianale, fortemente legata al settore turistico e alle esportazioni,²⁵ potrebbe sembrare incongruente con gli effetti prodotti dagli Accordi, quali l'inasprimento dei controlli delle frontiere (unilateralmente gestite da Israele), la limitazione alla mobilità palestinese e la divisione dei territori cisgiordani in aree di competenza israeliana.²⁶ Se a ciò si aggiunge il divieto di libero accesso per i palestinesi alla città di Gerusalemme (che, insieme a Betlemme, era il centro che più assorbiva il commercio dei manufatti di Beit Sahour, ora raggiungi-

²³ Così, per esempio, è stato nel caso di George, che grazie alla permanenza in Italia del figlio è entrato in contatto con una parrocchia cristiano-cattolica in Puglia, dove ha venduto i suoi manufatti nei periodi natalizi. Lo stesso è avvenuto per una famiglia di artigiani che si trasferisce negli Stati Uniti per qualche mese all'anno e soggiorna presso i cognati che risiedono lì stabilmente.

²⁴ Che comprende – tra gli altri prodotti considerati tradizionali – la madreperla, il ricamo, il sapone, il vetro, la ceramica e la produzione di mosaici. Cfr. Khoury, Fayrouz, 2014. *Research on Handicraft Industries in Bethlehem District (Bethlehem, Beit Jala and Beit Sahour)*, op.cit., 14.

²⁵ Khoury, Fayrouz, 2014. *Research on Handicraft Industries in Bethlehem District (Bethlehem, Beit Jala and Beit Sahour)*, op. cit., 13; “Market Research on the Cultural and Creative Industry in the West Bank and Gaza Strip”. UN Women. Ultimo accesso 03/12/21. shorturl.at/hmFGO.

²⁶ La divisione in aree prevede tre tipologie: l'area A, sotto controllo e amministrazione palestinese, l'area C (61% dei territori occupati), sotto controllo e amministrazione israeliana, e infine l'area B (circa 22% del totale), sottoposta a controllo israeliano ma amministrazione palestinese. Cfr. “Planning Policy in the West Bank”. B'tselem – The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories. Ultimo accesso 18/05/21. https://www.btselem.org/planning_and_building.

bile solo con l’ottenimento di permessi specifici),²⁷ l’aumento delle officine artigianali sembra ancora più inspiegabile. Tuttavia, all’interno di un territorio che somiglia sempre più a un sistema di gabbie (come lo descrive uno degli artigiani), la risorsa del legno d’olivo offre la possibilità di portare avanti un’attività produttiva che ruota attorno a una materia prima presente nel territorio. L’olivo, che caratterizza i paesaggi collinari palestinesi, è inoltre elevato a simbolo della resistenza e la sua lavorazione è sostenuta da discorsi identitari che ruotano intorno al concetto di tradizione e di appartenenza al territorio.

3 - Scolpire la tradizione

Memoria, tradizione e identità difficilmente sono separabili l’una dall’altra. I discorsi identitari si formano articolando il riferimento a determinati eventi del passato o l’elaborazione di una rottura con essi, costruendo delle narrazioni funzionali a costituire la memoria di un gruppo sociale.²⁸ Nel suo lavoro sulle civiltà antiche, Jan Assmann definisce un tipo di memoria detta “culturale” come una struttura connettiva che crea vincoli sociali nel tempo, delineando il “noi” comunitario e avendo per oggetto un passato lontano formalizzato e codificato attraverso testi e apparati istituzionali. «Non è tanto una corrente che penetra dal di fuori nel singolo individuo, quanto piuttosto un mondo materiale che l’uomo fonda traendolo da se stesso»:²⁹ il passato è utilizzato per legittimare, riconciliare, giustificare il presente, oltre che per interessi storici. Per quanto il lavoro di Assman fosse relativo a civiltà di determinate

27 Un’utile schematizzazione delle tipologie di permesso è offerta dalle tabelle (aggiornate a dicembre 2020) pubblicate da Gisha, un’organizzazione non profit israeliana che si occupa della mobilità palestinese. “Unclassified Status of Authorizations for Entry of Palestinians into Israel, for their Passage from Judea and Samaria into the Gaza Strip, and for their Departure Abroad”. Gisha. Ultimo accesso 18/05/21. www.gisha.org/UserFiles/File/Legal-Documents/procedures/general/50en.pdf. Qui sono elencate le aree per cui è possibile fare richiesta di un permesso (sanità, motivi legali, educazione, lavoro, motivi religiosi, motivi economici, mobilità dei politici palestinesi e motivi speciali); da ciascuna di queste aree si diramano numerose categorie e sottocategorie che stabiliscono il numero massimo di permessi, il periodo dell’anno in cui si può farne richiesta, la tipologia del soggetto che può richiedere il permesso (per esempio, i permessi per motivi di lavoro sono concessi solo a cittadini palestinesi sposati e oltre i 22 anni d’età). Questa complessa molteplicità di permessi, categorie e casistiche espresse dalle tabelle fanno ben intendere quella che di fatto è una classificazione della popolazione palestinese secondo livelli di rischio.

28 «Qalsiasi comunità deriva da un racconto delle origini al quale ci si raccorda nel tempo attraverso una filiazione [...]. La memoria, proprio in quanto garanzia della continuità (e della legittimità) di un tale radicamento spazio-temporale, svolge un ruolo cruciale nel salvare il legame fra un popolo e la sua identità». Fabietti, Ugo, & Matera, Vincenzo. 1999. *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*. Roma: Meltemi. P. 28.

29 Assman, Jan. 1997. *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*. Torino: Einaudi. 32-33.

epoche storiche, ciò che è qui rilevante è l'accento posto sulla memoria come processo più che come *corpus*. L'azione degli individui nell'organizzazione di una memoria collettiva, culturale, non va però del tutto separata dall'azione istituzionale. A questo proposito, Maurice Halbwachs ha individuato una stretta interdipendenza tra le forme di memoria individuale e collettiva, intendendo quest'ultima come punto di intersezione di diversi quadri sociali di riferimento per l'elaborazione delle memorie individuali.³⁰ La fluidità di tali processi sociali sta alla base delle dinamiche di formazione della memoria collettiva o culturale, di elaborazione di una tradizione o di espressione di una forma culturale. Queste dinamiche, e i concetti stessi di “memoria”, “tradizione” e “cultura” vanno, pertanto, intesi come sempre in divenire e nella materialità del loro farsi.

Fino al Novecento, il concetto di “tradizione” era stato inteso sia nelle scienze sociali, sia a livello di senso comune, come un corpus astorico di credenze, usi e costumi ereditato dal passato e tramandato alle generazioni successive.³¹ I lavori di autori quali Edward Shils, Eric Hobsbawm e Terence Ranger hanno messo in discussione questa nozione e ne hanno fatto emergere il carattere processuale: elaborata, inventata, rimaneggiata, la tradizione si mostra così nella sua dipendenza da specifici contesti sociali e politici.³² Richard Handler e Jocelyn Linnekin, nella loro rielaborazione del concetto di “tradizione”, hanno criticato, inoltre, un'impostazione di studi che essi hanno definito come “metafora naturalistica”. Quest'ultima ha a lungo celato il carattere strettamente processuale e simbolico della “tradizione”, formulando una definizione di questo concetto che appiattiva il dialogo tra continuità e discontinuità culturali.³³ Se si considerano le narrazioni sulle proprie tradizioni, alcuni elementi vengono elaborati più o meno apertamente mentre altri vengono taciti nell'economia di creazione di un discorso efficace e coerente. Questa ricerca non si prefigge di interrogarsi sulla distinzione tra questi processi narrativi, quanto piuttosto di condurre un'analisi dei modi e degli obiettivi veicolati dalla presentazione di un fenomeno come memoria o tradizione di un gruppo sociale nel suo specifico contesto politico-economico.

Il carattere tradizionale dell'artigianato in legno a Beit Sahour intreccia l'aspetto narrativo del simbolo dell'albero d'olivo alla trasmissione di tecniche che si dicono tra-

³⁰ Halbwachs, Maurice. 1987. *La memoria collettiva*. Milano: Unicopli.

³¹ Per intendere “tradizione”, il greco distingueva due termini, *akoé* e *paradosis*, intendendo con il primo ciò che è udito (la tradizione orale) e con il secondo, invece, sia l'atto del consegnare e del lasciare in eredità, sia la cosa in sé tramandata e trasmessa. Il termine latino *traditio* – appartenente all'ambito giuridico – ha mantenuto quest'ultimo significato, indicando la forma di trasferimento della proprietà di un bene attraverso la sua consegna (materiale o simbolica).

³² Shils, Edward. 1981. *Tradition*. London: Faber and Faber; Hobsbawm, Eric J., & Ranger, Terence (a cura di). 1987. *L'invenzione della tradizione*. Torino: Einaudi.

³³ Handler, Richard, & Linnekin, Jocelyn. 1984. “Tradition, Genuine or Spurious”, *The Journal of American Folklore* 97(385). 273-290.

mandate di generazione in generazione da tempi antichissimi. I racconti di alcuni artigiani, canali ufficiali e istituzioni palestinesi costruiscono una narrazione sull’olivo che non solo rappresenta il legame di quest’albero con la terra come simbolo di resistenza e appartenenza al territorio, ma lo concepisce anche all’interno di una concezione storica circolare in cui i racconti della Bibbia e della vita di Gesù vengono messi in relazione con i tempi presenti.³⁴ Contando su questo tipo di simbolo, dalle parole di un artigiano emerge la volontà di parlare del proprio lavoro come di una “missione” da svolgere per la comunità religiosa, tralasciando o sminuendo l’aspetto economico:

Many people think there are just Muslims and Jews here in the Holy Land. Israeli Jews and Palestinian Muslims, they don’t know there are Palestinian Christians too. And this [*indica le sculture in legno d’olivo*] is also nice for people to see because it’s from our faith also, all the stories about Jesus. The way you believe you do the carving: if you believe in the Virgin Mary and Jesus, you do beautiful carving and nice things. It’s our work and also we’re happy to do this, it’s not about the money, the money is important but so is our faith. This is our religion, our mission.

Emerge, qui, un modo di intendere il lavoro artigianale come veicolo di comunicazione di una memoria, come espressione di esistenza di una comunità, investito di un senso di “missione” che compare anche nel contesto artigianale del ricamo delle mappe della Palestina (*tatriz haritat Falastin*) studiato da Hagar Salamon.³⁵ Nel caso della pratica del *tatriz*, il mezzo-ricamo è stato applicato a forme non convenzionali a partire dagli accordi di Oslo, rielaborando la “tradizionalità” che si spoglia dell’elemento locale (specifiche geometrie e colori differenziavano i motivi tipici di ogni villaggio) per affermare un’identità nazionale. Le ricamatrici sono consapevoli di avere un ruolo nel mantenimento in vita della memoria palestinese, e le mappe sono dunque ricamate *da* e *per* palestinesi, oggetti che catalizzano valori e simboli intellegibili solo all’interno della comunità stessa. Se, dunque, il significato delle mappe ricamate è «meant for Palestinian eyes»,³⁶ quello dell’artigianato in legno d’olivo potrebbe dirsi “meant for Christian

³⁴ Come nel caso del Ministero del Turismo palestinese, sul cui sito internet si può leggere della longevità degli olivi, alcuni dei quali – si dice – risalgono all’epoca di Gesù. Cfr. “Handicrafts”. Travel Palestine – Ministry of Tourism & Antiquities. Ultimo accesso 06/06/21. www.travelpalestine.ps/en/article/95/Handicrafts; o come emerge anche dalle parole di un artigiano: «This is an olive tree. And the tree is a plant from here in the Holy Land, it’s nice to carve things [that are] handmade and from your area. Also, the olive tree is mentioned in the Bible, because Jesus, when he started praying in Gethsemane, prayed under the olive tree. It’s the same, it’s circle. It’s continued».

³⁵ Salamon, Hagar. 2016. “Embroidered Palestine. A Stitched Narrative”, *Narrative culture* 3(1). 1-31.

³⁶ *Ibid.*, 4.

eyes”, portatore di significati condivisibili dalla più ampia e transnazionale comunità cristiana.

Il “noi” che si definisce nel narrare la propria storia intreccia insieme due piani (quello religioso e quello nazionale) difficilmente conciliabili tra loro, dal momento che la costruzione del discorso nazionale-palestinese spesso fa proprio il discorso religioso. Quest’ultimo, tuttavia, è quello della maggioritaria fede islamica, il che porta una parte della cittadinanza a costituirsi come minoranza. Riflettere sulla costruzione identitaria porta inevitabilmente a constatare la mutabilità dei processi di inclusione ed esclusione che caratterizzano la relazione noi/altri, secondo un’identificazione di gruppo che fa prevalere l’asse religioso o quello nazionale a seconda del contesto. Tuttavia, la rivendicazione che sottende la formazione di un discorso identitario è pur sempre una rivendicazione di esistenza e resistenza,³⁷ volta al riconoscimento di una comunità che, in quanto minoritaria, è spesso poco conosciuta.

Maybe you know, the situation here sometimes... something happens so there is no tourism and there's nothing and you can't sell to markets here because no one will buy. This is a problem. I don't know how it can be solved... It's a huge problem for us, if you live here you can see it. That's the political situation, it's not good. We have to find a solution... I don't know, it's the Holy Land but most of the Christians are leaving. We became less than 1% of the population, 99% are Muslims. This is the land of Jesus, this is also the land for us. This is our Holy Land, so we have to live here. But there are many people who left here as I told you; from here, from Beit Sahour about 50/60 families left. You know, we don't always like to live here, but because it's our land, our holy land, the land of our Jesus, we have to live here. There must be a solution to the political situation, because you can see each year or two years something happens and everything goes wrong here... I don't know, what do you, in Italy, hear about Palestine?

Mira è una giovane donna che si occupa del *marketing management* dell’officina di famiglia, una delle più conosciute di Beit Sahour. Durante l’intervista con lei è emersa da subito la preoccupazione per l’incertezza del lavoro – strettamente dipendente dall’afflusso di turisti e di conseguenza dalla situazione politica – e per l’affievolimento

³⁷ «Per quanto molteplici, eterogenei e situazionali, i “noi” sono irrinunciabili, e irrinunciabile è una dimensione, anzi una condizione della loro esistenza, che non è l’identità, ma è il “riconoscimento”. Per esistere socialmente – e l’esistenza dei “noi” non può che essere un’esistenza sociale – occorre essere riconosciuti; qualsiasi “noi”, non appena affiora, esige di essere riconosciuto. Ma la prima e indispensabile richiesta di riconoscimento concerne l’esistenza, non l’identità; riguarda il fatto di esistere, di “esserci”, non la sostanza di cui si dice di essere fatti» Remotti, *L’ossessione identitaria*, op. cit., 126.

della presenza cristiana in Cisgiordania. La religione è peraltro spesso apparsa come filo conduttore anche per le rivendicazioni politiche nei confronti di Israele, come emerge dalle parole di Suhair, una donna di sessant’anni che lavora nell’officina insieme al marito e ai figli:

«No, I’m not Jewish, I’m sorry, I’m Christian Palestinian». They were shocked: «How come there are Christian Palestinians in Bethlehem?», I told them: «Yes, I’m not Jewish, and there’s no Jewish living in Bethlehem». She said: «Come on, I have a friend from Bethlehem and she is Jewish». I told her: «Then your friend is a liar. Never ever Bethlehem was with Jewish side. Never ever, it was all the time with us, with the Palestinians».³⁸ Especially in the US, they think that since we are Arabs we are terrorists. «I’m not a terrorist, I am a Christian from Bethlehem, where Jesus was born. I am from the land of peace. We should have peace, where Jesus is born». But they don’t know anything about our life, about our situation. When they hear we are Arabs living in the Holy Land they assume we are terrorists fighting the Israelis. «I’m not fighting, this is my land. I live here, they came to my land and they took it. It’s the occupation. We are the last people under occupation. We, the Palestinians». I try to explain to them. Some people understand, but few. Most people just don’t want to understand.

Parole che manifestano la necessità di distinguere sé stessi, nel senso etimologico del termine, di discernere visivamente, di distinguere le parti che formano l’*essere palestinese* in modo che vi si scorga la pluralità di cui si forma. Una pluralità rivendicata attraverso la richiesta di riconoscimento della propria esistenza sia come cristiani sia come palestinesi e del valore della propria resistenza, intesa come insieme di pratiche di continuo riadattamento al mutevole contesto economico e politico, sottoposto alle violenze del sistema israeliano che sul concetto di invisibilità ha fondato buona parte della propria narrazione per legittimare l’appropriazione di una terra “vuota”:³⁹

La questione di ricordare al mondo la nostra esistenza è certamente piena di signi-

³⁸ Qui Suhair raccontava una conversazione avuta in una cittadina degli Stati Uniti, nello stand dove vendeva le sculture in legno del marito durante una fiera di Natale. La donna con cui parlava era convinta che – in quanto proveniente da Betlemme – Suhair fosse ebrea. In seguito alla Guerra dei sei giorni, la città di Betlemme era stata effettivamente occupata da Israele (per poi passare sotto la completa amministrazione dell’ANP nel 1995), ma non vi furono stabilite delle colonie interne, come invece nel caso di Hebron.

³⁹ Celebri, a questo proposito, la dichiarazione nel 1969 dell’allora primo ministro Golda Meir: «Non esiste qualcosa come un popolo palestinese. Non è che siamo venuti, li abbiamo buttati fuori e abbiamo preso il loro paese. Essi non esistevano» e lo slogan adottato dai sionisti “Una terra senza popolo per un popolo senza terra”.

ficati, ma è anche di una semplicità estrema. È una sorta di verità che, quando sarà veramente ammessa, renderà il compito molto difficile a coloro che hanno previsto la sparizione del popolo palestinese. Perché alla fine ciò che dice è che ogni popolo ha in qualche modo “diritto al diritto”. È un’evidenza, ma di una forza tale che rappresenta un po’ il punto di partenza e il punto d’arrivo di ogni lotta politica. Prendiamo i sionisti, che cosa dicono a questo soggetto? Non li sentirai mai dire «il popolo palestinese non ha diritto a nulla», nessuna forza è in grado di sostenere una simile posizione, lo sanno molto bene. Per contro, li sentirai affermare «non esiste un popolo palestinese». È per questo che la nostra affermazione «il popolo palestinese esiste» è – perché non ammetterlo? – molto più forte di quanto possa sembrare a prima vista.⁴⁰

La storia di Betlemme, in particolare, gioca un ruolo fondamentale nella costruzione della tradizione dell’artigianato. Sui manufatti che vi si producono vengono apposti timbri o biglietti che definiscono la provenienza “from Bethlehem, the Holy Land”, essendo Betlemme (a differenza di Beit Sahour, difficilmente conosciuta all’estero) un luogo capace di richiamare un immaginario storico e religioso preciso, con la sua storia antica e i suoi importanti luoghi di culto da rivendicare e tutelare dalle minacce israeliane.⁴¹ Scolpire il legno d’olivo per creare oggetti e figure della religione cristiana permette di veicolare un segno, manifestare la propria esistenza, la propria unicità palestinese e cristiana e di creare una rete di comunicazione e solidarietà con la comunità cristiana all’estero. È così che, per esempio, alcune officine si specializzano in particolari tipologie di manufatti, come l’officina di Abu Issa che – anche grazie all’emigrazione di parte della sua famiglia sul posto – ha instaurato un rapporto con la Chiesa Mormone in Arizona, per la quale vengono scolpite statue particolari che raffigurano anche il suo fondatore.

L’aspetto religioso, tuttavia, non esaurisce la costruzione della tradizionalità dell’artigianato in legno d’olivo, riguardo al quale altri artigiani manifestano un approccio più privato e intimo, più come una “tradizione di famiglia” ereditata dai propri padri e da trasmettere ai propri figli per assicurare loro un’opportunità lavorativa, nello scenario di alta disoccupazione palestinese.⁴² I colloqui con gli artigiani per i quali prevale-

⁴⁰ Sanbar, Elias 2010. “Gli indiani di Palestina”, Deleuze, Gilles (a cura di), *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*. Torino: Einaudi. 159.

⁴¹ A parte il generale timore per l’espansione territoriale israeliana verso Betlemme (che nutrono in molti, consapevoli del notevole interesse economico di Israele ad appropriarsi di un simile centro storico, culturale e religioso), un caso che è ricordato anche dai più giovani come seria minaccia per la città fu l’assedio di trentanove giorni alla Basilica della Natività, nel 2002, quando truppe israeliane occuparono l’antistante Piazza della Mangiatoia con i carri armati, per assediare i militanti ricercati che si erano rifugiati dentro la chiesa.

⁴² Stando agli studi del PCBS, il tasso di disoccupazione in Cisgiordania era del 13,2% nel 2017 e

va questo aspetto hanno fatto emergere in maniera preponderante le considerazioni di carattere economico, di incertezza e preoccupazione per il futuro delle proprie famiglie:

It's a tradition of the family. We hope to continue, but everything in this job is changing. Some people are even losing interest in the stories of Jesus, you know, they may want to buy different items than a nativity scene, anything is becoming better than that. If this job stays like this maybe in a few years you won't find anyone working with olive wood anymore. We would like to keep it, I try to teach my son how to do it, we don't want him to lose it because he can use it, you know, to make money. If he grows up with it, he will learn it so quickly, but if he doesn't go to the factory he will never learn.

Gli artigiani che hanno più apertamente discusso le considerazioni economiche sono stati anche coloro che hanno accennato alla difficile concorrenza interna tra gli artigiani di Beit Sahour, data dall'alto numero di officine e da un afflusso di turisti che invece non sembra aumentare. Questo è un argomento delicato di cui gli artigiani hanno parlato in maniera indiretta e velata, perché l'immagine di una concorrenza sleale non intaccasse troppo negativamente i racconti di solidarietà e cooperazione interna alla comunità. La necessità non solo di esprimere ma anche di elaborare la narrazione sulla coesione collettiva svolge infatti un importante ruolo sociale e politico. Da una parte, sul versante interno alla comunità, essa permette di plasmare e mantenere dei valori a cui aggrapparsi nei momenti di difficoltà e di violenza che minacciano l'esistenza della comunità stessa (come durante la prima Intifada, quando la solidarietà interna a Beit Sahour permise l'efficacia dei movimenti di resistenza). Dall'altra, narrare la solidarietà ha anche una funzione politica, perché permette la diffusione di una voce diversa per contrastare quella di stampo sionista che ha spesso fatto uso (a livello di governo, in ambito giornalistico ma anche accademico) del parallelismo tra terrorismo e rivendicazioni palestinesi per delegittimare queste ultime.⁴³

il Governatorato di Betlemme risultava essere il quarto per tasso di disoccupazione, dopo quelli di Hebron, Nablus e Jenin. Cfr. "Preliminary Results of the Population, Housing and Establishments Census, 2017". Statistical, Economic and Social Research and Training Centre for Islamic Countries (SESRIC). Ultimo accesso 05/09/21. <https://www.sesric.org/imgs/news/1945-Preliminary-Results-Report-EN.pdf>.

⁴³ Per una ricostruzione storica dell'uso sionista del terrorismo come paradigma di interpretazione del nazionalismo palestinese si veda Pappé, Ilan. 2009. "De-terrorising the Palestinian National Struggle. The Roadmap to Peace", *Critical Studies on Terrorism* 2(2). 127-146. Questo tipo di narrazione – afferma Pappé – è uno dei maggiori ostacoli nei processi di pace tra Israele e Palestina, dal momento che esclude i caratteri del sionismo come fenomeno colonialista (*ibid.*, 143-144). Il paradigma securitario che ha guidato le politiche del governo israeliano emerge peraltro anche dalla scelta di denominare la barriera di separazione (costruita a partire dal 2002) come "anti-terrorism fence". "Saving Lives: Israel's Anti-terrorist Fence. Answers to Questions".

L'artigianato in legno d'olivo si configura come una pratica di riadattamento a un quadro lavorativo fortemente influenzato dall'occupazione israeliana, la cui strategia spaziocida minaccia il territorio cisgiordano attraverso un piano di progressivo annichilimento degli spazi e marginalizzazione della popolazione palestinese.⁴⁴ Il danneggiamento e la distruzione di spazi hanno come obiettivo anche le colture di olivi, che in diverse zone della Cisgiordania hanno subito attacchi da parte dei coloni israeliani, impedendo la raccolta delle olive e la produzione di legname.⁴⁵ L'ammissione, da parte degli artigiani, dei calcoli economici sottesi all'attività artigianale non è da ritenersi, qui, in contrasto con l'elaborazione di una narrativa intorno al carattere di "tradizione" della pratica artigianale. Al contrario, questa narrativa va interpretata come reazione di resistenza al contesto economico. È infatti in seguito agli accordi di Oslo, con la chiusura dei territori e gli effetti del controllo unilaterale delle frontiere da parte di Israele, che il lavoro si riorienta verso attività tradizionali:⁴⁶ la presenza di alberi d'olivo sul territorio (pur danneggiata dalle confische e distruzione di terreni)⁴⁷ e la costruzione di un legame di vendita che conta su un retroterra di simboli condivisi tra comunità locale, pellegrini e comunità cristiane all'estero sono gli elementi che permettono l'attività artigianale in legno d'olivo della comunità cristiana di Beit Sahour.

Israel Ministry of Foreign Affairs. Ultimo accesso 05/09/21. https://mfa.gov.il/MFA_Graphics/MFA%20Gallery/Documents/savinglives.pdf.

⁴⁴ Hanafi, Sari. 2010. "Spacio-cide. Colonial Politics, Invisibility and Rezoning in Palestinian Territory", *Contemporary Arab Affairs* 2(1). 106-121; Hanafi, Sari. 2012. "Explaining Spacio-cide in the Palestinian Territory. Colonization, Separation and State of Exception", *Current Sociology* 61(2). 190-205.

⁴⁵ "West Bank Palestinians' Olive Trees Burn as U.N. Urges Protection for Harvest". Reuters. Ultimo accesso 02/09/21. <https://www.reuters.com/article/us-israel-palestinians-olives-idUSKBN27E1Y6>; "Special Rapporteurs Warn of Rising Levels of Israeli Settler Violence in a Climate of Impunity – Press Release". United Nations. Ultimo accesso 02/09/21. <https://www.un.org/unispal/document/special-rapporteurs-warn-of-rising-levels-of-israeli-settler-violence-in-a-climate-of-impunity-press-release/>; "Settlers Destroy 2,000+ Palestinian-Owned Trees and Vines, Backed by Israeli Authorities". B'Tselem. Ultimo accesso 02/09/21. https://www.btselem.org/settler_violence/20180802_settlers_destroy_2000_palestinian_owned_trees; "Burin, Nablus District: Settlers Stone Palestinian Homes and Uproot Dozens of Olive Trees". B'Tselem. Ultimo accesso 02/09/21. <https://www.btselem.org/taxonomy/term/160>.

⁴⁶ Roy, Sara. 2001. "Palestinian Society and Economy. The Continued Denial of Possibility", *Journal of Palestine Studies* 30(4). 5-20.

⁴⁷ Contrariamente all'opinione comune che vede nell'albero dell'olivo un simbolo della Palestina quasi atemporale, Irus Braverman rintraccia l'attribuzione di un significato simbolico anche in seguito alle violenze perpetrate dall'esercito e dai coloni israeliani: confische, distruzioni e divieti d'accesso ai terreni di coltura hanno rivestito l'olivo di forti significati di resistenza e appartenenza al territorio. Braverman, Irus. 2009. "Uprooting Identities. The Regulation of Olives in the Occupied West Bank", *PoLAR. Political and Legal Anthropology Review* 32 (2). 237-264. P. 240.

4 - Territorio, territori

Nel 2009, il cartografo-artista Julien Bousac ha disegnato una mappa della Cisgiordania basandosi sui documenti dell’Ufficio delle Nazioni Unite per gli affari umanitari nei Territori Palestinesi occupati e sui dati dell’ONG israeliana per i diritti umani B’Tselem. Intitolata “L’archipel de Palestine orientale”, la mappa delinea come “terra emersa” quella sotto amministrazione palestinese, circondata da mare e canali che rappresentano invece i territori sotto controllo israeliano (Fig. 1).⁴⁸



Figura 1 - “L’archipel de Palestine orientale”

Chi osservi per la prima volta una mappa “meno immaginaria” di Israele e Palestina, per esempio su Google Maps, non sarà capace di scorgere nette divisioni: una linea tratteggiata definisce la striscia di Gaza, la Cisgiordania e le aree di Gerusalemme Est. Linee tratteggiate e porose che non lasciano intuire la disomogeneità territoriale al loro interno: la Cisgiordania è una terra frastagliata, divisa, attraversata da strade e intervallata da insediamenti a cui la popolazione locale non ha accesso.⁴⁹ Quella di Bousac è

⁴⁸ L’immagine, di Julien Bousac, è tratta dal blog dell’autore “Obgéographique”. Ultimo accesso 28/11/21. <http://obgeographiques.blogspot.com/search/label/Palestine>.

⁴⁹ Halper, Jeff. 2017. *La guerra contro il popolo. Israele, i palestinesi e la pacificazione globale*. Novi

una rappresentazione che inverte mari e terre, che assegna ai luoghi dei nomi nuovi, di fantasia, ma che proprio facendo ciò restituisce all'occhio un'immagine realistica della frammentazione e dei segmenti che attraversano il territorio.

Il legno d'olivo arriva dal nord della Cisgiordania – dove il clima è meno arido e le piogge più frequenti permettono una coltivazione più estesa – e da lì è trasportato nell'area di Betlemme, dove è comprato e lasciato riposare al sole in attesa di diventare abbastanza asciutto da permetterne la lavorazione. La città di Nablus (uno dei principali distretti da cui si compra il legno d'olivo, insieme a Jenin) è distante in linea d'aria appena 80 chilometri da Beit Sahour, eppure la strada per arrivare a Nablus è tortuosa ed è intervallata dai numerosi checkpoint e avamposti che rallentano il viaggio.⁵⁰ Tra il 1967 e il 2017, in Cisgiordania e nell'area di Gerusalemme Est sono stati costruiti numerosi avamposti e 200 insediamenti, che ospitano oggi una popolazione di circa 620.000 israeliani.⁵¹ Seppur in violazione della Convenzione dell'Aja del 1907 e della Quarta Convenzione di Ginevra del 1949, questi territori occupati costituiscono *de facto* una parte dello Stato di Israele, i cui collegamenti sono assicurati da più di 600 chilometri di strade (chiamate “by-pass roads”), che delineano una mappa della Cisgiordania differente dall'immagine omogenea che si può avere del territorio (Fig. 2).⁵² A partire dalla Guerra dei sei giorni del 1967, il governo israeliano iniziò a ridefinire la propria politica sui territori occupati, adottando una strategia di controllo finalizzata all'integrazione nell'economia attraverso l'occupazione, il mercato e le infrastrutture.⁵³ Un modello che è stato definito di «integration-destruction»,⁵⁴ che mira a inglobare un'economia nella propria al fine di minarne ogni possibilità di crescita e indipendenza. L'integrazione dell'economia palestinese in quella israeliana è una realtà che genera la dipendenza della prima dalla seconda e che istituisce una complementarietà tra le due economie che

Ligure: Epoké.

⁵⁰ Per un elenco dettagliato di queste barriere interne si veda il documento di B'Tselem “List of military checkpoints in the West Bank and Gaza Strip”. B'Tselem. Ultimo accesso 02/09/21. https://www.btselem.org/freedom_of_movement/checkpoints_and_forbidden_roads.

⁵¹ Di questi coloni, tra il 40% e il 60% rientrano nella tipologia “quality-of-life settlers”, ossia di quegli israeliani che più che per motivi politico-religiosi si trasferiscono nelle colonie per via degli incentivi economici, che permettono di acquistare case a prezzi più bassi che in Israele e usufruire di agevolazioni fiscali e finanziamenti su educazione e trasporti. “Settlements in Focus - Vol. 3, Issue 1: Quality of Life Settlers”. Peace Now. Ultimo accesso 03/06/21. <http://archive.peacenow.org/entries/archive3377>; “Settlements”. B'Tselem. Ultimo accesso 03/06/21. <https://www.btselem.org/topic/settlements>.

⁵² L'immagine è tratta dal seguente sito: “New Israeli Government Plans to Annex 1/3 of West Bank by ‘Legalizing’ Illegal Settlement”. International Middle East Media Center. Ultimo accesso 28/11/21. <https://imemc.org/article/71526/>.

⁵³ Tamari, Salim. 1988. “What the Uprising Means”, *Middle East Report* 152. 24-30. P. 24.

⁵⁴ Sayigh, Yusif. 1986. “The Palestinian Economy under Occupation. Dependency and Pauperization”, *Journal of Palestine Studies* 15(4). 46-67. P. 65.

avvantaggia la seconda, specialmente negli ambiti del mercato del lavoro e del commercio. Il commercio palestinese, infatti, è ampiamente subordinato alle politiche economiche e territoriali di Israele, che controlla unilateralmente le frontiere e rende le attività di *import-export* più costose per i palestinesi che per gli israeliani del 35%.⁵⁵

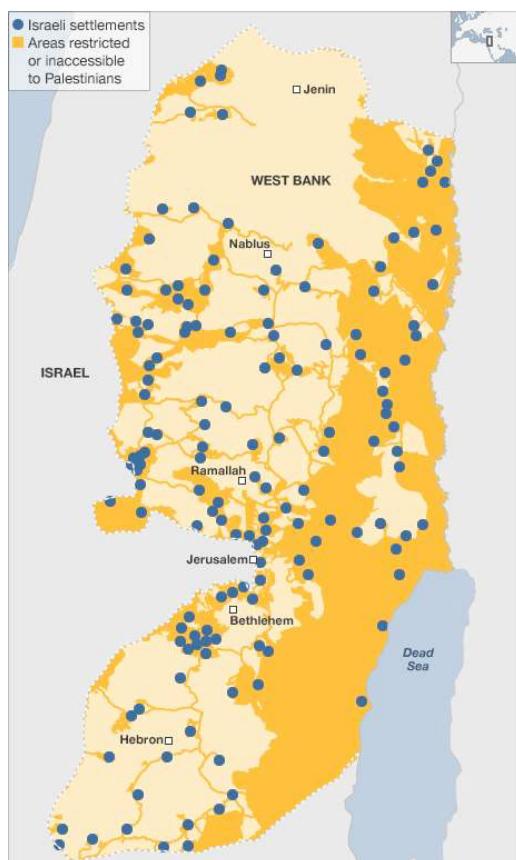


Figura 2 - Insediamenti israeliani in Cisgiordania

Leila Farsakh individua come effetto diretto degli accordi di Oslo l’aumento della dipendenza da Israele, insieme all’intensificata frammentazione territoriale ed economica della Palestina e una riformulazione – più che abolizione – della politica di dominazione economica.⁵⁶ L’instaurata dipendenza dall’economia israeliana (già implicita

⁵⁵ Gli studi di Leila Farsakh del 2000 rivelavano che il 76% delle importazioni palestinesi proviene da Israele, che peraltro assorbe il 96% delle esportazioni della Palestina. Farsakh, Leila. 2000. “Under Siege. Closure, Separation and the Palestinian Economy”, *Middle East Report* 217. 22-25. P. 25.

⁵⁶ Ibid.; Farsakh, Leila. 2009. “From Domination to Destruction. The Palestinian Economy under the Israeli Occupation”, Ophir, Adi, Givoni, Michal, & Hanafi, Sari (a cura di), *The Power of Inclusive Exclusion. Anatomy of Israeli rule in the Occupied Palestinian Territories*. New York: Zone Books. 379-405. Cfr. anche Hilal, Jamil. 2015. “Rethinking Palestine. Settler-colonialism, Neo-liberalism and Individualism in the West Bank and Gaza Strip”, *Contemporary Arab Affairs* 8 (3). 351-362.

nel paradigma di integrazione-distruzione) definisce quello che l'economista Sara Roy chiama un quadro di «de-development», un processo caratterizzato da politiche di espropriazione delle terre,⁵⁷ integrazione nell'economia israeliana e de-istituzionalizzazione delle organizzazioni palestinesi, finalizzate ad annichilire le possibilità di sviluppo secondo un modello che può essere definito come di «violenza strutturale».⁵⁸

Questi effetti dell'occupazione territoriale sul settore del commercio hanno conseguenze tangibili sul lavoro artigianale di Beit Sahour, i cui proventi sono legati strettamente al turismo, importante voce nell'economia dell'area di Betlemme, dove il settore impiega circa il 20% dei lavoratori.⁵⁹ In un'area dove la mobilità dei cittadini è quotidianamente ostacolata, una forma di artigianato rivolto al turismo costituisce un'opportunità di contatto con l'esterno per diffondere la propria storia e le proprie memorie; e per contrastare o perlomeno indebolire la costruzione di un'egemonia mediatica a livello internazionale, dove le narrazioni filo-israeliane spesso si impongono a

⁵⁷ Di particolare importanza è la sistematica confisca di territori chiave per l'accesso a risorse naturali e zone strategiche per la fondazione degli insediamenti. Circa due terzi della Cisgiordania e l'87,5% delle zone strategic ed economicamente importanti (Valle del Giordano e Mar Morto) sono classificate come area C. Roy, Sara. 2012. "Reconceptualizing the Israeli-Palestinian Conflict. Key Paradigm Shifts", *Journal of Palestine Studies* 41(3). 71-91. P. 79. Inizialmente coniato riguardo alla realtà di Gaza, il termine è di applicazione generale e definito dall'autrice «a process which undermines or weakens the ability of an economy to grow and expand by preventing it from accessing and utilizing critical inputs needed to promote internal growth beyond a specific structural level». Roy, Sara. 1987. "The Gaza Strip. A Case of Economic De-Development". *Journal of Palestine Studies* 17(1). 56-88. P. 56. In un lavoro successivo, questo processo viene messo a confronto con il sottosviluppo poiché entrambi condividono un rapporto tra un'economia forte e dominante e un'altra subordinata; secondo Roy il "de-development" se ne differenzia, tuttavia, in quanto vede attivamente minate e distorte le condizioni e possibilità di sviluppo, che invece (per quanto complicate) non vengono negate nel caso di economie sottosviluppate. Roy, "De-development Revisited", *op. cit.*

⁵⁸ Consideriamo qui la violenza strutturale come è intesa da Johan Galtung, cioè come causa di un'evitabile differenza tra una situazione concreta e il suo potenziale: «Violence is present when human beings are being influenced so that their actual [...] realizations are below their potential realizations». Galtung, Johan. 1969. "Violence, Peace and Peace Research", *Journal of Peace Research* 6(3). 167-191. P.168.

⁵⁹ Definito come la locomotiva che avrebbe fatto progredire il resto dell'emergente economia palestinese, nel 1994, da Abu Dayyeh (allora vicepresidente della Near East Tourist Agency). Già negli anni Novanta, tuttavia, l'industria turistica risentiva del controllo di Israele, che – nonostante gli accordi di Oslo siglati poco tempo prima – manteneva il controllo sui permessi di costruzione e zonatura del territorio, oltre a rappresentare l'unica via d'accesso ai territori della Cisgiordania. Stein, Rebecca L. 1995. "Itineraries of Peace. Remapping Israeli and Palestinian Tourism", *Middle East Report* 196. 16-19. La violenza delle rivolte e della repressione della seconda Intifada ha poi decretato cambiamenti notevoli nel settore turistico: una decrescita dell'afflusso generale ma anche il nuovo fenomeno del "turismo alternativo", di solidarietà, consapevole e interessato (più che spaventato) alla situazione politica. Issac, Rami K. 2010. "Alternative Tourism. New Forms of Tourism in Bethlehem for the Palestinian Tourism Industry", *Current Issues in Tourism* 13(1). 21-36.

discapito di altre.⁶⁰

5 - Note conclusive

For us, as Palestinians, we don’t know until five minutes what happens after. Because you know, sometimes you go to sleep and when you wake up we have a war, sometimes... nobody knows what happened. We need to wait until the tourists come, to work and to sell. Nobody knows, here in the Holy Land. Not like Europe or America, where you can work ten years, you know, you make a plan for ten years and you work. Here... nobody knows about tomorrow, nobody knows what may happen.

Racconta George, quando a conclusione del nostro colloquio gli domando le sue aspettative per il futuro dell’attività artigianale. Una risposta simile a quella di Rana, un’artigiana di quasi ottanta anni che mentre parlavamo continuava a lavorare agli sfondi di legno delle natività: «Il futuro qui lo sa solo Dio».

L’artigianato del legno di olivo di Beit Sahour veicola la narrazione di una tradizione stabile, tramandata a livello nazionale-religioso e più intimamente a livello familiare; tuttavia, questi aspetti non sono sufficienti a garantire delle opportunità lavorative tali da poter arginare precarietà e incertezze. Ciò che influisce sulla sopravvivenza dell’artigianato, così come è sviluppato adesso, sono gli ostacoli imposti da Israele alla mobilità e l’assenza di istituzioni statali palestinesi che tutelino e valorizzino adeguatamente il lavoro artigianale. Un aspetto su cui sarebbe importante approfondire ulteriormente la ricerca, inoltre, è quello della concorrenza con il mercato cinese, da cui alcuni artigiani di Beit Sahour si dice acquistino oggetti che poi rivendono *in loco* a prezzi molto bassi, creando chiaramente notevoli difficoltà agli artigiani che invece producono in Palestina. Quello della concorrenza è un tema delicato ed emerso solo dai racconti di alcuni artigiani, in maniera velata e indiretta. La necessità di costruire e trasmettere una narrazione che metta in risalto le qualità etiche della cooperazione, i valori cristia-

⁶⁰ Halper, *La guerra contro il popolo*, op. cit. Per un esempio statunitense cfr. Falk, Richard, & Friel, Howard. 2007. *Israel-Palestine on Record. How the New York Times Misreports Conflict in the Middle East*. London: Verso. Diverse sono state anche le denunce di forme di censura da parte dei sistemi di social network per attivisti e giornalisti che hanno condiviso contenuti sugli avvenimenti in Palestina dell’ultimo anno. Cfr. “Israel-Palestine: How Social Media Was Used and Abused”. Middle East Eye. Ultimo accesso 28/11/21. <https://www.middleeasteye.net/news/israel-palestine-social-media-used-abused-disinformation-manipulation-censorship>; “Watch How Mainstream Israeli Media Incites Against Palestinian Citizens”. +972 Magazine. Ultimo accesso 28/11/21. <https://www.972mag.com/watch-how-mainstream-israeli-media-incites-against-palestinian-citizens-of-israel>; “Social Networks Accused of Censoring Palestinian Content”. Columbia Journalism Review. https://www.cjr.org/the_media_today/social-networks-accused-of-censoring-palestinian-content.php.

ni, oltre che le qualità materiali del proprio artigianato, sono gli elementi che durante i colloqui ritengo abbiano portato molti a presentare l'immagine di Beit Sahour come "grande famiglia", mantenendo invece celati gli aspetti più sleali della concorrenza. In un contesto di tale marginalizzazione politica ed economica sembra chiaro, infatti, che gli attori sociali desiderino trasmettere un'immagine di sé come comunità (nazionale, cittadina o religiosa) unita, per scongiurare le criticità che possono essere usate per delegittimarne le loro narrazioni e rivendicazioni.⁶¹ Un soggiorno più prolungato, insieme a una conoscenza approfondita della lingua locale, permetterebbero forse un'informazione meno condizionata sul cambiamento dei modi di agire e di strutturare le relazioni sociali alla luce delle difficoltà interne della concorrenza. Un ampliamento della ricerca a livello territoriale, inoltre, potrebbe far emergere nuove, diverse sfaccettature del modo di intendere e costruire la tradizione dell'artigianato in legno d'olivo, permettendo una comparazione di casi diversi da quello di Beit Sahour.

⁶¹ Kaartveit parla a questo proposito di «ethos of national unity». Kaartveit, "The Christians of Palestine. Strength, Vulnerability, and Self-Restraint within a Multi-sectarian Community", *op. cit.*, 745.

Gli equilibri del piacere nell'erotologia araba. L'uso della scienza medica nella normazione del campo dell'eros

Aurora Maglizzi

Università degli Studi di Napoli “L'Orientale”

auroramaglizzi@libero.it

ABSTRACT

Although there are many Arabic texts dedicated to erotology – or *'ilm al-bāh*, the science of coitus – not much research has been carried out on erotological literature. Few texts have been translated into other languages. Similarly, there are not many studies on the field of erotology, its development over time, and its ultimate disappearance from Arabic literature in the 19th century. This contribution aims above all to create space for the analysis of the production of erotological literature – in particular, texts from the Abbasid and Post-Classical period. More specifically, I will show how erotology used medical knowledge to establish social norms regarding sexual activity. I will outline erotology and its literary production and frame it as a specific field. Subsequently, I will highlight the role of Greek medicine in its early inception, in particular how the theory of the humors was adopted and reformulated by the *udabā'* who dedicated themselves to erotology. Finally, in support of this analysis, I will provide the translation of the passages from erotological texts that reveal the strong link between the sexual norms of the Middle Ages and the medical knowledge.

KEYWORDS

erotology / Islamic medicine / Middle Ages / sexuality / homosexuality.

1 - Introduzione

Dall'alcol, dal cibo e dal sesso derivano quei piaceri per i quali più frequentemente si tende all'eccesso, ci insegna Foucault.¹ Tentativi di limitare tali eccessi – ai quali, secondo il filosofo, l'uomo tende per natura – sono presenti in fonti mediche e filosofiche del mondo antico. Parimenti, molti degli *udabā'* che si sono occupati di sessualità hanno tentato di appianare questo istinto in virtù dell'equilibrio salubre del corpo.

¹ Si fa qui – e in seguito – riferimento all'opera in tre volumi di Foucault sulla storia della sessualità in Occidente; cfr. Foucault, Michel. 1978-90. *The History of Sexuality*. New York: Pantheon Books.

Sebbene lo spazio dedicato all'eros nella letteratura araba risulti estremamente ampio, la produzione erotica ed erotologica araba non è stata oggetto di numerose ricerche.² La maggior parte dei trattati che vengono classificati oggi come "erotologici", infatti, rimane ancora esclusivamente in forma manoscritta.³

Tra le molteplici cause di questo disinteresse scientifico vi è innanzitutto una certa reticenza da parte dell'accademia rispetto ai testi che trattano il tema della sessualità, soprattutto qualora presentino un registro disfemico, percepito come osceno.⁴ Oltre alla questione del registro, vi è un altro fattore da considerare. L'erotologia, infatti, si sviluppa attraverso una produzione prevalentemente in prosa, a partire dal IX secolo. Essa raggiunge il suo culmine nel XIV secolo, dopo il quale si attesta, se non un declino, almeno una diminuzione di testi scritti. Scompare, poi, definitivamente nel XIX secolo. Come è stato osservato da Stephen Leder e Hilary Kilpatrick, la prosa araba del periodo classico gode di un interesse scientifico di gran lunga inferiore tanto rispetto alla poesia araba, quanto rispetto alla prosa di altre tradizioni letterarie dello stesso periodo.⁵ Non migliore è la condizione della letteratura araba del periodo post-classico, il quale, relegato a "era della decadenza" ('aṣr al-inḥīṭāt), è stato a lungo vittima di disinteresse e indifferenza scientifica.⁶

Più di un fattore ha dunque contribuito a rendere la letteratura erotologica una produzione per certi aspetti negletta. Sebbene gli anni Novanta abbiano assistito a una leggera controtendenza e a un incremento di studi sul tema dell'eros in generale, e sull'erotologia in particolare, essi ci forniscono uno sguardo ancora parziale, e una "storia della sessualità" araba è lontana dall'essere ricostruita.

Lo scopo di questo saggio è quello di rintracciare, all'interno della produzione erotologica araba abbaside e post-classica, le modalità con le quali il sapere medico è stato utilizzato per normare il campo dell'eros.

Innanzitutto, verrà dedicato uno spazio specifico alla definizione del campo dell'erotologia, evidenziando l'eterogeneità dei testi che rientrano in questa categoria e

² Sull'erotologia araba cfr. Bouhdiba, Abdelwahab. 1985. *Sexuality in Islam*. London: Routledge. 140-158; Declich, Lorenzo. 1994. "L'erotologia araba. Profilo bibliografico", *Rivista Degli Studi Orientali* 68(3-4). 249–265; Newman, Daniel L. 2014. "Introduction", al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn, Daniel L. Newman (a cura di), *The Sultan's Sex Potions. Arab Aphrodisiacs in the Middle Ages*. London: Saqi Books. 13-56.

³ Per una catalogazione dei testi di erotologia si veda Newman, Daniel L. "Appendix. List of Erotological Works", Newman, *The Sultan's Sex Potions*, op. cit., 163-174.

⁴ Cfr. Antoon, Sinan. 2014. *The Poetics of the Obscene in Premodern Arabic Poetry. Ibn al-Hajjaj and Sukhf*. New York: Palgrave Macmillan.

⁵ Leder, Stephen, & Kilpatrick, Hilary. 1992. "Classical Arabic Prose Literature. A Researchers' Sketch Map", *Journal of Arabic Literature* 23(1). 2-26.

⁶ Allen, Roger, & Richards, D.S. 2006. *Arabic Literature in the Post-Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press. 1-21.

sottolineando la complessità di tale definizione. Si cercherà di riassumere le componenti che lo caratterizzano, i fattori che lo differenziano da altri generi letterari e branche del sapere e le fonti dalle quali tale scienza ha attinto. Tra queste, particolare attenzione verrà data all'influenza della medicina greca, la quale ha posto le basi per la formazione di una scienza medica islamica⁷ attenta, tra i tanti ambiti, a quello della sessualità. Successivamente, si cercherà di ritracciare quei precetti medici che, declinati nell'erotologia, sono stati utilizzati come strumento per costituire delle norme in materia di regime sessuale. In particolar modo, verrà data attenzione alla teoria degli umori. Infine, a sostegno delle basi teoriche, verranno riportati dei passaggi di alcuni testi di erotologia di diversa natura, dai quali sarà evidente come alcune norme, malattie e comportamenti sessuali siano riconducibili all'equilibrio, o squilibrio, degli umori.

Questo contributo si pone innanzitutto come un riferimento bibliografico sulla produzione araba erotologica, in una direzione volta a riscoprire una parte di letteratura lasciata spesso ai margini. Inoltre, questo lavoro ha come intento quello di mostrare il ruolo del sapere classico nella normazione del campo dell'eros nella società arabo-islamica abbaside e post-classica.

2 - Il campo dell'erotologia

Non abbiamo una definizione concisa di questa produzione, all'interno della quale ricadono testi estremamente diversi tra loro per natura e per approccio. Rientrano nel campo della scienza del coito (*'ilm al-bāh*) testi di natura medica, farmacologica, ma anche linguistica e letteraria. Nell'introduzione all'edizione critica del *Kitāb albāb al-bāhiyya wa-l-tarākīb al-sultāniyya* ("Il libro degli stimolanti sessuali del sultano") di Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Newman descrive la produzione erotologica nel modo seguente:

Chief among the erotological and sexological literature are sex manuals and guides, (semi-)fictional works, and medical treatises – and often a combination of all three – which generally contain details on sexual health, hygiene, regimens and disorders, as well as various treatments, remedies and medicines. [...] The overlap between the sexual and erotic, on the one hand, and the technical-medical and “spiritual”, on the other, is a salient aspect of this type of literature, as religious injunctions are often juxtaposed with medical prescription and erotic titillation.⁸

⁷ È ormai comune l'utilizzo del termine inglese "Islamicate" (coniato da Marshall G. S. Hodgson nel 1974 in *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press) per restituire la complessità di una produzione non esclusivamente islamica né tantomeno esclusivamente araba. La problematicità della definizione "medicina islamica" viene evidenziata anche in Ullmann, Manfred. 1978. *Islamic Medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

⁸ Newman, "Introduction", *op. cit.*, 20.

Nonostante Newman evidensi l'eterogeneità di questa produzione, egli individua due macrocategorie in base alle quali differenziare i testi: da un lato, vi sono quelli più tecnici, di natura prevalentemente medica; dall'altro, quelli che appartengono ai diversi generi delle *belles-lettres*. Nel primo gruppo rientrano i testi autori come al-Kindī (m. 873), ‘Alī ibn Rabbān al-Tabarī (IX secolo), Qusṭā ibn Lūqā (m. 912), al-Rāzī (m. 925), Ibn Sīnā (m. 1037) e al-Tūsī (m. 1274). Alcuni degli autori appena citati sono noti principalmente per le loro opere di carattere esclusivamente medico. È da precisare che, sebbene anche i trattati medici contengano capitoli, o parti, dedicati ai benefici del coito – come, ad esempio, *al-Qānūn fī-l-ṭibb* (“Il canone della medicina”) di Ibn Sīnā – la letteratura scientifica considera erotologici soltanto quei testi dedicati esclusivamente all’erotologia.

Per quanto riguarda il secondo gruppo, invece, vi rientrano i testi di *udabā*⁹ come al-Ğāhīz (m. 868) o al-Suyūṭī (m. 1505),⁹ i quali si sono dedicati al tema della sessualità adottando approcci molto diversi tra loro, ma attraverso generi letterari appartenenti al canone dell’*adab*.

Se volessimo trovare una caratteristica comune a entrambi i gruppi, sarebbe la presenza dello scopo didattico: tutti i testi erotologici sono finalizzati a istruire e guidare il lettore alla vita sessuale e al piacere.

Tra i testi più noti in Occidente ci sono alcuni compendi nei quali viene raccolto, in ordine sparso, tutto il sapere sul sesso: dai precetti medici agli aneddoti licenziosi, dagli afrodisiaci ai consigli sulle posizioni sessuali, tutto adornato da versi appartenenti alla tradizione del *muğūn*.¹⁰ Tra i testi che hanno avuto più fortuna vi è *Nuzhat al-al-bāb fī-mā lā yūğad fī-l-kitāb*¹¹ (*Le delizie del cuore. Ovvero quel che non si trova in alcun libro*) di al-Tifāṣī (m. 1253) e *al-Rawd al-‘āṭir fī nuzhat al-ḥāṭir* (*Il giardino profumato*) di al-Nafzāwī (XVI secolo), noto grazie alla traduzione – a tratti estremamente libera – di Richard Burton.¹² Il compendio erotico più antico pervenuto, meno noto in Europa ma

⁹ Cfr. Hämeen-Anttila, Jaakko. 2017. “al-Suyūṭī and Erotic Literature”, Chersetti, Antonella (a cura di), *al-Suyūṭī, a Polymath of the Mamlūk Period. Proceedings of the Themed Day of the First Conference of the School of Mamlūk Studies* (Ca’ Foscari University, Venice, June 23, 2014). 227-240; Declich, Lorenzo. 1995. “L’erotologia di Ğālāl ad-Dīn as-Suyūṭī”, *Alifbā. Studi e ricerche sul mondo arabo-islamico* 17. 125-146.

¹⁰ Sul *muğūn* cfr. Szombathy, Zoltan. 2013. *Mujūn. Libertinism in Medieval Muslim Society and Literature*. Warminster: Gibb Memorial Trust.

¹¹ al-Tifāṣī. 1992. *Le delizie del cuore. Ovvero quel che non si trova in alcun libro*. A cura di René R. Khawam. Tr. it. Basilio Luoni. Parma: Guanda Editore. La traduzione in italiano viene condotta a partire dalla traduzione in francese e non dal testo originale arabo.

¹² Burton, già noto in quanto responsabile dell’erotizzazione di *Alf layla wa-layla* nella sua traduzione, anche per questo testo sceglie di amplificare e aggiungere dettagli. Cfr. Newman, “Introduction”, *op. cit.*, 16-17.

certamente fondamentale per la storia dell'erotologia, è invece *Ǧawāmi‘ al-ladḍa* (“L'encyclopedia del piacere”) di ‘Alī ibn Naṣr al-Kātib (X secolo).¹³ Questo testo rappresenta la fonte principale dei successivi lavori di erotologia – viene ad esempio citato da al-Šayzārī (m. 1193), al-Tīfāšī e al-Suyūṭī¹⁴ – e, elemento forse ancora più significativo, ci rivela alcune delle fonti non arabe note all'epoca.

Prima di trattare il ruolo e il contributo di altre tradizioni all'erotologia araba, è necessario fare luce su un'ulteriore, significativa differenza tra i testi di questa produzione. Mentre alcuni autori hanno trattato di sessualità nel suo senso più ampio, ovvero anche per quanto riguarda le pratiche considerate illecite, altri hanno scelto di filtrare il discorso sull'eros e sulla sessualità attraverso il prisma dei precetti religiosi. Autori come al-Suyūṭī – ma prima ancora anche al-Tīgānī, al quale egli si è ispirato – hanno trattato di sessualità esclusivamente in termini leciti. Nel caso di al-Suyūṭī, questa scelta rappresentava prima di tutto una presa di posizione politica, in netto contrasto con il decadimento morale della società – ma soprattutto dell'autorità – mamelucca. Secondo l'*adīb*, infatti, il XV secolo assistette a una perdita dei valori, evidente anche nei costumi sessuali.¹⁵ Al contrario, altri autori, come al-Tīfāšī e al-Ǧāhīz, hanno trattato esclusivamente delle pratiche sessuali considerate illecite, *zinā’* e *liwāṭ*, “adulterio” e “sodoma”. È interessante notare come entrambi gli autori in questione facciano riferimento al *liwāṭ* per indicare prevalentemente un rapporto sessuale con un giovane (*ḡulām*) o imberbe (*amrad*). Vasta letteratura, di cui sappiamo ancora molto poco, è stata dedicata all'amore per gli efebi, mentre più raramente si è scritto dell'amore di un uomo adulto per un altro. Il mondo arabo medievale sembrerebbe condividere alcune caratteristiche con altre società del mondo antico, nelle quali la sessualità non veniva declinata attraverso il binomio omosessuale/eterosessuale, ma, piuttosto, essa veniva concepita sulla base di una distinzione di ruoli: “attivo”, dell'uomo, e “passivo”, della donna. In una società fallocentrica, dunque, l'imberbe, in quanto non ancora uomo, può in una certa misura assumere il ruolo “passivo”, almeno finché non raggiunga l'età adulta.¹⁶ Per confermare la presenza di queste norme anche nel mondo islamico medievale, però, bisognerebbe condurre uno studio approfondito su più testi. Purtroppo, alcune delle monografie erotologiche dedicate esclusivamente al *ḡulām*, tra cui *Kitāb aḥbār al-ḡilmān* (“Libro delle

¹³ Cfr. Rosenthal, Franz. 1997. “Male and Female. Described and Compared”, Wright, J.W., & Rowson, Everett K. (a cura di), *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*. New York: Columbia University Press. 24-54; Amer, Sahar. 2015. “Medieval Arab Lesbians and Lesbian-Like Women”, *Journal of History of Sexuality* 18. 215-236; Myrne, Pernilla. 2020. *Female Sexuality in the Early Medieval Islamic World. Gender and Sex in Arabic Literature*. London: Bloomsbury Publishing Plc.

¹⁴ Myrne, *Female Sexuality in the Early Medieval Islamic World*, op. cit., 8- 46.

¹⁵ Declich, Lorenzo. 1995. “L'erotologia di Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī”, op. cit., 138-143.

¹⁶ Cantarella, Eva. 2017. *Secondo Natura. La bisessualità nel mondo antico*. Milano: Feltrinelli. 9-13.

informazioni sugli adolescenti”) di al-Ṭāhirī ibn al-Šāh (IX secolo) e *Aḥbār al-ḡilmān* (“Le informazioni sugli adolescenti”) di ‘Alī ibn Muḥammad al-Ζāhirī (m. 963), sono andate perse.

Data la complessità di tale produzione, risulta estremamente problematico, nonché riduttivo, racchiudere tutte queste opere sotto un’unica, rigida definizione. La produzione araba medievale si presenta, piuttosto, come un corpus di testi fluido, nel quale generi e sottogeneri si intrecciano. Come brillantemente afferma Hameen-Anttila, «rigorous definitions often seem to be uncomfortably near rigor mortis».¹⁷

3 - Il contributo delle fonti non arabe

L’erotologia araba deve molto all’eredità di altre tradizioni letterarie. In particolar modo, nei testi erotologici viene spesso fatto riferimento a testi e autori indiani, persiani e greci.

Per quanto riguarda la tradizione indiana, non c’è attestazione o prova che dimostri la circolazione di un testo in arabo dal titolo *Kama Sutra*. Eppure, un’opera di un autore indiano non specificato (al-Hindī), dal titolo *Kitāb al-bāh* (“Libro sul coito”) viene citata nel *Ǧawāmi‘ al-ladda* – come anche in altre opere non erotologiche, tra cui il *Kitāb al-hayawān* (“Libro degli animali”) di al-Ǧāhīz. Alcuni studiosi ritengono che, nonostante porti un titolo diverso, questo testo sia proprio il *Kama Sutra*.¹⁸ Un altro trattato erotologico di origine indiana citato nel *Ǧawāmi‘ al-ladda* è *Nāgarasarvasva*, datato tra l’800 e il 1300.¹⁹ Più note sono invece le fonti indiane di natura medica, tradotte in arabo spesso via persiano.²⁰

Innegabile è il contributo della tradizione persiana, innanzitutto per quanto riguarda il ruolo delle traduzioni di testi greci e indiani in medio persiano,²¹ senza le quali probabilmente molti trattati sarebbero rimasti sconosciuti agli arabi. Anche in questo caso, il riferimento a opere persiane nel *Ǧawāmi‘ al-ladda* risulta piuttosto vago e indefinito; tali testi vengono infatti attribuiti a un autore persiano non meglio specificato,

¹⁷ Hämeen-Anttila, Jaakko. 1997. “The Early Maqāma. Towards Defining a Genre”, *Città Asiatiche Studien* 51. 577-599. P. 579.

¹⁸ Cfr. Newman, “Introduction”, *op. cit.*, 33; Myrne, *Female Sexuality in the Early Medieval Islamic World*, *op. cit.*, 56.

¹⁹ Ali, Daud. 2011. “Padmaśrī’s ‘Nāgarasarvasva’ and the World of Medieval Kāmaśāstra”, *Journal of Indian Philosophy* 39(1). 41-62.

²⁰ Sebbene non appartenga all’erotologia, il *Firdaws al-Hikma* di al-Tabarī dedica un intero capitolo alla medicina indiana: cfr. Newman, “Introduction”, *op. cit.* 35; Myrne, *Female Sexuality in the Early Medieval Islamic World*, *op. cit.*, 16.

²¹ Sul ruolo delle traduzioni persiane, cfr. Gutas, Dimitri. 1998. *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. London-New York: Routledge. 25-27.

al-Fārisī.²²

Molto più documentate sono invece le traduzioni di testi greci in arabo, spesso via medio persiano o siriaco, che circolavano in epoca abbaside. Il florido movimento di traduzioni di questo periodo interessò in particolare la letteratura greca classica, alla quale fu rivolto un profondo interesse. È stato documentato che quasi tutti gli scritti di natura secolare, a esclusione di quelli storici e letterari, che circolavano durante l'impero bizantino, furono tradotti in arabo e circolarono in epoca abbaside.²³ Tra i principali traduttori di testi medici greci, va certamente citato Ḥunayn ibn Ishāq (m. 873), il quale offre dettagli delle 129 opere galeniche tradotte da lui e dai suoi collaboratori (tra i quali vi sono il figlio e il nipote).²⁴ Queste traduzioni, oltre ad aver arricchito la biblioteca araba e il sapere medico islamico, hanno contribuito anche alla nascita di un lessico arabo scientifico.

4 - L'adozione della teoria degli umori nell'erotologia

Tra le teorie acquisite e integrate nel sapere islamico, fondamentale fu quella ippocratica, poi galenica, degli umori (sangue, flegma, bile gialla e bile nera), in arabo *mizāġ*. Questa teoria concepisce il corpo sulla base dei quattro elementi, *arkān* (aria, fuoco, terra e acqua), ai quali sono associate due caratteristiche tra caldo e freddo, secco e umido. Il rapporto tra queste componenti determina il temperamento della persona. Nove sono le combinazioni possibili, delle quali soltanto una è quella perfetta, bilanciata.²⁵

Inoltre, la medicina islamica conferma la teoria ippocratica secondo la quale all'uomo sarebbero associate le caratteristiche "caldo" e "secco", mentre alla donna le caratteristiche "freddo" e "umido" – quest'ultima dovuta alle mestruazioni. La tendenza al caldo dell'uomo determinerebbe lo sviluppo esterno degli organi genitali maschili, mentre le donne, tendenti al freddo, subirebbero uno sviluppo interno. Anche il sapere islamico, infatti, adotta la teoria – prima aristotelica e poi galenica – della condivisione dell'apparato genitale di uomini e donne, uno esterno, l'altro interno.²⁶

Autori come Qusṭā ibn Lūqā e al-Maġūsī (m. 983) hanno inoltre confermato una correlazione tra calore e peluria, dimostrata da una presenza di peli maggiore nell'uomo

²² Myrne, *Female Sexuality in the Early Medieval Islamic World*, *op. cit.*, 57.

²³ Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, *op. cit.*, 1.

²⁴ Pormann, E. Peter, & Savage-Smith, Emilie. 2007. *Medieval Islamic Medicine*. Washington D.C.: Georgetown University Press. 25-27.

²⁵ Sanagustin, Floréal. "Mizādj", Bearman, Peri, et al. (a cura di), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Versione online. Ultimo accesso 03/12/21. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mizadj-SIM_8829?lang=en.

²⁶ Cfr. Newman, "Introduction", *op. cit.*, 31.

e minore nelle donne.²⁷ Un eccesso di calore sembrerebbe implicare anche un maggior desiderio sessuale: Ibn al-Ǧazzār (m. 1004/5), infatti, riprende una teoria pseudo-aristotelica (in *Problemata Physica*) secondo la quale gli uomini con più peli e gli uccelli con più piume tenderebbero ad avere più rapporti sessuali – a causa, appunto, di un eccesso di calore.²⁸

Sulla base degli equilibri tra umori e temperatura si poggiano molte delle discussioni di quella parte della medicina che si occupa della riproduzione e della sessualità in generale. Il punto attorno al quale vertono tali precetti è, difatti, la salute del corpo, perché il rapporto sessuale abbia effetti positivi sull'uomo, e non nocivi.

Tra le preoccupazioni dei medici arabi vi sono innanzitutto le posizioni sessuali. Ad esempio, al-Rāzī sconsiglia vivamente di condurre un rapporto sessuale in piedi poiché potrebbe arrecare danno ai fianchi, come anche praticare il coito da seduti o stesi sul fianco, perché tali posizioni renderebbero difficile la fuoriuscita del seme.²⁹ Unanime è la medicina islamica nello sconsigliare la posizione che vede la donna sopra l'uomo, poiché essa causerebbe ulcere alla vescica, al pene, o anche ernie allo scroto. La ragione che spiegherebbe la comparsa di tali malattie è ricondotta all'ingresso del seme femminile nei genitali maschili, il che comporterebbe la corruzione del seme maschile e uno squilibrio tra gli umori. Inoltre, qualora tale posizione portasse a una mancata dispersione dello sperma, essa causerebbe uno sbilanciamento dei temperamenti nell'uomo e sarebbe quindi estremamente dannosa.³⁰

La mancata dispersione del seme – tanto maschile quanto femminile – sembrerebbe rappresentare la causa di numerose malattie e disfunzioni sessuali. Secondo Ibn al-Ǧazzār, infatti, la mancata eiaculazione maschile durante un rapporto sessuale – o comunque una prolungata conservazione del seme – porterebbe a malattie come l'ernia inguinale. L'astinenza dal coito sembrerebbe essere ancora più nociva per la donna: viene difatti presentata come la principale causa del soffocamento dell'utero.³¹ Una fonte di preoccupazione per alcuni medici, come al-Rāzī, era l'esposizione a tale malattia per le donne divenute vedove e per le ragazze nubili.³² Particolare attenzione viene data alle donne incinte, alle quali si consiglia regolarità dei rapporti sessuali per mantenere una stabilità degli umori e favorire una gravidanza e un parto sicuri.

²⁷ Myrne, *Female Sexuality in the Early Medieval Islamic World*, op. cit., 20-21.

²⁸ Bos, Gerrit. 1995. "Ibn al-Jazzār on Sexuality and Sexual Dysfunction, and the Mystery of 'Ubaid Ibn 'Ali Ibn Jurāja Ibn Hillauf Solved", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19. 250-266. P. 260.

²⁹ *Ibid.*, 250-266.

³⁰ *Ibid.*, 251.

³¹ Jacquart, Danielle, & Thomasset, Claude. 1985. *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*. Cambridge: Polity Press. 173.

³² Myrne, *Female Sexuality in the Early Medieval Islamic World*, op. cit., 31.

Un'eccessiva intensità dei rapporti sessuali sembrerebbe ugualmente nociva per la salute. La teoria ippocratica che attribuisce all'eccessiva dispersione del seme il debilitamento del corpo – presentata nel *Corpus Hippocraticum* e approfondita da Galeno in *De Semine* e *De Usu Partium*³³ – giustifica tale correlazione attraverso la formazione del seme, il quale, a differenza di altri fluidi, deriverebbe direttamente dal sangue. Una dispersione continuata del seme, dunque, richiederebbe un dispendio eccessivo di sangue, il quale porterebbe al debilitamento del corpo. Queste teorie vengono riconfermate anche dai medici arabi, come al-Mağūsī (m. 930 o 994) nel suo *Kitāb al-ṣinā‘a al-tibbiyya* (noto anche come *Kitāb al-maliki*)³⁴.

Tanto una smodata quanto un'assente attività sessuale arrecherebbero danno al corpo. Di contro, praticare il coito in maniera morigerata donerebbe non solo salute, ma numerosi altri vantaggi. Nel *Firdaws al-hikma* (“Il paradiso della saggezza”), ad esempio, al-Ṭabarī afferma che ciò renderebbe più lucente la pelle della donna e aumenterebbe l'appetito.³⁵

5 - Il riscontro del sapere medico nella produzione erotologica

Lo scopo del coito «from a naturalist point of view [...] is the preservation of the species; for doctors, it is the preservation of health; and for the individual, it is pleasure».³⁶ L'erotologia, difatti, si discosta dalla medicina poiché, oltre che essere attenta alla salute, si occupa di promuovere una sessualità appagante, che dia piacere sia all'uomo sia alla donna. Tale approccio è reso possibile dai precetti islamici secondo i quali, al contrario di quelli cattolici, non viene considerata lecita esclusivamente l'attività sessuale finalizzata al concepimento. Nell'Islam, infatti, il piacere sessuale è considerato legittimo nella misura in cui sia raggiunto in un rapporto lecito, *nikāh*.

Nonostante l'approccio al tema differisca tra l'erotologia e la medicina, la prima conserva un forte legame con la seconda. Infatti, seppur nella misura della liceità, anche l'erotologia sconsiglia il ricorso troppo frequente al coito poiché, come si è visto nel paragrafo precedente, esso sarebbe sconveniente per la salute dell'individuo. Tra le priorità di quegli autori che si sono dedicati all'erotologia, vi era infatti l'invito all'economia dell'atto sessuale.

La *Mufāharat al-ḡawārī wa-l-ḡilmān* (“Dei rispettivi meriti delle fanciulle e degli adolescenti”) di al-Ǧāḥiẓ (m. 868) viene considerata uno dei primi testi di erotologia araba. In questa opera, due personaggi si scontrano in una battaglia dialettica su quale

³³ Buendia, Pedro. 2009. “Delicado *sifād*, preciado semen”, *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 18. 443-458.

³⁴ Myrne, *Female Sexuality in the Early Medieval Islamic World*, op. cit., 22-24.

³⁵ *Ibid.*, 27.

³⁶ Jacquot & Thomasset, *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*, op. cit., 79.

amore sia migliore, quello per le ragazze o quello per gli efebi.

In un passaggio, l'autore fa riferimento ad alcuni studi sulla longevità che dimostrerebbero come essa sia collegata all'astensione dal coito:

وزعم بعض أهل التجربة من الشيوخ المعمرين أنهم اعتبروا أعمار ضروب الناس فوجدوا [طول] أعمار الخصيان أعمّ من جميع أجناس الرجال، وأنهم لم يجدوا لذلك علة إلّا عدم النكاح. و كذلك طول أعمال البغال لقلة التزوّج. ووجدوا أقل الأعمار أعمار العصافير؛ بكثرة سفادها.

Alcuni esperti tra i più anziani *šuyūḥ* hanno affermato di aver studiato la vita delle specie umane e hanno notato che la lunghezza della vita degli eunuchi è maggiore di quella di tutti gli uomini, e non trovano a questo altra spiegazione se non l'astensione dai rapporti sessuali. Allo stesso modo, si associa la longevità dei muli allo scarso numero degli accoppiamenti, mentre la vita più breve è quella dei passeri per l'intensa frequenza del coito.³⁷

L'erotologia in questo caso sembra riconfermare il collegamento tra frequenza del coito e debilitamento del corpo.

C'è, inoltre, un altro passaggio che sembrerebbe rimandare all'invecchiamento dell'uomo a causa dei frequenti rapporti, nel quale però emerge un elemento innovativo:

قال (صاحب الغلمان): من عيوب المرأة أن الرجل إذا صاحبها شبيث رأسه، وسُهْكَت ريحه، وسوَدَت لونه، وكثر بوله.

Disse colui che preferisce gli adolescenti: tra i difetti della donna c'è che quando l'uomo si lega con essa [*ṣāhaba-hā*], i suoi capelli diventano bianchi, il suo odore sgradevole, la sua pelle più scura e finisce per diventare incontinente.³⁸

L'amante dei giovani, *ṣāhib al-ḡilmān*, sostiene che il rapporto³⁹ tra un uomo e una donna porterebbe, tra le altre cose, alla comparsa di capelli bianchi nel primo, e quindi all'invecchiamento. Poiché colui che sostiene tale affermazione è proprio l'amante dei giovani, e poiché si specifica che è il rapporto tra uomo e donna a provocare ciò, sembre-

³⁷ al-Ǧāhīz. 1979. “Mufāharat al-ǧawārī wa-l-ḡilmān”, Harūn ‘Abd al-Salām, Muḥammad (a cura di), *al-Rasā’il*, vol II. al-Qāhirah: Maktabat al-Ḥanqī. 87-137. P. 124. Traduzione mia.

³⁸ al-Ǧāhīz, “Mufāharat al-ǧawārī wa-l-ḡilmān”, *op. cit.*, 102. Traduzione mia.

³⁹ Il termine usato, *ṣāhaba*, potrebbe indicare tanto l'unione fisica tra marito e moglie quanto la convivenza e il legame coniugale. In questo contesto, però, è presumibile che si tratti del primo caso, poiché il tema del testo in questione è il confronto tra il rapporto omosessuale e quello eterosessuale.

rebbe implicito, in questo passaggio, che il rapporto con un giovane, invece, non porti alle stesse conseguenze.

Una conferma di questa interessante teoria ci arriva tre secoli dopo per mano di un altro erotologo, Samaw’al ibn Yahyà (m. 1180). Danielle Jacquot e Claude Thomasset, in *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*, citano un suo passaggio di *Nuzhat al-ashāb fī mu‘āšarat al-aḥbāb* (“Gita tra amici nell’intimità tra amanti”), tradotto in lingua inglese:

Know that many eminent men of our time indulge in the frivolous practice of having relations with boys. Several of them have been led to do so by their doctors, who have persuaded them that sexual union with women leads more quickly to old age and to weakness of age, and causes podagra and haemorrhoids, whereas relations with boys are less harmful.⁴⁰

Partendo dunque dal presupposto che il rapporto sessuale porti al debilitamento del corpo, sembrerebbe emergere da questo passaggio una differenza tra il rapporto eterosessuale e quello omosessuale (con un giovane). Appare dunque interessante – e meritabile di ulteriori approfondimenti – il ruolo della medicina nella promozione del rapporto omoerotico.

Lo stesso testo di Samaw’al ibn Yahyà sembra dedicare dello spazio al tribadismo. Anche in questo caso, le cause di questa “irregolarità sessuale”⁴¹ vengono ricondotte a uno squilibrio umorale. Sarebbe, infatti, un eccesso di freddo a spingere la donna a praticare un rapporto sessuale con un’altra donna.⁴² Questa stessa spiegazione viene precedentemente argomentata da Ibn Nasr al-Kātib (X secolo) nel *Ǧawāmi‘ al-ladda*. L’autore rimanda tale convinzione a una teoria galenica – della quale, però, non ci è rimasta nessuna indicazione se non questo riferimento. Secondo tale teoria, il lesbismo, *sahq* – anche se, come nel caso di *liwāṭ*, è più corretto parlare di “rapporto sessuale lesbico” – sarebbe dovuto a un prurito tra le grandi e le piccole labbra che solo lo sfregamento con un’altra donna potrebbe placare, grazie al seme freddo dell’altra.⁴³

L’attenzione data al desiderio omoerotico e alla ricerca delle sue cause ritornano

⁴⁰ Questo passaggio è citato in Jacquot & Thomasset, *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*, *op. cit.*, 124.

⁴¹ Cito questa espressione utilizzata da Everett K. Rowson (“sexual irregularities”) per indicare tutte le pratiche sessuali che esulano dal rapporto lecito. Cfr. Rowson, Everett K. 1991. “The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists”, Epstein, Julia, & Straub, Kristina (a cura di), *Body Guards. The Cultural Politics of Gender Ambiguity*. London. Routledge. 50-79.

⁴² Myrne, *Female Sexuality in the Early Medieval Islamic World*, *op. cit.*, 163-164.

⁴³ Amer, “Medieval Arab Lesbians and Lesbian-Like Women”, *op. cit.*, 216-218.

tre secoli dopo anche nel *Nuzhat al-albāb fī-mā lā yūğad fī-l-kitāb* di al-Tīfāšī. Sebbene anche questo testo aderisca completamente al canone dell’*adab* – non è dunque un testo di erotologia tecnico –, anche al-Tīfāšī cita spesso tra le sue fonti opere mediche, tanto greche (Ippocrate e Galeno),⁴⁴ quanto arabe, come al-Rāzī. Di quest’ultimo è infatti la lunga citazione finale nella quale si parla del concepimento:

ان يكون مني الرجل قاهراً جداً، قوي الاحالة لمني الأنثى، فيجب على ذلك أن يكون المولود من مثل هذا المنى
قوي التذكير جداً، أعني أن تكون خواص الذكورة فيه ظاهراً لصلابة الأعضاء وتبنيتها وعظمها وكثرة الشُّعر
[...] ونحو ذلك مما يختص أصحاب الأمزجة الحازمة اليابسة، كالشجاعة وسرعة الكلام والغضب نحوها.

Se è il seme dell’uomo a essere molto forte, tanto da dominare il seme femminile, allora il nascituro condividerà le caratteristiche del seme più forte. Avrà, dunque, gli attributi virili pronunciati, membra robuste, secchezza, forza, folta peluria [...] e tutte le altre caratteristiche di coloro che hanno l’umore caldo e secco, come il coraggio, la rapidità di eloquio e di collera, ecc.⁴⁵

Per sette pagine si estende la citazione del medico, nella quale egli prosegue elen-
cando i casi nei quali uno squilibrio di forze tra il seme maschile e quello femminile provoca delle irregolarità nel neonato.⁴⁶ Nel caso di un uomo “effemminato”, ad esempio, questa tendenza viene ricondotta al fatto che il seme maschile non è stato abbastanza forte da prevalere completamente. La forza del seme femminile, invece, avrebbe portato a un eccesso di freddo nel bambino, il quale ha poi provocato l’emergere di caratteristiche femminee, come l’assenza di barba. Sebbene siano elencati altri casi – come quello della femmina mascolina e del neonato con entrambi gli organi genitali – questo passag-
gio si concentra sugli effemminati e sui rimedi a questa tendenza.

Dello stesso periodo, ma molto diverso dal testo precedente, è il *Kitāb albāb al-bāhiyya wa-l-tarākīb al-sultāniyya* (“Il libro degli stimolanti sessuali del sultano”) di al-Tūsī. Al contrario dell’opera di al-Tīfāšī, esso è un trattato tecnico, di natura prevalentemente farmacologica. Fu scritto su richiesta del sultano Ābāqā Ḥān (m. 1282) poiché il figlio, suo erede, era nato affetto da paraplegia. Il trattato di al-Tūsī, dunque, è mirato principalmente a fornire rimedi per l’impotenza e per aumentare il vigore sessuale. Già nell’introduzione egli mette in chiaro una precisazione fondamentale:

⁴⁴ al-Tīfāšī, *Le delizie del Cuore*, *op. cit.*, 160.

⁴⁵ al-Tīfāšī. 1992. *Nuzhat al-albāb fī-mā lā yūğad fī-l-kitāb*. London: Riad al-Rayyes Books. 302-303. Traduzione mia.

⁴⁶ *Ibid.*, 302-308.

فَكُلْ مَرْضٍ يُمْكِنُ مَدَاوَاتُهُ إِلَّا الْمَرْضُ الَّذِي يَكُونُ سَبَبُهُ كُثُرُ الْجَمَاعِ فَإِنَّهُ بِطْفَى الْحَرَارَةِ الْغَرِيزِيَّةِ فَلَا يَعُودُ يَنْفَعُ
العلاج.

A ogni malattia c'è rimedio, eccetto per quelle causate da un eccesso di rapporti sessuali (*ğimā'*), poiché esso estingue il calore naturale e non c'è rimedio o cura che porti beneficio.⁴⁷

Nel primo capitolo, inoltre, dopo aver descritto il regime sessuale da tenere in base al temperamento, si dilunga a elencare le cause dell'impotenza; tra queste vi è l'eccessiva attività sessuale svolta in gioventù, o in età superiore ai quarant'anni. al-Tūsī spiega che, almeno nell'ultimo caso, l'impotenza sarebbe dovuta a un eccesso di freddo e umido, risolvibile con una ricetta a base di muschio che provvede subito dopo a fornire. Gli altri capitoli contengono principalmente rimedi farmacologici mirati a risolvere problemi di impotenza, ad aumentare il piacere e il vigore sessuale e a evitare o favorire una gravidanza. Interessante innovazione sul tema è la teoria di al-Tūsī secondo la quale l'unica stagione per praticare il coito senza che esso risulti nocivo è la primavera.⁴⁸ Vengono, infine, citate esplicitamente le fonti dalle quali attinge il testo: Platone, Aristotele, Ippocrate, Palladio e Aristo.⁴⁹

Infine, *al-Rawd al-‘ātir fī nuzhat al-hāṭir* di al-Nafzāwī, del XVI secolo, sembra offrire una visione coerente con i precetti medici dei secoli precedenti. Viene sconsigliato il coito in piedi poiché esso sarebbe dannoso alle giunture, mentre la posizione che vede la donna sopra causerebbe svariate malattie. L'autore sembra inoltre d'accordo sul fatto che la prolungata conservazione del seme causerebbe l'ernia inguinale.⁵⁰ Tale ammonizione sarebbe giustificata – come per Ibn al-Ğazzār – dal fatto che il seme della donna potrebbe entrare nell'uretra. Sebbene anche quello di al-Nafzāwī sia un testo di *adab*, è evidente come il sapere sulla sessualità mantenga il suo fondamento nella medicina classica. Per quanto riguarda l'eccesso nell'uso dei piaceri, anche al-Nafzāwī ammonisce:

L'attività sessuale smodata è dannosa per la salute. Come il burro deriva dal latte, e come il latte senza più crema perde le sue qualità, così lamatore assiduo [...] potrà incorrere in gravi conseguenze, quale perdita del vigore sessuale, il deterioramento

⁴⁷ al-Tūsī. 2014. "Kitāb albāb al-bāhiyya wa-l-tarākib al-sultāniyya", Newman, Daniel L. (a cura di), *The Sultan's Sex Potions*, op. cit. 1-72. P. 10. Traduzione mia.

⁴⁸ *Ibid.*, 12.

⁴⁹ *Ibid.*, 13.

⁵⁰ al-Nafzawī. 1992. *Il giardino profumato*. Tr. it. Younis Tawfiq e Roberto Rossi Testa. Milano: ES. 55-56.

della vista [...] e l'indebolimento del cuore.⁵¹

Dopodiché, come nel primo capitolo del trattato di al-Ṭūsī, egli passa a descrivere il regime sessuale da tenere a seconda del temperamento della persona.

Nonostante la loro natura più o meno tecnica, tutti i testi di erotologia riportati rivelano un forte legame con la medicina classica. In particolar modo, emerge l'influenza della teoria degli umori per quanto riguarda le norme in materia di regime sessuale – quindi l'invito all'economia dell'atto sessuale –, alcune malattie, e la spiegazione al desiderio omoerotico.

6 - Considerazioni conclusive

L'erotologia araba si presenta come una produzione estremamente eterogenea e complessa. In questa definizione, infatti, convivono testi estremamente diversi, tanto da rendere problematico ascriverli alla stessa categoria.

Emerge dalle pagine che precedono come tutti i testi presi in esame – che siano essi estremamente tecnici, come il trattato farmacologico di al-Ṭūsī, o opere di *adab*, come quelle di al-Ǧāḥiẓ, al-Tīfāšī e al-Nafzāwī – abbiano in qualche modo un forte legame con il sapere medico. Un sano regime sessuale, malattie dell'apparato riproduttore e desiderio omoerotico, sembrerebbero tutti riconducibili all'equilibrio – o squilibrio – degli umori. La teoria ippocratica ha dunque posto le basi per una gran parte delle norme e del sapere arabo-islamico medievale sulla sessualità.

L'importanza di questa produzione risiede, tra i tanti aspetti, nel fatto che essa rappresenta una preziosa fonte per delineare le caratteristiche delle norme sociali e sessuali nella società arabo-islamica classica, post-classica e premoderna. Per il momento sono pochi gli studi specifici sui testi e l'erotologia si presenta come un campo che ha ancora bisogno di essere esplorato.

Attraverso lo studio di più testi erotologici ascrivibili al periodo abbaside sarebbe innanzitutto possibile tracciare un quadro di come il discorso sull'eros e sulla sessualità si presentava ai suoi esordi. In questo modo, si potrebbero individuare le modalità con le quali veniva regolato questo campo dell'esperienza umana, e su quali elementi e basi teoriche poggiavano tali precetti. Ad esempio, come visto nelle pagine precedenti, sembra che la medicina sia stata spesso utilizzata per porre tanto delle norme in materia di regime sessuale – e dunque sul numero consono di rapporti sessuali da tenere – quanto delle norme sociali – ad esempio l'invito al rapporto coniugale, e dunque al matrimonio, per le donne nubili, in misura precauzionale rispetto alla comparsa di malattie.

Tra le questioni che meritano sicuramente un maggiore interesse scientifico vi

⁵¹ *Ibid.*, 59.

sono tutte quelle pratiche sessuali che vanno al di fuori del rapporto lecito, quali il rapporto omoerotico maschile e femminile, la masturbazione, la prostituzione ecc.

Emerge, inoltre, un altro elemento che andrebbe approfondito, ovvero l'apparente ruolo della medicina di promotrice del rapporto omoerotico. Sembra che, infatti, che quest'ultimo sia per l'uomo una pratica meno nociva rispetto al rapporto sessuale con una donna e che porti meno velocemente al debilitamento del corpo. Attraverso uno studio più da vicino della *Nuzhat al-aṣḥāb fī mu‘āšarat al-aḥbāb* di Samawāl ibn Yahyā, sarebbe possibile individuare i titoli delle opere mediche che sostengono questa tesi, per analizzarne le origini e le argomentazioni. Sarebbe, infine, interessante approfondire come si posiziona la medicina araba rispetto alla pratica omoerotica e quale sia stato l'impatto di tali idee tanto sull'erotologia quanto sulle norme e i comportamenti della società arabo-islamica medievale.

Il trauma nella letteratura siriana contemporanea: il caso di *Nuzūḥ Maryam* di Maḥmūd Ḥasan al-Ǧāsim

Greta Sala

Institut National des Langues et Civilisations Orientales (Inalco)

greta.sala@inalco.fr

ABSTRACT

The trauma provoked by the Syrian conflict (2011 – present) has had a broad impact on contemporary artistic and cultural production. The present study aims to investigate the relationship between trauma and literature through the analysis of the novel *Nuzūḥ Maryam* (*Mariam's Journey*, 2015) by Maḥmūd Ḥasan al-Ǧāsim. After providing a plot summary, the study focuses on the traumatic events narrated within the novel, by analyzing their impact on the main character's inner world and the way her psychological dissociation affects the narrative structure and the writing style. The focus on her thoughts and feelings fosters the affirmation of the character as an individual and allows the reader to grasp all of her mental and emotional fragility. Using this novel as a case study enables us to explore the emergence of a trauma narrative within contemporary Syrian literature through a multidisciplinary approach which combines a close reading of the text and Trauma theory. The study also emphasizes the role played by these narratives in the process of building memory and reworking the traumatic experience.

KEYWORDS

Syria / war / trauma / literature.

I - Introduzione

Quella del trauma è una tematica ricorrente all'interno della letteratura araba degli ultimi decenni e, in particolar modo, del post-2000. Tale tendenza riflette la situazione di profonda instabilità e violenza conosciuta dal mondo arabo in epoca contemporanea: si pensi alla questione palestinese (che si protrae dal 1948), alla guerra civile in Libano (1975-1990), ai conflitti che hanno interessato l'Iraq (1980-88, 1990) e alla crisi avviata nel Paese in seguito all'invasione americana del 2003, fino ad arrivare ai tragici eventi accaduti in tempi più recenti in Siria (2011-) e in Yemen (2015-). L'emergere di una «new Arabic trauma literature»¹ ha gradualmente attirato l'attenzione del mondo accademico,

¹ Milich, Stephan. 2015. "Narrating, Metaphorizing or Performing the Unforgettable? The Politics of Trauma in Contemporary Arabic Literature", Pannewick, Friederike, & Khalil, Georges (a cura di), *Commitment and Beyond. Reflections on/of the Political in Arabic Literature since the*

incoraggiando lo sviluppo di ricerche consacrate allo studio dell'esperienza traumatica e delle modalità della sua rappresentazione, all'interno del contesto sociale, storico e culturale di alcuni Paesi arabi. Si consideri, a titolo d'esempio, il lavoro redatto da Hanadi al-Samman *Anxiety of Erasure*,² così come i numerosi studi condotti da Stephan Milich.³

Questi lavori si iscrivono all'interno della «svolta postcoloniale»⁴ conosciuta dai *Trauma studies* nel corso degli ultimi due decenni: sottolineando i limiti del cosiddetto “modello classico”⁵ di *Trauma theory*, fra cui il suo eurocentrismo e il suo presunto universalismo, tale svolta ha contribuito all'elaborazione di un modello plurale di trauma («pluralistic model of trauma»),⁶ caratterizzato da un approccio più inclusivo e relativista. Tra i concetti maggiormente criticati da questa nuova tendenza vi è quello dell'irrappresentabilità dell'esperienza traumatica.⁷ Come evidenziato da Nora Parr, il modello proposto dalla *Trauma theory* tradizionale riposa infatti su una netta distinzione tra il trauma, concepito in quanto esperienza così terribile da essere eccezionale e indicibile, e la realtà quotidiana, ordinaria e facilmente rappresentabile.⁸ I limiti di questo modello binario emergono con chiarezza nel momento in cui la violenza diventa la norma e il trauma perde allora la propria natura “eccezionale” per iscriversi, invece, all'interno di una dimensione “normale” e quotidiana, come nel caso di diverse realtà mediorientali contemporanee.

Rappresentare questa nuova quotidianità, ordinaria e traumatica allo stesso tem-

¹ 1940s. Wiesbaden: Reichert Verlag. 286.

² Al-Samman, Hanadi. 2015. *Anxiety of Erasure. Trauma, Authorship, and the Diaspora in Arab Women's Writings*. Syracuse: Syracuse University Press.

³ Uno dei suoi ultimi lavori è la curatela di un'edizione speciale di *Middle East - Topics & Arguments* intitolata “Trauma: Social Realities and Cultural Texts” e interamente dedicata alla tematica del trauma.

⁴ Milich, Stephan, & Moghnieh, Lamia (a cura di). 2018. “Trauma: Social Realities and Cultural Texts” *Middle East - Topic and Arguments* 11. 5-15. P. 9.

⁵ Per “modello classico” o “modello tradizionale” si intende il modello di *Trauma theory* elaborato tra la fine degli anni ’80 e l'inizio degli anni ’90 dal filone post-strutturalista e decostruzionista della Yale School. Una dei principali esponenti di questo filone è Cathy Caruth.

⁶ Balaev, Michelle (a cura di). 2014. *Contemporary Approaches in Literary Trauma Theory*. London: Palgrave Macmillan. 3.

⁷ Il principio dell'irrappresentabilità del trauma ricorre con frequenza all'interno degli studi sull'Olocausto, eretto a modello dalla *Trauma theory* tradizionale. In particolare, secondo Cathy Caruth, la latenza intrinseca dell'evento traumatico ne determina l'incomprensibilità, impedendo così la trasformazione dell'evento in una memoria narrativa e, quindi, in una storia da raccontare. Caruth, Cathy (a cura di). 1995. *Trauma. Explorations in Memory*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press. 7-8.

⁸ Parr, Nora. 2018. “No More ‘Eloquent Silence’”. Narratives of Occupation, Civil War, and Intifada Write Everyday Violence and Challenge Trauma Theory”, *Middle East - Topics & Arguments* 11. 58- 68.

po, non è soltanto possibile, ma addirittura necessario. Al fine di combattere la progressiva banalizzazione delle nozioni di guerra e morte, Nouri Gana sottolinea l'urgenza di ricorrere all'arte per denunciare e trovare un senso alla violenza strutturale che contraddistingue il mondo odierno, esponendone le conseguenze traumatiche. Per raggiungere tale fine è necessario confrontarsi, in modo diretto e intenzionale, con la memoria e il trauma. Ricordi, lutto ed espressione artistica costituiscono, secondo l'autore, gli strumenti necessari per tale confronto, in quanto gli unici che permettano di riflettere su quanto accaduto e di rielaborarlo.⁹ Non è dunque un caso che contesti di violenza generalizzata abbiano da sempre fornito un terreno fertile per lo sviluppo di un'attività artistica particolarmente produttiva, come si è verificato, d'altronde, nella Siria degli ultimi dieci anni.

In effetti, con lo scoppio della rivoluzione nel marzo 2011, si assiste a una vera e propria esplosione della produzione artistico-culturale siriana: il fermento contestatario trascende la dimensione strettamente sociale e politica per pervadere i diversi ambiti della cultura e dell'arte, inaugurando così un periodo di profonda effervesienza creativa. Se alcune opere dell'immediato post-2011 sembrano essere attraversate da un certo sentimento di fiducia nel cambiamento, non si può dire lo stesso dei romanzi più recenti: di fronte al protrarsi del conflitto, la speranza lascia il posto a una visione del mondo profondamente tragica e disillusa. La violenza, la sofferenza e la morte diventano allora dei temi imprescindibili della produzione letteraria siriana; al contempo, il fenomeno della diaspora incoraggia una riflessione sui temi dell'emigrazione e dell'esilio. Affrontando queste tematiche, i romanzi degli ultimi anni danno voce a un trauma profondo, al tempo stesso collettivo e individuale. La dimensione traumatica emerge in modo evidente in romanzi come *al-Mawt 'amal šāqq* (*Morire è un mestiere difficile*, 2015)¹⁰ di Ḥalid Ḥalifa, *al-Di'āb lā tansà* ("I lupi non dimenticano", 2016)¹¹ di Līnā Hawayān al-Hasan, *Mitrū Halab* ("Metro per Aleppo", 2016)¹² di Mahā Hasan, *al-Maššā'a* ("La camminatrice", 2017)¹³ di Samar Yazbik, *al-Hā'ifūn* (*Quelli che hanno paura*, 2017)¹⁴ di Dīma Wannūs e altri ancora. Queste opere rispondono a una profonda «urgence de témoigner»¹⁵ la

⁹ Gana, Nouri. 2014. "Trauma Ties. Chiasmus and Community in Lebanese Civil War Literature", Buelens, Gert, Durrant, Sam, & Eaglestone, Robert (a cura di), *The Future of Trauma Theory. Contemporary Literary and Cultural Criticism*. Abingdon/New York: Routledge. 78.

¹⁰ Ḥalifa, Ḥalid. 2015. *al-Mawt 'amal šāqq*. Bayrūt: Dār Nawfal. Tr. it. Maria Avino. 2019. *Morire è un mestiere difficile*. Milano: Bompiani.

¹¹ al-Hasan, Līnā Hawayān. 2016. *al-Di'āb lā tansà*. Bayrūt: Dār al-Ādāb.

¹² Hasan, Mahā. 2016. *Mitrū Halab*. Bayrūt: Dār al-Tanwīr. Tr. it. Francesca Pistono. 2020. *Metro per Aleppo*. Bari: Poiesis Editrice.

¹³ Yazbik, Samar. 2017. *al-Maššā'a*. Bayrūt: Dār al-Ādāb.

¹⁴ Wannūs, Dīma. 2017. *al-Hā'ifūna*. Bayrūt: Dār al-Ādāb. Tr. it. Elisabetta Bartuli & Cristina Dozio. 2018. *Quelli che hanno paura*. Milano: Baldini&Castoldi.

¹⁵ Ruocco, Monica. 2019, "Archive et révolution: espaces de débat et pratiques culturelles en

tragédia siriana, il cui fine ultimo non è semplicemente quello di registrare la realtà, quanto, piuttosto, quello di iscrivere tale registrazione all'interno della memoria collettiva. L'arte si rivela essere uno strumento privilegiato per raggiungere tale scopo, in quanto unico mezzo possibile per «appréhender l'inimaginable, [...] représenter l'irreprésentable»¹⁶ e, dunque, per raccontare il trauma e trasformarlo in memoria.

A partire dall'analisi del romanzo *Nuzūḥ Maryam* (“Il viaggio di Maryam”, 2015)¹⁷ di Maḥmūd Ḥasan al-Ǧāsim, il presente studio mira a riflettere sul rapporto tra trauma e letteratura nella Siria contemporanea: in che modo il trauma attualmente vissuto dal popolo siriano trova espressione all'interno di questo romanzo? Quali sono i dispositivi narrativi, le scelte tematiche e formali, che permettono di narrare l'esperienza traumatica e sovvertire così il principio dell'irrappresentabilità della stessa? Qual è, infine, il valore simbolico di tale narrazione?

2 - Il romanzo

Nuzūḥ Maryam è un romanzo di Maḥmūd Ḥasan al-Ǧāsim, scrittore e docente universitario siriano nato nel 1966.¹⁸ Dopo aver insegnato per numerosi anni al College of Arts and Humanities dell'Università di Aleppo, nel 2012 al-Ǧāsim si trasferisce alla Qatar University, per divenire membro del corpo accademico del Dipartimento di Lingua araba. È autore di tre romanzi: *Ġufrānaki yā ummī* (*Perdonami, madre*, 2014),¹⁹ *Nażarāt lā ta'rifu al-ħayā'* (*Sguardi irriverenti*, 2015)²⁰ e *Nuzūḥ Maryam*. Quest'ultimo è stato inserito nella *long list* del Premio internazionale per la narrativa araba (IPAF) del 2016.²¹

Syrie dès 2011”, Pellitteri, Antonino, Sciortino, Maria Grazia, Sicari, Daniele, & Elsakaan, Nesma (a cura di), *Re-defining a Space of Encounter. Islam and Mediterranean: Identity, Alterity and Interactions*. Leuven/Paris/Bristol: Peeters.165-176. P. 168.

¹⁶ El Nossery, Névine. 2012. *Témoignages fictionnels au féminin. Une réécriture des blancs de la guerre civile algérienne*. Amsterdam/New York: Rodopi. 10. Cit. in Ruocco, “Archive et révolution”, *op. cit.*, 176.

¹⁷ al-Ǧāsim, Maḥmūd Ḥasan. 2015. *Nuzūḥ Maryam*. Bayrūt: Dār al-Tanwīr. Tutte le traduzioni dall'arabo sono mie.

¹⁸ Le informazioni disponibili sull'autore sono limitate e non è stato possibile risalire al suo luogo di nascita.

¹⁹ al-Ǧāsim, Maḥmūd Ḥasan. 2014. *Ġufrānaki yā ummī*. Bayrūt: al-Dār al-‘arabiyya li-l-‘ulūm.

²⁰ al-Ǧāsim, Maḥmūd Ḥasan. 2015. *Nażarāt lā ta'rifu al-ħayā'*. Bayrūt: al-Dār al-‘Arabiyya li-l-‘Ulūm.

²¹ L'IPAF (International Prize for Arabic Fiction) è uno dei più importanti premi letterari del mondo arabo, volto a premiare l'eccellenza della letteratura contemporanea in lingua araba e a incoraggiare la traduzione, pubblicazione e diffusione dei romanzi vincitori e di quelli inseriti nella *short list* IPAF del 2009. “About the Prize”. International Prize for Arabic Fiction. Ultimo accesso 25/07/21. <https://arabicfiction.org/en/about-the-prize>.

L'opera si presenta come una lunga lettera scritta da Sāra, una donna cristiana originaria di Maharda, nel nord della Siria, alla figlia Maryam, ancora troppo piccola per comprendere l'atrocità di una guerra che sconvolgerà per sempre la sua vita e quella della sua famiglia. La narrazione prende avvio dalle prime manifestazioni che, nel marzo 2012, attraversano Raqqa, città in cui Sāra si è stabilita dopo essersi sposata con Hāšim. La violenza delle proteste, duramente represse dalle forze del regime di al-Asad, è ben presto sostituita da una nuova minaccia: quella dello Stato Islamico, che farà di Raqqa la propria capitale. Con l'arrivo degli islamisti, la vita quotidiana della famiglia si trasforma a poco a poco in un incubo, mentre l'aspetto della città, dipinta nei ricordi di Sāra come un piccolo paradiso affacciato sul fiume Eufrate, cambia totalmente. Le sue strade cominciano a popolarsi di uomini inquietanti dalla barba lunga, vestiti di nero e armati, molti dei quali parlano lingue incomprensibili: i cosiddetti *foreign fighters*, "combattenti stranieri". Con la forza delle armi, essi prendono il controllo della città e cercano di imporre un nuovo modello di società, basato su un'interpretazione radicale della sharia. Le donne vengono così obbligate a portare il *niqāb* e a uscire solo se accompagnate da un custode, mentre tutti coloro che sono sospettati di sostenere il governo di al-Asad vengono arrestati e uccisi. Per sfuggire a tale sorte, Bašīr, fratello di Hāšim e membro dell'esercito regolare, decide di lasciare la famiglia e partire. Tuttavia, gli uomini dello Stato Islamico sono già sulle sue tracce: arrivati nella casa in cui abitava insieme al fratello, catturano quest'ultimo al suo posto, prelevandolo sotto agli occhi della madre Hadīga, di Sāra e della figlia Maryam, che all'epoca ha soltanto qualche anno di vita.

È dopo la scomparsa del marito che Sāra comincia a pensare di lasciare Raqqa, per tornare a Maharda e sfuggire così alla follia sanguinaria del Califfo. L'idea si concretizza dopo la morte di Hadīga: rimasta completamente sola con la figlia e sentendosi sempre più minacciata a causa della propria appartenenza religiosa, Sāra intraprende un pericoloso viaggio attraverso i territori contesi tra l'ISIS, i ribelli e lo Stato. Dopo varie peripezie, la protagonista arriva finalmente a Maharda, luogo felice della propria infanzia. Ma la realtà le appare fin da subito diversa da come la ricordava: la maggior parte della famiglia di Sāra è emigrata, così come la sua grande amica Ranā, mentre le condizioni del padre, divenuto alcolista dopo la morte prematura della moglie, si sono notevolmente aggravate.

Nel frattempo, mentre le bombe cominciano a cadere nella campagna tutt'intorno a Maharda, anche la salute di Maryam peggiora. Aumenta così in Sāra l'impressione di essere perseguitata dalla morte, che sembra inghiottire tutto il suo mondo. Di fronte all'impossibilità di fornire alla figlia delle cure mediche adeguate, Sāra comincia a pensare di cercare rifugio in Europa, incoraggiata dall'amica Ranā che, in Francia, sembra condurre una vita serena. Quando anche il padre di Sāra muore, la decisione di emigrare diventa irremovibile. Tuttavia, non riuscendo a ottenere un visto che le permetta di entrare in modo regolare in un Paese occidentale, l'unica soluzione è quella di affidarsi a

dei trafficanti di esseri umani.

Il viaggio si svolge in condizioni terribili e i migranti subiscono continui abusi, mentre le condizioni di Maryam non fanno che peggiorare e con esse quelle della madre, mentalmente e fisicamente sempre più debole. Dopo essere arrivate in Turchia, Sāra e Maryam vengono fatte salire su una piccola imbarcazione diretta in Grecia, ma la Guardia Costiera turca le riporta a terra. Condotta in un ospedale, Sāra scopre allora di avere un'emorragia intestinale e, una volta ricevute le cure basilari, viene portata con la figlia al campo di profughi siriani di Gaziantep, in Turchia. È proprio qui che la giovane, ormai allo stremo delle proprie forze, decide di mettere per iscritto tutto quello che lei e la figlia hanno dovuto affrontare. Nel frattempo, l'emorragia continua a peggiorare e, poco dopo aver terminato di scrivere la storia del lungo viaggio che le ha condotte fin lì, Sāra muore. Alla notizia della morte di Sāra corrisponde la scoperta, da parte del lettore, che suo marito è ancora in vita e il romanzo si conclude così con uno scorcio di speranza. Dopo un'assenza che ha fatto da sfondo alla quasi totalità dell'opera, ecco infatti che, nelle ultimissime righe della stessa, Hāšim ricompare. Fuggito dalle prigioni dello Stato Islamico e dalla Siria, egli si ritrova nello stesso campo profughi della famiglia e può, infine, ricongiungersi con Maryam.

Nuzūḥ Maryam si presenta dunque come il racconto di un viaggio: un viaggio nello spazio, prima attraverso i territori devastati dalla guerra in Siria e poi verso l'Europa, ma anche e soprattutto un viaggio nell'interiorità di Sāra, negli incubi che la tengono sveglia di notte e nelle angosce che la opprimono di giorno, nelle speranze che lei nutre per il futuro, nonché nei ricordi di un passato felice e, per certi versi, idilliaco. La narrazione cronologica degli eventi è continuamente interrotta dai pensieri di questa giovane donna, voce narrante del romanzo, dai suoi dubbi e dai suoi rimorsi, nonché dal ritorno insistente degli «spettri terribili» (*hayālāt mur‘iba*)²² che abitano la sua mente. Perseguitata da una paura che la divora a poco a poco, Sāra trova rifugio soltanto nei ricordi dei giorni felici trascorsi a Maharda con l'amica Ranā e, soprattutto, degli anni dell'amore ardente condivisi con Hāšim. Si tratta dunque di un viaggio complesso, al tempo stesso fisico e spirituale, spaziale e temporale.

Il racconto del viaggio è intervallato da vari passaggi di carattere documentaristico, i quali si alternano alle sezioni più introspettive e liriche. La dimensione documentaristica trova espressione, in particolare, nei blocchi descrittivi volti a riprodurre con la precisione di un reportage gli episodi di violenza quotidiana.²³ Data l'importanza

²² al-Ǧāsim, *Nuzūḥ Maryam*, *op. cit.*, 198.

²³ Si consideri, a titolo d'esempio, la descrizione di una manifestazione antigovernativa a cui Sāra assiste personalmente: tale scena è riportata per mezzo di una scrittura che abbonda di particolari, la quale mira a fornire una testimonianza dello svolgimento e della repressione delle prime proteste contro il regime di al-Asad. Possiamo trovare altri esempi nella terza parte del romanzo (intitolata *Katf al-‘āṣī*, «Le sponde dell'Oronte»), dedicata al viaggio che da Raqqā

conferita a tale dimensione, la quale non prevede una rielaborazione letteraria di quanto riportato,²⁴ il romanzo sembra risentire, seppur parzialmente, di quei «limits of representation»²⁵ che Fatima Sai riconosce nella narrativa siriana dell'immediato post-2011. Secondo l'autrice, in particolare, nel corso dei primi anni della rivoluzione è possibile constatare una sorta di blocco della creatività che deriverebbe dallo shock provocato dall'esplosione del conflitto: continuamente esposti a livelli estremi di violenza, fisica e virtuale, gli autori sembrano perdere la loro consueta abilità narrativa, rivelandosi, per usare la formulazione di Federica Pistono, «incapaci di creare una produzione artistica e letteraria altrettanto evocativa delle immagini».²⁶ Al contempo, tuttavia, la volontà di testimoniare l'atrocità della realtà presente incoraggia la composizione di opere che raccontino la tragedia siriana, al fine di denunciare i soprusi subiti e di impedire che essi vengano dimenticati. Queste opere²⁷ assumono in molti casi l'aspetto di diari, relazioni di carattere documentaristico, in una vera e propria «collisione tra *fiction* e saggistica, tra romanzo e reportage, tra letteratura e giornalismo» che rivela l'«incapacità di narrare la realtà attraverso una lente autenticamente letteraria».²⁸ Difatti, il trauma è ancora troppo fresco per poter essere rielaborato, anche a livello letterario: gli autori si limitano dunque a riportare gli eventi a cui assistono, in modo diretto o indiretto.

Secondo Federica Pistono, è a partire dal 2015 circa che la narrativa siriana comincia a recuperare la propria forza creativa ed espressiva: dopo quattro anni dallo scoppio della rivoluzione, rapidamente degenerata in guerra, gli autori sembrano superare il blocco provocato dallo shock iniziale, ricominciando a elaborare dei romanzi «dotati di una fabula narrativa sofisticata e di un intreccio impegnativo e complesso».²⁹ *Nuzūḥ Maryam* si colloca così in un momento di transizione tra il blocco espressivo che contraddistingue la produzione dell'immediato post-2011 e il risveglio creativo a cui si

conduce Sāra e sua figlia a Maḥarda: in essa l'autore descrive i vari posti di blocco sparsi sul territorio, le condizioni di vita dei profughi, gli scontri tra fazioni e altri aspetti del conflitto siriano, cercando così di elaborare un quadro che rifletta in modo attendibile la realtà di un Paese devastato dalla guerra.

²⁴ Nella scrittura documentaristica gli eventi tendono ad essere riportati nel modo più diretto e oggettivo possibile, senza essere rielaborati.

²⁵ Sai, Fatima. 2015. “The Limits of Representation. The Transformation of Aesthetics in Syrian Artistic and Social Discourse”, *La rivista di Arablit* 9-10. 106-113.

²⁶ Pistono, Federica. 2019. *Diritti umani e libertà civili nel romanzo siriano dell'epoca di Bashar al-Asad*. Tesi di dottorato. Roma: Università degli Studi di Roma Sapienza. 267.

²⁷ Sai cita come esempi le opere seguenti: Yazbik, Samar. 2012. *Taqāṭu' nīrān* (“Fuoco incrociato. Diario della rivoluzione siriana”). Bayrūt: Dār al-Ādāb; Hasan, Mahā. 2013. *Tubbūl al-ḥubb*. Bayrūt: Riyāḍ al-Rayyis. Tr. it. Federica Pistono. 2018. *I tamburi dell'amore*. Alberobello: Poiesis Editrice.

²⁸ Pistono, *Diritti umani e libertà civili nel romanzo siriano dell'epoca di Bashar al-Asad*, *op. cit.*, 267.

²⁹ *Ibid.*

assiste, indicativamente, a partire dal 2015.

3 - Le origini del trauma

Prima di passare all'analisi dell'interiorità di Sāra e del trauma che si manifesta alla sua coscienza, ripercuotendosi sulla struttura narrativa del romanzo, è utile interrogarsi sulle cause che stanno all'origine dell'esperienza traumatica.

In *Nuzūḥ Maryam*, sono vari gli eventi e le situazioni che hanno un impatto destabilizzante su Sāra: si pensi, innanzitutto, alla violenza legata alle manifestazioni antigovernative prima e all'ascesa al potere dello Stato Islamico poi. Il clima di morte e terrore generalizzato che ne deriva ha un effetto fortemente traumatico sulla popolazione di Raqqa in generale, e dunque anche sulla protagonista. A ciò si aggiungono due episodi di violenza specifici, in cui Sāra è personalmente coinvolta. Il primo è l'attacco, perpetrato dalle forze del regime contro i manifestanti che scendono in piazza in seguito alla morte di un certo al-Bābinsī, ucciso dai sostenitori di al-Asad nel corso di una protesta. L'autore ci fornisce una descrizione dettagliata di ciò a cui la protagonista assiste con i propri occhi: la manifestazione le appare come un susseguirsi di «onde umane» (*amwāğ bašariyya*),³⁰ un «flusso inferocito» (*al-sayl al-ǵādib*)³¹ che avanza minaccioso, glorificando Dio e urlando con voci intimidatorie. Gli uomini che vi prendono parte agitano le mani nell'aria, scandendo slogan contro il governo di al-Asad. I loro volti appaiono « pieni di collera e dolore » (*wuğūh mutanammira muta'allima*),³² mentre dai loro vestiti, dalle facce, dai gesti e dalle grida traspare un senso di miseria. Nel luogo regna « un odore che assomiglia a quello della morte » (*rā'iha tušbihu rā'iħat al-mawt*),³³ « qualcosa di simile alla follia collettiva » (*šay' aqrab ilà al-ǵunūn al-ǵamā'i*).³⁴ Spaventata e senza via d'uscita, a Sāra non resta che appoggiarsi al muro che ha alle proprie spalle e restarvi il più aderente possibile in attesa che la folla passi. Tutto d'un tratto, delle pallottole cominciano a colpire i manifestanti:

يفرق الرصاص بكثافة. يتطاير ويلطم الجدران! أصيب من يحمل العلم الكبير. تفرق من حوله
المتظاهرون. ترعن وسقط العلم من بين يديه، فمشى خطوات عشوائية إلى الأمام، ثم مال إلى اليسار،
ثم إلى الوراء قليلاً. رشقة أخرى وسقط على الفور!

Le pallottole scoppiettavano in modo serrato. Schizzavano ovunque e colpivano il muro. L'uomo che trasportava la grande bandiera fu colpito. I manifestanti si dis-

³⁰ al-Ğāsim, *Nuzūḥ Maryam*, *op. cit.*, 28.

³¹ *Ibid.*, 29.

³² *Ibid.*, 29.

³³ *Ibid.*, 30.

³⁴ *Ibid.*, 30.

persero tutt'intorno a lui. La bandiera vacillò e gli cadde di mano, avanzò alla cieca di qualche passo per poi sbandare a sinistra, poi un po' in avanti. Un'altra raffica e cadde all'istante.³⁵

Raggomitolata su sé stessa, Sāra assiste così alla violenta repressione della protesta, alla morte dei manifestanti colpiti dalle pallottole e all'arrivo dei militari «assetati di sangue» (*uṣibū bi-šahwat al-dam*)³⁶ che distruggono ogni cosa. Tuttavia, grazie alla sua parentela con Bašīr, a sua volta membro dell'esercito regolare, la protagonista riesce a mettersi in salvo.

L'altro grande evento traumatico è il rapimento di Hāšim, prelevato dagli islamisti che lo scambiano per il fratello Bašīr e lo accusano di essere uno *šabbīh*.³⁷

تَكْبِيرٌ دَمْوِيٌّ يَتَعَالَى! لَحَظَاتٌ وَامْتَلَأَ الْبَيْتُ بِالتَّكْبِيرِ وَالْبُوَارِيدِ وَالصَّرَاخِ. عَشْرَةُ، عَشْرُونَ، ثَلَاثُونَ، أَرْبَاعُونَ! تَكْبِيرٌ يَمْلأُ الْمَكَانَ. يَخْرُقُ رَأْسِي. صَرَاخٌ مِثْلُ أَصْوَاتِ كَانِثَاتٍ أَسْطُورِيَّةٍ مَرِعَّةٍ.

Un *takbīr*³⁸ sanguinario si levava. Alcuni istanti e la casa si riempì di gente che urlava *Allāh akbar*, fucili e grida. Dieci, venti, trenta, quaranta! Il grido «Dio è grande» riempiva il luogo. Mi perforava la testa. Urla che sembravano i versi di terrificanti creature mitologiche.³⁹

Gli uomini prendono Hāšim con la forza e lo trascinano all'esterno dell'abitazione, mentre calci e insulti si riversano senza pietà su Hadīga e su Sāra. Quest'ultima si affretta a inseguire il marito, ma un calcio la colpisce nuovamente al viso facendola cadere a terra. Come nella scena della manifestazione, gli eventi vengono descritti per mezzo di una scrittura ricca di particolari, capace di dare al lettore l'impressione di assistere con i propri occhi a quanto narrato. Si noti inoltre l'utilizzo di un lessico crudo, costituito da parole appartenenti ai campi semantici della violenza e della morte, nonché del corpo umano. Quest'ultima scelta lessicale appare volta a sottolineare la dimensione corporea, e dunque fisica e concreta, del dolore, aumentando la potenza espressiva della sce-

³⁵ *Ibid.*, 31.

³⁶ *Ibid.*, 33.

³⁷ Il termine *šabbīh* deriva dalla parola araba *šabah* (“fantasma”) e designa delle milizie para-militari fedeli al regime siriano e pronte a commettere ogni sorta di crimine in nome di al-Asad. Secondo quanto riportato da alcuni attivisti, la loro presenza permetterebbe al regime di negare qualsiasi coinvolgimento diretto nelle azioni di repressione delle manifestazioni antigovernative e di uccisione e persecuzione degli oppositori. “Syria unrest: Who are the shabiha?”. BBC. Ultimo accesso 26/07/21. <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-14482968>.

³⁸ Termine che si riferisce all'espressione *Allāh akbar* (“Dio è grande”).

³⁹ al-Ǧāsim, *Nuzūh Maryam*, *op. cit.*, 66.

na e il suo impatto sul lettore. Si considerino, a titolo d'esempio, i due passaggi riportati di seguito:

يتفاوزون، يصرخون، وعيون التشفّي في وجوههم! واللحى. اللحى مخيفة! تتكلّم. تهتزّ! شيء من
الموت والدم يتخلّق بين الشعر وفي الخلايا. في العيون. رائحة الدم في أصواتهم!

Saltavano, gridavano, i loro volti erano abitati da sguardi desiderosi di vendetta. E le barbe! Delle barbe spaventose. Parlavano. Si agitavano! Qualcosa di mortifero e cruento si nascondeva tra i peli e tra le cellule dei loro corpi. Negli occhi. Vi era odore di sangue nelle loro voci.⁴⁰

E ancora:

ضربة بقدمه على ظهري فوقعت على ركبتي. أمسكوني من شعرى وجروجوني وأنت تصرخين.
[...] صفعني على وجهي. شاهدت شهباً نارية لامعة مثل البرق. ومن جديد لطمة على فمي. السائل
اللزج الدافئ ملاً فمي، وسال على وجهي!

Mi tirò un calcio alla schiena e caddi sulle ginocchia. Mi presero per i capelli e mi tirarono, mentre tu gridavi. [...] Mi tirò uno schiaffo in faccia. Vidi delle fiamme ardenti, splendenti come un lampo. Uno schiaffo mi colpì di nuovo, sulle labbra. Un liquido viscoso e caldo mi riempì la bocca e colò sul mio viso!⁴¹

Un altro campo semantico ricorrente all'interno della scena è quello che rimanda al mondo animale. In vari passaggi, infatti, l'autore descrive le gesta e i movimenti degli islamisti paragonandoli ad animali: «tutto d'un colpo, come vespe rilasciate in libertà, sfondarono la porta» (*bi-sur'a, miṭla al-dabābīr hīna tanfālitu, iqtaḥamū al-bāb*);⁴² «cer-cavano, simili a belve che competono tra loro per raggiungere la preda» (*yabḥatuna miṭla wuḥūš tatasābaqu 'alā farīsa*),⁴³ e così via. Come in altri passaggi del romanzo, e in particolare quelli in cui Sāra racconta del viaggio verso l'Europa con i trafficanti di esseri umani, si assiste a un'animalizzazione degli uomini (*tawāḥiḥus*)⁴⁴ che minacciano la

⁴⁰ *Ibid.*, 67.

⁴¹ *Ibid.*, 69.

⁴² *Ibid.*, 65.

⁴³ *Ibid.*, 66.

⁴⁴ Secondo Johanna B. Sellman, il concetto di *wahṣa* (“desolazione”, “condizione disumana, selvaggia”) è un tema ricorrente nella letteratura araba contemporanea sulla migrazione. In particolare, l'autrice fa riferimento a tutti quei tropi che, per esempio, «transform European spaces into empty forests, barren snowy landscapes, and fantastical arctic vistas, or into spaces where humans are hunted, cannibalized, and subject to unmediated bodily violence». Sellman,

vita della protagonista, talmente brutali da apparirle simili a belve mostruose e assetate di sangue.

La perdita di Hāšim rappresenta una vera e propria tragedia per Sāra, che a partire da questo momento si ritrova sola a dover prendersi cura di Maryam e di Ḥadiġa, mentre quest'ultima, sconvolta dalla scomparsa dei due figli, comincia a perdere lucidità. A tutto ciò si aggiunge il clima di terrore instaurato dagli islamisti. Anche in questo caso, la narratrice racconta la trasformazione di Raqqa per mezzo di quadri descrittivi inquietanti e di grande suggestività:

أصبحت الرقة مرعبة قاحلة مجدبة، ته jes بمخاوفها الليلية، وقد وقعت فريسة لمخلوقات جديدة!
تنوی وتموت الأزهار فيها، ويتجدد الدم في العروق، ويفسد الهواء. يتجلّل الربع في ظلام الليل
مقيتاً ساخراً، ينتشر مثل رواح جث متغفلة تتحرّك في الظلام. ينتشر في الشوارع وفي الأزقة
وخلف الأبواب. يتلاصص على البيوت، ويتلغل في الأسرة، ويحتم فوق الأغطية مثل شبح خرافي
بغض!

Raqqa divenne terribile, arida e sterile, e, sproloquiando nelle proprie ansie notturne, era caduta in preda a nuove creature. I suoi fiori appassivano e morivano, il sangue congelava nelle vene, l'aria era viziata. Il terrore percorreva l'oscurità della notte, detestabile e beffardo, spargendosi come l'odore di cadaveri putrefatti che si muovono nell'ombra. Si diffondeva nelle strade e nei vicoli, dietro le porte. Spiava le case, penetrava nei tratti dei volti e si accovacciava sopra gli indumenti, come lo spettro malvagio di un racconto di fantasia.⁴⁵

Su Raqqa calano dunque le tenebre e la morte di Ḥadiġa non fa che aggravare la situazione. È soprattutto dopo tale evento che Sāra comincia a essere perseguitata dalle immagini degli uomini vestiti di nero, gli islamisti, che si ripresentano in continuazione sotto forma di incubi, allucinazioni o semplici pensieri. È il cosiddetto «insistent return»⁴⁶ dell'evento traumatico.

4 - La frammentazione psichica e narrativa

Il concetto di ritorno insistente riveste un ruolo fondamentale all'interno del quadro teorico della *Trauma theory*, come si evince dalla definizione di trauma fornitaci da

Johanna Barbro. 2013. *The Biopolitics of Belonging: Europe in Post-Cold War Arabic Literature of Migration*. PhD Thesis. Austin: The University of Texas. 6. Si veda inoltre El-Ariss, Tarek. 2016. “Return of the Beast. From Pre-Islamic Ode to Contemporary Novel”, *Journal of Arabic Literature* 47(1-2). 62-90.

⁴⁵ al-Ǧāsim, *Nuzūḥ Maryam*, op. cit., 103.

⁴⁶ Caruth, *Trauma. Explorations in Memory*, op. cit., 5.

Cathy Caruth nella sua celebre opera *Trauma. Explorations in Memory*. Considerato una pietra miliare dei *Trauma studies*, il lavoro di Caruth si contraddistingue per l'approccio multidisciplinare. L'opera raccoglie infatti studi provenienti da ambiti diversi (da quello medico-psichiatrico a quello letterario), cercando di creare un dialogo tra le svariate discipline che si interessano allo studio dell'esperienza traumatica. Nell'introduzione, in particolare, Caruth definisce il trauma come:

a response, sometimes delayed, to an overwhelming event or events, which takes the form of repeated, intrusive hallucinations, dreams, thoughts or behaviors stemming from the event, along with numbing that may have begun during or after the experience, and possibly also increased arousal to (and avoidance of) stimuli recalling the event.⁴⁷

Da tale definizione emerge che il trauma non è determinato dall'evento in sé, il quale non è necessariamente e/o ugualmente traumatico per tutti coloro che lo vivono. Ciò che definisce il trauma è, piuttosto, «the structure of its experience or reception: the event is not assimilated or experienced fully at the time, but only belatedly, in its repeated possession of the one who experiences it».⁴⁸ Il trauma è dunque dovuto al modo in cui un determinato evento viene vissuto e percepito: un evento è da considerarsi traumatico se il soggetto che lo vive risulta incapace di farne esperienza e di percepirla a pieno nel momento stesso in cui esso si verifica. In questo caso, l'evento si ripresenta in seguito nella mente dell'individuo tramite «hallucinations, dreams, thoughts or behaviors»⁴⁹ che rievocano l'evento stesso e che il soggetto non è in grado di gestire in modo consapevole. Quest'ultimo risulta così essere posseduto dal ritorno insistente del trauma, la cui immagine riemerge ripetutamente nella coscienza in modo libero e incontrollabile.

Secondo quanto riportato da Caruth, l'incapacità del soggetto di controllare il ripresentarsi dell'evento traumatizzante è dovuta alla mancata integrazione di quest'ultimo nella coscienza, la quale preclude una piena comprensione di quanto accaduto e ne impedisce, di conseguenza, il “possesso” e la gestione.⁵⁰ Un evento traumatico non è

⁴⁷ *Ibid.*, 4.

⁴⁸ *Ibid.*, 4.

⁴⁹ *Ibid.*, 4.

⁵⁰ L'incapacità da parte del soggetto di vivere consapevolmente e assimilare l'evento appieno è dovuta alla «discursive nature of [the] experience»: un'esperienza non può esistere realmente fino a quando non viene nominata e collocata in categorie più ampie. Fare esperienza di un evento significa saperlo collocare nel «realm of the discursive» al fine di poterlo rappresentare e trasporlo così all'interno della coscienza soggettiva. Per poter elaborare tale rappresentazione, è necessario che il soggetto si collochi a una «safe remove or distance» dall'evento, ma ciò risulta essere impossibile di fronte a situazioni emotivamente travolgenti: in questo caso, l'evento è così intenso da inglobare in sé chi lo sperimenta e annullare la distanza che separa il soggetto

infatti registrato nella memoria: ciò che viene registrato è invece un buco, un vuoto.⁵¹

A livello psichico, Caruth sostiene che la principale conseguenza del trauma è la dissociazione del sé, disturbo che Freud designava con il termine *Spaltung* (“scissione, divisione, spaccatura”).⁵² Ciò sembra trovare conferma in quanto sostenuto dall’Associazione italiana per lo Studio del Trauma e della Dissociazione (AISTED), la quale afferma che:

quando un individuo viene esposto ripetutamente a condizioni di grave minaccia [...], alcune funzioni della mente subiscono una “disorganizzazione” che è inizialmente funzionale a superare la condizione di minaccia, ma che nel tempo genera un’alterazione pervasiva e persistente del funzionamento dell’individuo, provocando la “dis-integrazione” di molti aspetti del suo assetto fisiologico, corporeo, psichico e comportamentale.⁵³

In ambito letterario, la rappresentazione dell’individuo traumatizzato riflette, in modo più o meno artisticamente elaborato, il quadro clinico appena tracciato. La dissociazione del sé si traduce, in generale, nella mancanza di coesione: la frammentarietà che ne deriva interessa la trama, intervallata da buchi e salti temporali, ma anche e soprattutto l’interiorità del personaggio. La coscienza di quest’ultimo, in particolare, appare incapace di restare ancorata alla realtà che la circonda nel momento presente, in quanto continuamente e involontariamente riportata a un passato da cui vorrebbe fuggire.

È proprio questo ciò che avviene in *Nuzūh Maryam*, la cui protagonista si ritrova sospesa tra due mondi: quello presente e quello passato, quello materiale intorno a lei e quello immateriale dentro di lei, quello reale e quello immaginario. Il passaggio da un mondo all’altro non è gestito da Sāra in modo cosciente e attivo: quest’ultima, infatti, non ha alcun mezzo per scacciare gli spettri che, pur originandosi nella sua mente, le sembrano essere assolutamente reali. Come si evince dal romanzo, la frammentazione

(l’individuo) dall’oggetto della rappresentazione (l’evento). Gana, “Trauma Ties”, *op. cit.*, 81.

⁵¹ Caruth, *Trauma. Explorations in Memory*, *op. cit.*, 6.

⁵² Rapaport, Herman. 2014. “Secondary Thinking and Trauma. Dostoevsky’s Notes from Underground”, Balaev, *Contemporary Approaches in Literary Trauma Theory*, 48.

⁵³ Sempre secondo l’AISTED, tale disturbo comporta: «intrusioni ricorrenti e inspiegabili nel loro funzionamento cosciente e nella propria identità (es: voci, azioni, discorsi, pensieri, emozioni, impulsi intrusivi); alterazioni del senso del sé (es: attitudini, preferenze, e sensazione di estraneità nei confronti del proprio corpo e delle proprie azioni); bizzarri cambiamenti della percezione (es: depersonalizzazione o derealizzazione, come sentirsi distaccati dal proprio corpo); sintomi neurologici funzionali intermittenti». “Cos’è la Dissociazione?”. Associazione italiana per lo Studio del Trauma e della Dissociazione (AISTED). Ultimo accesso 07/06/21. <https://www.aisted.it/dissociazione>.

della coscienza determina l'emergere di quello che Gana definisce «a new type of subjectivity», caratterizzata da una vulnerabilità estrema provocata dal trauma e dalla sfida costituita dalla sopravvivenza a un evento drammatico.⁵⁴ Secondo l'autore, «through the allegorically performative dramatization of trauma, the novel seeks to institute vulnerability as a condition of subjectivity»,⁵⁵ mettendo così in scena un personaggio profondamente fragile, alienato da sé stesso e da ciò che lo circonda.

A livello narrativo, il passaggio dal mondo esterno all'interiorità del personaggio e viceversa avviene secondo meccanismi di libera associazione: proprio come nella coscienza di Sāra, anche nel testo le due dimensioni si fondono l'una nell'altra, senza che vi sia un confine ben definito tra presente e passato, tra mondo esterno e mondo interiore, tra realtà e immaginazione. A partire dalla seconda parte del romanzo (intitolata *Ayyām al-mūlayya*, «I giorni della *mūlayya*»)⁵⁶, e in particolare in seguito alla morte di Ḥadīga (parte seconda, capitolo 4), la narrazione è dunque intervallata dagli incubi e dalle allucinazioni che perseguitano la protagonista. Attraverso la tecnica del monologo interiore, l'autore dà voce al trauma del personaggio e lo trasforma in immagini:

أعيش حالات بين الأحلام واليقظة!

أحياناً أسمع طنين الذبابة في الغرفة. أظنه صوت سيارة! وأظنه قادمين. شبح الملثمين يطاردني.
يقتربون وهم يكّرون مثل أسراب وحوش بريّة!

حين يهبط الليل أشعر بخوف شديد. أتخيل أشباحاً لملثمين يمدون رؤوسهم من مقابر ويرك دماء.
يلبسون الأسود. يصرخون ويريدون أن يغتصبوني!

Vivevo in uno stato sospeso tra il sonno e la veglia.

Di tanto in tanto, sentivo il ronzio di una mosca nella stanza. Credevo che fosse il rumore di una macchina. Pensavo che stessero arrivando. Lo spettro degli uomini con il *litām*⁵⁷ mi perseguitava. Si avvicinavano glorificando Dio come un branco di belve selvagge!

Quando calava la notte, provavo una grande paura. Immaginavo figure indistinte

⁵⁴ Gana, “Trauma Ties”, *op. cit.*, 79. Si noti che nell’articolo citato Gana si interessa alla rappresentazione del trauma all’interno del romanzo di Ilyās Ḥūrī *Abwāb al-madīna* (Ḥūrī, Ilyās. 1981. *Abwāb al-madīna*. Bayrūt: Dār al-Ādāb.) Tuttavia, quanto sostenuto dall’autore può essere esteso al caso di *Nuzūḥ Maryam*.

⁵⁵ *Ibid.*, 79.

⁵⁶ Canto tradizionale siriano.

⁵⁷ Velo che copre la testa e la parte inferiore del viso.

di uomini incappucciati allungare le teste fuori da tombe e pozze di sangue. Erano vestiti di nero. Gridavano e volevano violentarmi!⁵⁸

La paura spinge Sāra a lasciare tutto e partire, per cercare rifugio nella casa in cui è cresciuta, a Maharda, e ricongiungersi così con il padre. Tuttavia, anche dopo aver abbandonata Raqqa, quegli spettri terribili continuano a tormentarla:

الرعب الذي عشته في الرقة عَشْش وَاسْتَقَرَّ فِي دُمِي، وَأَخْذَ يَفْرَخُ هُنَا فِي مَحْرَدَةٍ. أَعِيشُ أَحِيَانًا كَوَابِيسٍ فَظِيعَةٍ. أَشَاهَدُ رِجَالًا مُلْمِينَ يَطَارِدُونِي فِي الظَّلَامِ، أَرْكَضُ فِي الظَّلَامِ، وَلَا أَعْرِفُ كَيْفَ أَسِيرُ؟ وَإِلَى أَيْنَ؟ أَخْفَ مِنْ صَوْتِ خَطَاهُمْ شَهِيقٌ أَنْفَاسَهُمْ خَلْفِي. أَحَدُهُمْ يَحْرُكُ السِّيفَ فِي الظَّلَامِ بِصَوْتٍ يَقْطَعُ الْهَوَاءَ فَأَصْمَتُ وَأَقْطَعْتُ نَفْسِي. أَمْنَعُ [...] نَفْسِي مِنِ الْبَكَاءَ. أَرْتَجَفْتُ. يَرْتَفِعُ السِّيفُ مَعَ التَّكْبِيرِ، وَعِنْدَمَا يَهُوي السِّيفُ وَيَدْوِي التَّكْبِيرُ أَصْرَخْتُ وَأَصْحَوْتُ!

Il terrore che vissi a Raqqa si era insediato e piantato nel mio sangue, e cominciò a manifestarsi lì a Maharda. A volte, facevo degli incubi atroci. Vedeva degli uomini con il *litām* che mi davano la caccia nell'ombra, mentre io correvo al buio e non sapevo come andarmene né dove. Temevo il rumore dei loro passi, il rantolo dei loro respiri dietro di me. [...] Uno di loro agitava una spada nell'ombra producendo un rumore che tagliava l'aria, mentre io tacevo e sopprimevo il respiro. Mi trattenevo dal piangere. Tremavo. Sollevava la spada glorificando Dio e quando la spada cadeva e il *takbīr* risuonava io gridavo e mi risvegliavo!⁵⁹

E ancora:

تَحَاوَلْتُ عَمْتِي لِيلَى أَنْ تَخْفَفَ مِنْ رَعْبِي وَوَسَاؤِي. تَؤَكِّدَ لِي أَنَّ الْبَلَدَ آمَانٌ، وَأَنَّ مَحْرَدَةَ بَخِيرٍ. لَكِنِي أَسْمَعَ أَصْوَاتَ الْقَذَافَ، تَدَوِّي مِنْ بَعْدِهِ فِي الْرِيفِ. أَتَذَكَّرُ الصَّارُوخُ الَّذِي دَمَرَ الْفَرْنَ السِّيَاحِيِّ وَتَسَبَّبَ بِمَجْزَرَةٍ فِي الرِّقَةِ. أَتَخْيِلُ الْبَرَامِيلَ الْمُتَفَجِّرَةَ، وَصَرَاخَ النِّسَاءِ مِنَ الرِّعَبِ!

Zia Laylā cercava di calmare la mia paura e i miei pensieri ossessivi. Mi assicurava che la regione era al sicuro e che a Maharda andava tutto bene. Ma io sentivo i rumori delle bombe che risuonavano da lontano, nella campagna. Mi veniva in mente il missile che aveva distrutto il forno industriale e che aveva causato una strage a Raqqa. Immaginavo i barili esplosivi e le grida di terrore delle donne.⁶⁰

Il ritorno continuo di paure e incubi legati al passato non provoca soltanto una

58 al-Ǧāsim, *Nuzūḥ Maryam*, op. cit., 128-129.

59 *Ibid.*, 180.

60 *Ibid.*, 183.

frammentazione interna al personaggio, ma influisce anche sulla struttura temporale del romanzo. Il racconto appare dunque a sua volta frammentato e discontinuo, intervallato dal recupero costante di eventi passati, tramite ricordi, pensieri, incubi e allucinazioni, che impediscono alla narrazione di procedere secondo un ordine cronologico e lineare. Tali scelte stilistiche sono volte a esprimere la dislocazione temporale della coscienza traumatizzata, trasmettendone il senso di smarrimento. Secondo una tendenza ricorrente all'interno della letteratura del trauma, difatti, il racconto cerca di sottrarsi ai limiti imposti dalle forme narrative tradizionali: «to “give voice” to the silenced requires the violation of that representational order, an effort to shatter linguistic forms that conspire in the illusions of total understanding».⁶¹

Nel caso di *Nuzūḥ Maryam*, tuttavia, alla base della frammentazione temporale non vi è soltanto il ritorno insistente dell'evento traumatico: un ruolo di grande importanza è rivestito dalle speranze che Sāra rivolge al futuro, come quella di ritrovare Hāšim o di arrivare in Francia da Ranā. L'autore riserva uno spazio ancor maggiore alla rievocazione del passato felice e, in particolare, delle avventure condivise con Ranā a Maħarda, dalle scuole medie fino all'università, e, soprattutto, dei giorni trascorsi con Hāšim nella tenuta di al-Nağāh. È proprio qui che Sāra, incaricata di insegnare inglese alle operaie che lavoravano nei campi, ha incontrato il suo futuro marito, all'epoca direttore della tenuta. Ricordi felici e speranze rappresentano una sorta di “luogo sicuro” per la protagonista, l'unico rifugio in cui Sāra possa cercare di sfuggire alle minacce esterne e alle paure interiorizzate.

Nella quarta parte del romanzo («*Asmāk al-qirš*», «Gli squali»), consacrata al viaggio d'emigrazione attraverso la Siria, il Libano, la Turchia e il Mediterraneo, le immagini traumatiche che hanno fino ad allora perseguitato la protagonista sembrano scomparire. Il motivo del loro venir meno risiede probabilmente nell'impellenza della situazione presente: un'impellenza dovuta alle terribili condizioni in cui il viaggio si svolge, alla crudeltà dei trafficanti, alla preoccupazione per le condizioni di Maryam e al malessere personale di Sāra. Le sfide che la protagonista deve affrontare sono così gravose da assorbire tutte le sue energie, impedendole di continuare a vivere sospesa tra due mondi: quello esteriore, presente e reale, si impone così su quello interiore. Tutto ciò si riflette nella narrazione che procede lineare, senza essere più interrotta dal ritorno del passato: il presente è talmente intenso, con i suoi pericoli concreti, da inghiottire tutto il resto. Ma ciò non significa che Sāra si sia infine liberata dagli spettri che la perseguitano, anzi: tali spettri sembrano quasi uscire dalla sua mente per materializzarsi davanti ai suoi occhi, divenendo realtà e assumendo le sembianze dei trafficanti di esseri

⁶¹ Forter, Greg. 2014. “Colonial Trauma, Utopian Carnality, Modernist Form. Toni Morrison's Beloved and Arundhati Roy's The God of the Small Things”, Balaev (a cura di), *Contemporary Approaches in Literary Trauma Theory, op. cit.* 70-105. P. 77.

umani.

5 - Individuo, memoria e rielaborazione del trauma

Come si evince dai paragrafi precedenti, il romanzo conferisce un ruolo centrale all'analisi del mondo interiore della protagonista. Attraverso una scrittura particolarmente introspettiva, esso esplora a fondo l'interiorità di Sāra, mettendone in risalto la vulnerabilità emotiva e l'instabilità psichica. Così facendo, l'autore dà voce a una personalità e a una storia ben precise e permette dunque alla protagonista di affermarsi in quanto personaggio-individuo.⁶² All'interno di *Nuzūḥ Maryam*, tuttavia, la dimensione individuale non emerge soltanto per mezzo dell'approfondimento psicologico del personaggio principale, ma anche e soprattutto attraverso il progressivo distaccarsi di quest'ultimo dalla sfera collettiva. Se all'inizio del romanzo Sāra è presentata all'interno di un sistema di personaggi, man mano che la lettura procede essa si ritrova sempre più sola, emergendo, dunque, in quanto individuo. Risulta interessante, a tal proposito, soffermarsi sul rapporto tra la protagonista e gli altri personaggi dell'opera e sul ruolo che questi ultimi giocano, con il loro venir meno, all'interno della narrazione.

Difatti, Sāra non è semplicemente una giovane donna cristiana, nata e cresciuta a Maharda e poi trasferitasi a Raqqa: Sāra è figlia di un padre alcolista che, non condividendo la sua scelta di sposarsi con un musulmano, ha troncato ogni rapporto con lei. Al contempo, è moglie di Hāšim, per amore del quale lascia la propria famiglia e la propria città; sposandosi con lui, inoltre, diventa nuora di Ḥadiğa, per la quale inizialmente rinuncia al progetto di fuggire da Raqqa. Ma soprattutto, Sāra è la madre di Maryam, per proteggere la quale intraprende un lungo viaggio che la condurrà alla morte. La protagonista è dunque inserita all'interno di una rete di relazioni che ne definiscono, almeno in parte, l'identità (in quanto figlia, sposa, nuora e madre) e che rivelano la presenza di una dimensione collettiva importante, in cui le storie dei vari personaggi sono interconnesse e si influenzano reciprocamente.

Tuttavia, a poco a poco le persone che circondano Sāra vengono meno, attraverso un graduale processo di eclissi dei personaggi: Hāšim viene rapito dagli islamisti; la suocera Ḥadiğa muore di crepacuore; il padre, con cui Sāra si ricongiunge dopo dieci anni di separazione, si spegne a sua volta in seguito all'aggravarsi delle proprie condizioni di salute. Maryam, a differenza degli altri, resta accanto alla madre fino alla fine del romanzo. Ciononostante, il peggioramento delle sue condizioni costituisce una seria minaccia per la sua sopravvivenza, insinuando in Sāra il timore di perdere anche lei. Nell'ultima parte del romanzo, dedicata al viaggio verso l'Europa, tale timore sembra essere sul pu-

⁶² Il concetto di personaggio-individuo, dotato di un'identità complessa e originale, va inteso in contrapposizione a quello di personaggio-tipo, portatore di un'identità stereotipata e predefinita.

nto di divenire realtà: più il viaggio avanza, infatti, più le condizioni di Maryam diventano precarie e Sāra non può far altro che cercare di proteggere la figlia stringendola nel proprio abbraccio. Sono numerosi, a tal proposito, i passaggi che dipingono Maryam, sempre più debole, tra le braccia della madre. Quest'unione tra madre e figlia, che ricorda simbolicamente il cordone ombelicale che le ha legate in origine, sembra suggerire una fusione tra i due personaggi: è come se Maryam, a un certo punto, divenisse una sorta di prolungamento naturale delle braccia di Sāra, cessando idealmente di esistere in quanto personaggio separato e indipendente.

Seppur soltanto a livello simbolico, dunque, anche il personaggio di Maryam viene meno, fondendosi nell'abbraccio materno in cui trova rifugio. Ma la "scomparsa" di Maryam non è definitiva: la fusione tra madre e figlia è infatti bruscamente interrotta nel momento in cui, catturate dalla polizia turca, esse vengono divise. Tale separazione, dapprima imposta, viene poi incoraggiata dalla stessa Sāra. È molto significativa, a tal proposito, la scena in cui la protagonista lascia andare la mano della figlia, al momento del loro arrivo al campo profughi di Gaziantep.⁶³ Tale gesto sembra preconizzare la fine tragica di Sāra che, consapevole di non avere più abbastanza forze per prendersi cura di Maryam, si separa da lei. La figlia recupera così la propria autonomia di movimento: non più trasportata all'interno dell'abbraccio materno, ricomincia a camminare da sola.

Quello della scomparsa e dell'assenza, dovute all'arresto forzato, alla morte, alla malattia o all'emigrazione, è dunque un tema fondamentale all'interno del romanzo. Al di là dei personaggi già menzionati, esso emerge anche, per esempio, in relazione alla madre di Sāra, morta quando la protagonista aveva solo pochi anni di vita. Si pensi altrettanti a Bašir, il fratello di Hāšim che sparisce nel nulla senza più dare notizie di sé, oppure a Ranā, la migliore amica di Sāra emigrata in Francia.

A livello narrativo, questo processo di eclissi gioca un ruolo di grande importanza: il venir meno di un personaggio, infatti, costituisce un fattore di svolta, favorendo così lo sviluppo dell'intrigo. Senza soffermarsi sulla scomparsa e l'assenza della madre di Sāra e di Bašir, due personaggi piuttosto marginali, quanto appena affermato risulta particolarmente evidente nel caso della scomparsa di Hāšim, di Hadiğa e del padre della protagonista, così come del timore che anche Maryam possa andarsene. È l'arresto del primo a spingere Sāra a prendere seriamente in considerazione l'idea di fuggire da Raqqa: solo la morte di Hadiğa, tuttavia, permette la concretizzazione di tale progetto. Il peggioramento delle condizioni di salute di Maryam è il motivo principale per cui Sāra decide di cercare rifugio in Europa, ed è la morte del padre l'evento decisivo che la spinge a emigrare. Tale decisione è profondamente influenzata dall'assenza di un altro personaggio, Ranā, che in Francia conduce una vita invidiabile. Infine, anche la morte di Sāra porta con sé un nuovo sviluppo: la ricomparsa di Hāšim e il suo ricongiungimento

⁶³ al-Ǧāsim, *Nuzūh Maryam*, op. cit., 234.

con Maryam.⁶⁴

Man mano che la narrazione procede, dunque, i personaggi che circondano la protagonista passano da uno stato di presenza a uno di assenza. Ciò determina di volta in volta il passaggio a una nuova fase dell'intrigo e acuisce, in contemporanea, la solitudine e il trauma della protagonista. Quest'ultima, slegandosi a poco a poco dalla dimensione collettiva del proprio universo relazionale, emerge sempre più nella propria individualità.⁶⁵

Il progressivo affermarsi della dimensione individuale colloca questo romanzo in una tendenza emersa di recente nella letteratura siriana, nella quale è possibile riconoscere una focalizzazione crescente sul concetto di individuo. Secondo Martina Censi, l'attenzione rivolta alla dimensione individuale rivela la crisi vissuta dal soggetto all'interno di una società autoritaria che ne limita la libertà: incapace di affermarsi nella propria individualità, egli si definisce sulla base della propria appartenenza a una comunità, generalmente politica o religiosa.⁶⁶ Tuttavia, il fallimento delle grandi ideologie del XX secolo ha determinato un progressivo ripiegamento nella sfera individuale, incoraggiato a sua volta dal contatto con la società occidentale e con l'individualismo che la contraddistingue. Tutto ciò ha condotto a una riappropriazione della soggettività individuale, la quale può essere compresa, al tempo stesso, come il frutto naturale di un'epoca caratterizzata da una diffusa condizione di *warfare* e da un alto grado di esposizione alla violenza:⁶⁷ solo e disorientato di fronte a una realtà dominata dalla guerra e dalla morte, il soggetto è sempre più portato a ripiegarsi su di sé, cercando rifugio in una dimensione strettamente privata e intima.

Difatti, questo ripiegamento nella sfera individuale non può che incoraggiare il confronto con la propria esperienza traumatica, il quale si rivela essere fondamentale per

⁶⁴ È interessante soffermarsi sul messaggio di speranza lasciato dal finale: nonostante la morte della protagonista e il fallimento del suo tentativo di raggiungere l'Europa, l'immagine finale dell'abbraccio tra padre e figlia sembra smorzare la tragicità della vicenda narrata. Tale scelta narrativa è indice di una rielaborazione letteraria del trauma che non ha ancora sfruttato gli estremi della propria potenzialità tematica ed espressiva: in *Nuzūḥ Maryam* il trauma non sembra manifestarsi all'apice del proprio potere destabilizzante e distruttivo, lasciando così uno spazio, seppur ristretto, per la speranza.

⁶⁵ Si noti che l'assenza fisica delle persone care a Sāra non ne determina, in realtà, una scomparsa totale dal romanzo: la madre e il padre di Sāra, Rānā, Ḥadiġa e soprattutto Hāšim continuano a essere rievocati attraverso i ricordi e i pensieri della protagonista.

⁶⁶ Censi, Martina. 2013. *Rappresentazioni del corpo nel romanzo delle scrittrici siriane contemporanee*. Tesi di dottorato. Venezia: Università Ca' Foscari. 223-227.

⁶⁷ Ruocco, Monica. 2019. "Al-Rāwiyāt' de Mahā Ḥasan. Métamorphose et réincarnation comme dernière tentative pour préserver la vie", Guth, Stephan, & Pepe, Teresa (a cura di), *Arabic Literature in a Posthuman World. Proceedings of the 12th Conference of the European Association for Modern Arabic Literature (EURAMAL)*, May 2016. Wiesbaden: Harassowitz Verlag. 259-268. P. 259.

poter avviare, in seguito, una rielaborazione della stessa. Come sottolineato nell'introduzione, la letteratura, così come l'arte più in generale, si presenta come uno strumento privilegiato per mettere in atto tale confronto, in quanto spazio particolarmente adatto ad accogliere le performance della memoria e del lutto.⁶⁸ Non è un caso che il concetto di memoria rivesta un ruolo centrale nelle pratiche artistiche e letterarie siriane degli ultimi vent'anni e, soprattutto, del post-2011, nelle quali si può riconoscere una pratica di testimonianza, volta sia al recupero di un passato dimenticato sia alla creazione di una memoria del presente.⁶⁹ Secondo Alexa Firat, tale pratica svolge un ruolo decisivo nel processo di costruzione di una nuova identità: i prodotti artistico-culturali degli ultimi anni agiscono come «generators of a future Syrian cultural identity predicated on the experience of the war, and specifically the war as revolution, that work to bind communities together and as such to (re)create social identities after the trauma».⁷⁰ In questa pratica di (ri)creazione identitaria, la narrativa del trauma riveste un'importanza fondamentale: è soltanto raccontando l'esperienza traumatica che è possibile registrarla in quanto tale, e non in quanto uno spazio vuoto, all'interno della memoria e, dunque, dell'identità. Tale registrazione costituisce il primo e indispensabile passo da compiere per avviare quel lento processo di riconoscimento, accettazione e rielaborazione che un giorno potrà permettere, forse, di superare quanto subìto.

È proprio a questo processo che fa riferimento Ursula Wirtz nell'introduzione dell'opera *Trauma and Beyond*, dove l'autrice parla della trasformazione psichica avviata dalle esperienze traumatiche, descritte «not only as events that penetrate the psychic skin but also as a descent into “the dark night of the soul”».⁷¹ Secondo Wirtz, per poter

⁶⁸ Gana, "Trauma Ties", *op. cit.*, 78.

⁶⁹ Si pensi alla cosiddetta "letteratura degli Eventi" (*adab al-Aħdāt*), un filone letterario sviluppatosi agli inizi del Due mila: servendosi di un linguaggio allusivo, esso rievoca i terribili fatti che hanno sconvolto la Siria tra il 1979 e il 1982, eufemisticamente definiti, per l'appunto, "gli Eventi". La scelta di affrontare questo argomento, fino ad allora trattato come un vero e proprio tabù, costituisce un primo tentativo di opporsi alla censura imposta dal regime di al-Asad e impedire che i crimini da esso commessi cadano nell'oblio. Si consideri inoltre la creazione, nel corso degli ultimi dieci anni, di nuovi spazi dedicati alla diffusione e archiviazione dei prodotti artistici e culturali. Si tratta, in particolare, di piattaforme create sul web, dei «archive[s] de l'héritage national immatériel» che permettono «d'écrire, d'enregistrer, de documenter, de réunir les histoires du peuple». McManus, Anne-Marie. 2018. "Syrian Literature after 2000. Publics, Mobilities, Revolt", Hartman, Michelle (a cura di), *Teaching Modern Arabic Literature in Translation*. New York: The Modern Language Association of America. 200-2019. Pp. 202-204. Ruocco, "Archive et révolution. Espaces de débat et pratiques culturelles en Syrie dès 2011", *op. cit.*, 166.

⁷⁰ Firat, Alexa. 2019. "The Symbolic Power of Syrian Collective Memory since 2011", Jacquemond, Richard, & Lang, Felix (a cura di), *Culture and Crisis in the Arab World. Art, Practice and Production in Spaces of Conflict*. London/New York: I.B. Tauris. 53-72. P. 62.

⁷¹ Wirtz, Ursula. 2021. *Trauma and Beyond. The Mystery of Transformation*. Abingdon/New York: Routledge. 22.

rielaborare quanto accaduto, l'individuo traumatizzato è costretto a confrontarsi con le tenebre lasciate nella propria coscienza dall'evento o dagli eventi che hanno sconvolto e distrutto il suo equilibrio psichico. Ma la trasformazione interiore incoraggiata dal processo di rielaborazione non agisce soltanto per mezzo di dinamiche distruttive: al suo interno, difatti, è possibile riconoscere anche un'importante energia creativa, basata sul desiderio, tipicamente umano, di un *beyond*, un aldilà, non necessariamente inteso in termini religiosi. Attraverso quest'energia l'individuo può intraprendere ciò che l'autrice definisce «the descent into the depths to retrieve the lost and dismembered fragments of the soul, to re-member life before the trauma, to integrate life after the trauma, and to hope for a life beyond trauma».⁷² È proprio questa energia creativa, d'altronde, a permettere l'elaborazione di opere che, come *Nuzūḥ Maryam*, sono in grado di trasformare l'esperienza traumatica in letteratura.

6 - Conclusioni

Nuzūḥ Maryam nasce da un tentativo di raccontare la realtà della guerra e, soprattutto, le profonde ferite psichiche ed emotive che da essa derivano. Come si è dimostrato in questo articolo, la dimensione traumatica si manifesta attraverso vari elementi all'interno dell'opera. A livello contenutistico, ricorrono i temi della morte, della violenza, del terrore e della solitudine. In particolare, il trauma viene rappresentato nel suo divenire: l'inizio del romanzo ripercorre i momenti in cui la violenza e la paura fanno irruzione per la prima volta nella vita della protagonista, raccontando in modo dettagliato gli eventi che ne sconvolgono il corso. Tali eventi consistono, principalmente, nella violenta repressione delle manifestazioni di Raqqa perpetrata dalle forze del regime, nell'ascesa al potere dello Stato Islamico e nel clima di terrore da esso instaurato, nel rapimento improvviso di Hāšim e, infine, nel disperato viaggio di emigrazione verso l'Europa. A poco a poco, il trauma comincia a manifestarsi attraverso incubi, pensieri e allucinazioni; sono soprattutto le immagini degli islamisti armati, con le loro lunghe barbe, i loro abiti neri e le loro grida, a perseguitare la protagonista, rendendo il suo equilibrio interiore sempre più precario. Sāra si ritrova così sospesa tra il mondo reale, con le sue incombenze e le sue minacce concrete, e il mondo immateriale costituito dagli incubi e dalle paure che la tormentano.

La dissociazione psichica si riflette, a livello formale, nell'irregolarità dell'andamento narrativo, caratterizzato dal continuo alternarsi di piani temporali diversi. Il racconto si sviluppa in modo non lineare e frammentato, attraverso uno stile di scrittura che cerca di «approximating the disruptions of traumatized consciousness».⁷³ A tal pro-

⁷² *Ibid.*, 4.

⁷³ Forter, "Colonial Trauma, Utopian Carnality, Modernist Form", *op. cit.*, 77.

posito, sono numerosi gli studi che sottolineano il profondo legame tra sperimentazione stilistica e trauma: nella sua critica al modello binario proposto dalla *Trauma theory* tradizionale, Parr sostiene che sia possibile superare tale modello attraverso l'elaborazione di un nuovo linguaggio da sostituire all'«eloquent silence»,⁷⁴ unico mezzo tradizionalmente adottato per esprimere l'indicibilità del trauma. Ricorrendo, per esempio, alla tecnica del monologo interiore, questo nuovo linguaggio dà vita a una scrittura profondamente intima e introspettiva, capace di evidenziare tutta la fragilità psichica ed emotiva del soggetto traumatizzato.

In *Nuzūḥ Maryam*, inoltre, il ruolo centrale conferito all'analisi interiore della protagonista ne favorisce l'emergere in quanto individuo. Si noti che l'enfasi posta sulla sfera individuale non riflette soltanto la crisi vissuta dal soggetto all'interno di una società di carattere repressivo, come sostenuto da Censi: essa è anche e soprattutto frutto di una tendenza a isolarsi e ripiegarsi su di sé di fronte a una realtà esterna sempre più instabile e minacciosa. La precarietà del mondo circostante, difatti, non può che indurre l'individuo a cercare un rifugio nella propria interiorità, nei ricordi felici del passato e nelle speranze rivolte al futuro. Al contempo, questo slancio introspettivo comporta un confronto diretto con i propri traumi.

Attraverso le scelte tematiche e formali fin qui elencate, *Nuzūḥ Maryam* propone una rielaborazione letteraria del trauma e manifesta così la possibilità di sovvertire il principio, a lungo indiscusso, della sua irrappresentabilità. Come è già stato sottolineato, d'altronde, gli eventi traumatici sono accompagnati da una certa vitalità di fondo che permette di riscattare chi li subisce dal ruolo passivo di vittima, per farne invece un soggetto che si confronta in modo attivo con il proprio dolore, esplorandolo e trasformandolo, eventualmente, in letteratura. Il valore simbolico di tale trasformazione si rivela fondamentale, in quanto essa permette di iscrivere l'esperienza traumatica all'interno della memoria e partecipa così alla creazione di un'identità consapevole della propria storia. È attraverso questa registrazione che quanto subito dalla collettività siriana, in diaspora e no, potrà essere ricordato e dunque affrontato: raccontare le atrocità della guerra significa allora contribuire a quel processo di rielaborazione che potrà condurre, in un futuro ancora remoto e puramente ipotetico, al superamento del trauma.

⁷⁴ Parr, "No More 'Eloquent Silence'", *op. cit.*, 58- 68.

Identity Threats and Coping Strategies in Muḥammad ‘Abd al-Nabī’s *Fī ḡurfat al-‘ankabūt*

Eduardo Balbo

Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”

eduardo.balbo11@gmail.com

ABSTRACT¹

This paper seeks to evaluate the different stages of the identity process that can be distinguished in Muḥammad ‘Abd al-Nabī’s novel *Fī ḡurfat al-‘ankabūt* (*In the Spider’s Room*, 2017), a novel that can be collocated into the contemporary genre of the “coming-out story”. The fragmentary structure of the novel displays the attempt of the main character and narrator Hānī Mahfūz to reshape his own identity after the traumatic events of the Queen Boat case (2001). This paper draws on an integrated approach that consists of the combination of Identity process theory and Social representations theory. It underlines the steps of Hānī’s identity process and his coping strategies to respond to identity threats. His process is inhibited by the hegemonic social representations of homosexuality deriving from the religious and secular domains. The novel gives to the Quranic symbol of the spider (*‘ankabūt*) a new layer of meaning, employing it to represent the homosexual community. Meanwhile, “hegemonic masculinity” prevents him from assimilating the masculine models of his family. This study points out Hānī’s struggles in constructing his own identity without the interference of hegemonic representations in order to accept himself and feel free in what he considers a subjugating society.

KEYWORDS

Identity process theory / Social representations theory / Queen Boat / LGBTQI+ / contemporary Arabic literature.

1 - Introduction

In the conclusions of his PhD thesis, M.A. Zaki claims that gay men in Cairo «[...] negotiate between their sexual subjectivities and other subject positions [...]»² and that

¹ I would like to express my gratitude to Professor Nesma Elsakaan, the anonymous reviewers, and the proofreaders, for the valuable comments they have given me concerning the present research. I would also like to thank Professor Gail Ramsay for providing me with the translation of her presentation of the novel from Swedish to English.

² Zaki, Mohammed Abbas. 2013. “And They Say There Aren’t Any Gay Arabs...”. *Ambiguity and*

they attempt «[...] at building a scene [...].»³ Such a description is crucial to understand what frequently happens in the Cairene context, in which a scene (the homosexual one) that is different from the hegemonic one (the heteronormative one) is being built.

In 2017, the Egyptian writer Muḥammad ‘Abd al-Nabī published his novel *Fi ḡurfat al-‘ankabūt* (*In the Spider’s Room*, 2017),⁴ in which he tackled the theme of the “Queen Boat” case (2001). On that occasion, the Egyptian government arrested and prosecuted fifty-two gay men. The novel is open to different readings and studies.

On the 12th of June 2017, the research collective “Ikhtiyar ‘Choice’ for Gender studies and Research” released on its SoundCloud channel a conversation held by Professor A. Chreiteh and the poet and scholar M. Kareem, in which they analyzed the novel from a feminist perspective.⁵ In 2018, R. Haddad submitted his MA thesis in which he compared this novel to Salīm Ḥaddād’s *Guapa*,⁶ conducting an analysis of queerness and sexuality. His purpose was of examining «[...] the role of shame, space and language in the formation of queer identity [...].»⁷ Apart from these studies, along with some blog posts⁸ and scholar G. Ramsay’s brief presentation in Swedish,⁹ little has been published about the novel.

The present work adds a new piece to the puzzle by the application of different approaches. It shows how the novel is imbued with phenomena that often arise in the Cairene context. However, some dynamics in the novel are not equivalent to the real ones since the author re-elaborates certain representations about homosexuality making them converge in a “personal representation” (see below). In *Fi ḡurfat al-‘ankabūt*, the hegemonic social representations of male homosexual individuals inhibit the protagonist Hānī from constructing and maintaining his identity. The aim is to retrace Hānī’s steps in his identity process by illustrating how hegemonic social representations constitute identity threats.

As for the research methodology, the framework within which this study ope-

Uncertainty in Cairo’s Underground Gay Scenes. PhD thesis. London: The London School of Economics and Political Science. 216.

³ *Ibid.*

⁴ ‘Abd al-Nabī, Muḥammad. 2017. *Fi ḡurfat al-‘ankabūt*. Cairo: Dār al-‘ayn.

⁵ “Naqd min manzūr niswī li-riwāyat ‘Fi ḡurfat al-‘ankabūt’”. Online audio. SoundCloud. Published by Ikhtiyar “Choice” for Gender Studies and Research. Last accessed 17/05/21. <https://soundcloud.com/ikhtiyar-knowledge/ygzpolqe3eqq>.

⁶ Ḥaddād, Salīm. 2016. *Guapa*. New York: Other Press.

⁷ Haddad, Ralph. 2018. *Analyzing Queer Shame, Space, and Language In Saleem Haddad’s ‘Guapa’ and Muhammad ‘Abdul Nabi’s ‘Fi ḡurfat al-‘ankabut’*. MA thesis. Montreal: Institute of Islamic Studies, McGill University. 2.

⁸ “The Queer Lives of Arabic Literature”. Asymptote. Last accessed 04/08/21. <https://www.asymptotejournal.com/blog/2020/10/07/the-queer-lives-of-arabic-literature/>.

⁹ Ramsay, Gail. 2019. “I spindelns rum. Av Mohammed Abdel Nabi”, *Karavan* 4, 59.

rates is the combination of Identity process theory and Social representations theory. According to the former theory, identity is produced by the interaction of psychological and social processes.¹⁰ It is regulated by two universal processes: “assimilation-accommodation” (the assimilation and adaptation of new components) and “evaluation” (the attribution of meaning to these components).¹¹ Various motivational principles guide the identity process, but when one of those principles does not operate, the individual experiences a threat to his identity.¹² It enables coping strategies that operate at different levels: “intra-physic level” (i.e., “denial” and “transient depersonalization”); “inter-personal level” (i.e., “isolationism” and “compliance”, namely hiding one’s true identity and playing a role); “intergroup level” (i.e., joining groups with individuals of similar mindsets).¹³ It is possible that individuals may modify social representations that threaten their identity in personal use, thus social representation «[...] can be re-anchored (linking it to a different prior set of referents) or there is a minor tweak to the objectification [...]».¹⁴

From Social representation theory, we adopt the concept of “social representation”, which is described as a system of values, ideas and practices that guide individuals on how to behave and communicate.¹⁵ We focus on “hegemonic social representations”, which «[...] prevail in all symbolic or affective practices».¹⁶ In particular cases, we deal with “personal representation”, namely a social representation that is «[...] the manifestation of a social representation at the level of the individual».¹⁷

We adopt the Foucauldian meaning of “discourse”, according to which it is «[...] a set of meanings, metaphors, representations, images, stories, statements [...] that [...] produce a particular version of events [...]».¹⁸ We also adopt his perception of the nature of discourses as intertextual and belonging to a discursive formation rather than consis-

¹⁰ Breakwell, Glynis. 2015. “Identity Process Theory”, Sammut, Gordon et al. (eds.), *The Cambridge Handbook of Social Representations*. Cambridge: Cambridge University Press. 250-266. P. 251.

¹¹ *Ibid.*, 253.

¹² *Ibid.*, 256.

¹³ *Ibid.*, 258.

¹⁴ *Ibid.*, 264. “Objectification” is the concretisation of “anchoring”.

¹⁵ Moscovici, Serge. 1973. “Foreword”, Herzlich, Claudine (ed.). *Health and Illness. A Social Psychological Analysis*. London: Academic Press. IX-XIV. P. XIII.

¹⁶ Moscovici, Serge. 1988. “Notes Towards a Description of Social Representations”, *European Journal of Social Psychology* 18(3). 211-250. P. 221.

¹⁷ Breakwell, Glynis. 2014. “Identity and Social Representations”, Jaspal, Rusi, & Breakwell, Glynis (eds.), *Identity Process Theory. Identity, Social Action and Social Change*. Cambridge: Cambridge University Press. 118-134. P. 120.

¹⁸ Baker, Paul. 2006. *Using Corpora in Discourse Analysis*, London-New York: Continuum. 4.

ting of single statements,¹⁹ and his view on “hegemony”, namely the cultural leadership of certain ideas gained through consent that allows knowledge to be perceived as the truth.²⁰ From Men studies, we have employed the analytic tool of “hegemonic masculinity”²¹ and from Queer studies we have employed Butler’s application of Kristeva’s “abjection”.²² We also employ these notions, particularly the latter, through the scope of corpus-based discourse analysis.

We should say that our analysis of the religious symbols employed by the author is not meant to be descriptive of the real hegemonic representation of homosexuality in the Quranic commentaries and readings – and of its actual hegemonic representations in contemporary Muslim societies. Therefore, it aims to understand how the author employs Quranic elements to characterize the psyche of his protagonist, since they are a constant concern to him. Consequently, in some cases, we preferred not to put forward clear-cut hypotheses that pertain to the Cairene context – and, more in general, to the Egyptian one. On the contrary, this paper aims to position itself as a springboard for further studies that move towards an understanding of the Egyptian LGBTQI+ community moving from individual expression (in this case, a literary work) – or, better to say, from personal representation – to the general one under the scope of Identity process theory.

Although it is not the first time that Identity process theory is employed by academic studies concerning queer individuals,²³ there is a lack of critical literature concerning the application of Identity process theory and Social representations theory to the literary field and within the frameworks of Queer and Gender studies. Nonetheless, the versatility of these fields allowed us to move towards their employment to the literary one, hoping that this paper may open a dialogue with more studies that employ similar methodologies.

2 - The LGBTQI+ community in contemporary Egypt and the “Queen Boat” case (2001)

It is difficult to assert that a LGBTQI+ community can be found in contemporary Egypt, if we use this label to indicate a community that shares a set of features with its

¹⁹ Hall, Stuart, Evans, Jessica, & Nixon, Sean. 2013. *Representation*. London: Sage. 28.

²⁰ *Ibid.*, 33.

²¹ Connell, Raewyn. 2005. *Masculinities*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

²² Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York-London: Routledge.

²³ Jaspal, Rusi, & Cinnirella, Marco. 2012. “Identity Processes, Threat, and Interpersonal Relations. Accounts from British Muslim Gay Men”, *Journal of Homosexuality* 59(2). 215-240.

European and American counterparts.²⁴ Serena Tolino claims that many scholars used an essentialist approach and applied this label to the Middle Eastern context without any problem;²⁵ on the other hand, other scholars employed a constructivist approach applying this category carefully.²⁶ According to Tolino, «[...] we can use the category of homosexuality provided that we are careful and avoid any risk of essentialism».²⁷ Thus, the integration of these two approaches may appear worthwhile.

Indeed, we can observe an emergence of a homosexual community in the Middle East, even if it is not always comparable to the European LGBTQI+ community. There are several associations, such as Hulm (Helem) in Lebanon²⁸ or Abū Nuwās (Abu Nawas) in Algeria.²⁹ In Egypt there is the association Bidāya (Bedaya), which operates underground.³⁰

Although a homosexual identity as we mean it is becoming ever more visible in the Middle East, in Egypt it is sometimes difficult for a homosexual individual to recognize himself as part of an established group. Zaki points out this absence of an out-and-out LGBTQI+ community in Cairo. In his ethnographic field research, focusing on gay male individuals, he detected the different means by which gay identities are received and criticized. He states that:

[...] Cairo's gay community was nothing more than fragmented circles of social relations that had occasion to interact with one another through social or sexual liaisons mediated by internet dating websites. A situation which [...] was further exacerbated by the fragmentation of the 'community' along class lines.³¹

After these claims, he maintains that «[...] there still seemed to be some general understanding of what it meant to be part of an imagined gay collective and, at the very

²⁴ For further information, see Massad, Joseph Andoni. 2008. *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press.

²⁵ Tolino, Serena. 2014. "Homosexuality in the Middle East. An Analysis of Dominant and Competitive Discourses", *Deportate, esuli, profughe* 25. 72-91. P. 74. One scholar from this current is S. Kugle: see Kugle, Scott. 2010. *Homosexuality in Islam. Islamic Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. Oxford: Oneworld Publications.

²⁶ *Ibid.* One scholar from this other current is the above-mentioned J. A. Massad with his controversial *Desiring Arabs*.

²⁷ *Ibid.*, 86-87.

²⁸ Helem's website: Helem. Last accessed 27/07/21. <https://www.helem.net/>.

²⁹ Abu Nawas' Facebook page: "Abu Nawas". Facebook. Last accessed 27/07/21. <https://www.facebook.com/AbuNawasDz>.

³⁰ Bedaya's website: Bedaya. Last accessed, 27/07/21. <https://www.bedaya.org/?fbclid=IwAR0BhxDDSC5EoR-xITrwPMHQBOASJ-NxQYkON34qzD0lBjmaZXSn9W-eng>.

³¹ Zaki, "And They Say There Aren't Any Gay Arabs...", *op. cit.*, 10.

least, to be part of “the scene”»³² and that «[...] a sense of precariousness and instability seemed to pervade and permeate through the scene».³³ In other terms, the gay Egyptian community manages to carve out a niche in the collective scene, despite being a loose-knit grouping of individuals.

However, the Egyptian government has hindered this process by leading a series of persecutions. Even though it was not an organized entity, the LGBTQI+ community has been assaulted various times. The most significant crackdown on homosexual individuals occurred in 2001 and it is known as the “Queen Boat” case or “Cairo 52”. Fifty-two homosexual men have been charged with threatening «[...] the moral security of the nation»³⁴ and «[...] this crackdown had announced the radical and unanticipated break with a preceding tradition of turning a blind eye to the scene’s existence».³⁵

The persecutions had started on the 24th of April, when State Security Investigations officers arrested Šarīf Farhāt, a thirty-two-year-old engineer, executive, amateur photographer, and devout Muslim, and sequestered everything from his apartment.³⁶ He was interrogated and in the prosecution interrogation sheet it is noted that Farhāt recounted a dream that he had had years before. In this dream he saw the Prophet Muḥammad with a blond Kurdish boy that, after a Turkish attack, would take revenge on the world (especially on Jews, Christians, and Muslims) since they did not help the Kurdish population.³⁷ Investigators quickly labelled Farhāt as homosexual and said that he was connected to a blasphemous cult. The reason behind this charge was that debauchery (*fuğūr*) was not pursued as much as a security offence, so they made him «[...] liable for “contempt of heavenly religions” under article 98(f) of the Criminal Code [...]».³⁸

Along with the blond Kurdish boy, there was another key element: copies of a nine-page booklet had been allegedly found in his apartment, as well as photographs with scenes of naked young men where Farhat was supposed to appear. Investigators have never produced this evidence in court. The booklet had been called “Agency of God on Earth: Our religion is the religion of Lot’s people, our prophet and guide is Abu Nawas” (*Wakālat Allāh fi-l-ard: dīnu-nā dīn qawm Lūt wa-nabī-nā wa-murṣidu-nā Abū Nuwās*) and there were several topics. They referred to a new blasphemous religion, with the addition of misogynistic warnings and the recognition of homosexuality as a

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, 8.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Long, Scott. 2004. *In a Time of Torture. The Assault on Justice in Egypt’s Crackdown on Homosexual Conduct*. United States of America: Human Rights Watch. 23.

³⁷ *Ibid.*, 23-24.

³⁸ *Ibid.*, 24.

human right.³⁹

This event raised a substantial amount of dust around the country due to the fact that the government and the media perceived it as a threat to national security and heteronormative practices.⁴⁰ The campaign reached its peak on the 11th of May, when the police led a raid on a floating nightclub named “Queen Boat” that had been popular among gay men. They detained thirty people and they had already arrested twenty-two men that were supposed to be homosexuals with the charge of *fuḡūr*.⁴¹ This is why the event has been named “Queen Boat” case, or “Cairo 52”. In 2002, half of the prisoners were acquitted, while the other half were sentenced to hard labor.

3 - Muḥammad ‘Abd al-Nabī’s *Fī ḡurfat al-‘ankabūt* (2017)

Fī ḡurfat al-‘ankabūt was published in 2017 by Muḥammad ‘Abd al-Nabī (b. 1977) and it was shortlisted for the 2017 International Prize for Arabic Fiction (*al-Ǧā’iza al-‘ālamiyya li-l-riwāya al-‘arabiyya*). It has been translated in English and French.⁴² Even though it was at the Abu Dhabi Book Fair, the novel has been banned in the bookstores in the Emirates.⁴³ As for its reception in Egypt, the author says that «I was left alone by security on this subject, they just asked me to delete one phrase about national security [when it was reprinted]».⁴⁴

The protagonist of the novel is Hānī Mahfūz, a Cairene fictional character who gets arrested in 2001 in Tahrīr Square. He is one of the fifty-two people arrested in that year during the “Queen Boat” case. He narrates his memories from his childhood until his adulthood. During his childhood, he negotiates his identity trying to grow up like the masculine models of his family: his father and his grandfather. During his adolescence, he starts to have sexual intercourse with other men, culminating in his adulthood into a dissolute life. He then falls in love with ‘Abd al-‘Azīz, but he feels compelled to have a marriage of convenience with a woman. Consequently, he gives an account of his experience in prison, during which he loses his voice because of the mental and physical

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Pratt, Nicola. 2007. “The Queen Boat Case in Egypt. Sexuality, National Security and State Sovereignty”, *Review of International Studies* 33(1). 129-144. P. 129.

⁴¹ *Ibid.*, 131.

⁴² For the English translation, see Abdelnabi, Muhammad. 2018. En. tr. Jonathan Wright. *In the Spider’s Room*. Cairo: American University in Cairo Press (Hoopoe Fiction). For the French one, see Abdelnabi, Mohammed. 2019. Fr. tr. Gilles Gauthier. *La Chambre de l’araignée*. Arles: Actes Sud.

⁴³ “Writing (and Translating) Queer Characters in Egyptian Novels”. Arablit. Last accessed 25/07/21. <https://arablit.org/2019/04/25/writing-and-translating-queer-characters-in-egyptian-novels/>.

⁴⁴ *Ibid.*

abuse that he endures. In prison he meets Karīm, a boy fond of Sufism. After the prison term, he isolates himself in a hotel room in the company of a spider that he has found in a drawer and he deals with his Post-traumatic stress disorder by writing about his experiences on the advice of his psychiatrist. Eventually, after accepting his homosexuality, he gets his voice back. At that moment, he decides to set out with ‘Abd al-‘Azīz and his friend Muḥammad Sukkar to help Karīm.

Fī ḡurfat al-‘ankabūt adheres to the Arabic literary trend that depicts homosexuality as an identity and not as a sexual practice or as something that came from the West – even though the hegemonic discourses against homosexuality in the novel pertain to the latter domains. A significant number of fictional works in Arabic employ homosexuality to talk about the hypocrisy of certain socio-political contexts, the tools of torture employed by the state against political dissidents, the «[...] traditional power dichotomy of the active colonial other and the passive Arab partner»⁴⁵ and the cruelty of war.⁴⁶ Nonetheless, in this novel, homosexuality is described in its purest form by the protagonist-narrator, that is, as a sexuality. He aims to accept it as a sexuality that is different from the heteronormative one and his constant struggle derives also from his impossibility to accept it as a mere sexual practice.

The novel begins with Hānī and ‘Abd al-‘Azīz’s imprisonment in Tahrīr Square. After that event, the novel becomes a collection of memories narrated in a fragmented way. The narrator, who is Hānī himself, comments on certain events, sometimes making a link between past and present. The structure of the novel is like that of a *Bildungsroman*. However, if compared to it, the novel differs for a focus shift from the youthful development of the protagonist to his coming-out process. His perspective is retrospective: Hānī is a grown-up man who recounts his whole life with accuracy. We read about a series of events that lead him to think about himself and to accept his sexuality. Afterwards, the process moves from the inside to the outside. In the post-traumatic phase of his narration, he identifies his coming-out with the therapeutic drafting of his story. Even if she did not argue her labelling, Ramsay labelled it as a “developmental novel” (*Entwicklungsroman*, or “novel of mere growth”), a sub-genre of the *Bildungsroman*.⁴⁷ *Entwicklungsroman* «[...] contain[s] important scenes of initiation, of some sort

⁴⁵ al-Samman, Hanadi. 2008. “Out of the Closet. Representation of Homosexuals and Lesbians in Modern Arabic Literature”, *Journal of Arabic Literature* 39(2). 270-310. P. 288.

⁴⁶ For further information, see Langrange, Frédéric. 2000. “Male Homosexuality in Modern Arabic Literature”, Ghoussooub, Mai, & Sinclair-Webb, Emma (eds.), *Imagined Masculinities. Male Identity and Culture in the Modern Middle East*. London: Saqi Books. 169-198; and Hadeed, Khalid. 2013. “Homosexuality and Epistemic Closure in Modern Arabic Literature”, *International Journal of Middle East Studies* 45(2). 271-291.

⁴⁷ Ramsay, “I spindelns rum”, *op. cit.*, 59.

of ordeal which precedes one’s coming to adulthood, one’s departure from childhood».⁴⁸ However, the main topic of the novel leads us to label it as a “coming-out story”, even though it shares a series of formal features with the *Entwicklungsroman*. The permeable genre of the “coming-out story” is thus described by J.A. Cuddon:

The act of “coming out” usually refers to an individual’s declaration of a minority sexual identity [...]. A coming-out story, usually told by the individual in question, recounts that disclosure and its consequences [...]. Some works in this genre are fictions; often they are at least partly autobiographical. They tend to focus on an individual coming to terms with his or her homosexuality (or more rarely, bisexuality or transgenderism) without necessarily ending with a public declaration. Typically the protagonist is shown negotiating adolescence, though usually the narrative voice is retrospective and that of an adult. Thus, the coming-out story may be considered a kind of *Bildungsroman* [...].⁴⁹

There are similarities between this novel and two others that deal with female homosexuality, namely Șibā al-Hariz’s *al-Āḥarūn* (“The Others”, 2006)⁵⁰ and Ilhām Mansūr’s *Anā hiya anti* (“I am you”, 2000).⁵¹ Both novels are mostly narrated by their heroines and they deal with the self-recognition of their protagonists’ sexuality – even though the focus in these novels is slightly different than the simple coming to terms with one’s homosexuality.⁵² Thus, we claim that, even if it may not be the only “coming-out story”, *Fī ḡurfat al-‘Ankabūt* still maintains its originality in the Arabic literary scene and represents a perfect example of this genre. Its originality is mentioned by its French translator G. Gauthier, who also claims that «Muhammad Abdelnabi opened a door, took a step, and things will never be the same again».⁵³

4 - Hegemonic representations of homosexuality in the novel

Two main discursive formations nourish the hegemonic social and personal representations that inhibit Hānī from shaping his own identity. The first formation is the one that depicts homosexuals as criminals. The criminalization of homosexual indivi-

⁴⁸ Baird Shuman, Robert. 1970. “Portis’ ‘True Grit’. Adventure Story or ‘Entwicklungsroman?’”, *The English Journal* 59(3). 367-370. P. 368.

⁴⁹ Cuddon, John Anthony. 2013. *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*. Malden-Oxford: Wiley-Blackwell. 140-141.

⁵⁰ al-Hariz, Șibā. 2006. *al-Āḥarūn*. Bayrūt: Dār al-Sāqī.

⁵¹ Mansūr, Ilhām. 2000. *Anā hiya anti*. Bayrūt: Riyāḍ al-Rayyis.

⁵² Guardi, Jolanda. 2014. “Female Homosexuality in the Contemporary Arabic Novel”, *Depor-tate, esuli, profughe* 25. 17-30. P. 27.

⁵³ Snaije, Writing (and Translating) Queer Characters in Egyptian Novels, op. cit.

duals is erected on two sub-formations: a religious one and a moral one.

The religious sub-formation connects homosexuality to “theological associationism”, or simply, “polytheism” (*širk*). The enigmatic title of the novel has more than one layer of interpretation. The most superficial one is the literal one: it refers to the hotel room where Hānī seeks refuge and has a little spider as his companion. Looking with more attention, the title also refers to a set of religious symbols that are re-employed in the novel in an original way.

The Quran has a Meccan surah, the XXIX, called *Sūrat al-‘ankabūt* (“Surah of the Spider”). Its sixty-nine verses cover a number of different topics, including sincere devotion, polytheists, prophet Lot’s story and the fate that befell on Sodom and the sodomites.

مَثُلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أُولِيَاءَ كَمَثُلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذُتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبَيْوَتِ لَيْسَتِ الْعَنكَبُوتُ لَوْ
كَانُوا يَعْلَمُونَ

The likeness of those who have taken to them protectors, apart from God, is as the likeness of the spider that takes to itself a house (*bayt*); and surely the frailest (*awhan*) of houses is the house of the spider, did they but know.⁵⁴

The spider symbolizes the “polytheist” (*mušrik*) who has associated other deities to God, thus violating the principle of God’s unity and unicity (*tawhīd*).

فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلُكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الَّذِينَ قَلَّمَا تَجَاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُنْ يَسْرُكُونَ لِيَكْفُرُوا بِمَا أَنْتُمْ تَنْهَمُونَ
وَلَيَأْمَنُوا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ

When they embark in the ships, they call on God, making their religion sincerely His; but when He has delivered them to the land, they associate others with Him, that they may be ungrateful for what We have given them, and take their enjoyment; they will soon know!⁵⁵

According to these verses, if a person calls on God only when he needs him, he will be punished because his devotion would not be sincere.

In the novel, religious strain is merely functional. The terrifying God ready to punish the sinner appears only in those moments in which Hānī meditates about his homosexuality.⁵⁶ The protagonist identifies the divine judgement as a mysterious and

⁵⁴ Quran XXIX,41. En. tr. Arthur Arberry. 1996. *The Koran Interpreted. A Translation*. New York: Touchstone.

⁵⁵ Quran XXIX,65-66. *Ibid.*

⁵⁶ ‘Abd al-Nabī, *Fī ḡurfat al-‘ankabūt*, op. cit., 69.

menacing force that is always ready to fall upon him in every moment,⁵⁷ sometimes perceiving it as hellish.⁵⁸ He defines his devotion as insincere and deceitful, meditating on whether he turns to God or to the government and its laws.⁵⁹ Thus, Hānī seeks for God’s comfort or menace only when he intends to define his identity and approach the society, displaying an insincere devotion.

Hānī feels like the spider mentioned in the Quran that is unaware his frail house will be soon destroyed by God. The main difference is that he is totally aware of his destiny. Thus he says: «[...] and then I went back to writing, imagining myself as a dumb spider spinning a *frail web* around himself to protect himself from destruction»⁶⁰ [...] *tumma ‘udtu li-l-kitāba wa-anā atahayyalu nafṣī ‘ankabūtan aḥras yansağū min ḥawli-hi bayta-hu al-wāhin ‘asā al-lā yadī‘a).*⁶¹

In this passage, the association between Hānī’s destiny and the spider’s one is clear. It is also supported by the adjective “frail” (*wāhin*) used to refer to the web (*bayt*, “house” in Arabic), since its root *w-h-n* brings to mind the elative form “frailest” (*awhan*) used in the Quran to refer to the spider’s house. But why should Hānī compare himself to the Quranic symbol of the spider?

Looking at other passages, it becomes clear that in this novel the spider represents the whole group of the homosexual individuals. A group of spiders – or, as he says, their whole kin (*‘ašīra*) – has been haunting him since his childhood, thus becoming a constant nightmare that would abandon him only after his death.⁶² The term *‘ašīra* refers not to an individual, but rather to a group.

The combination of his experience in prison and writing down his memories helped Hānī to gradually accept his spider(-homosexuality):

[...] صاحبِي العنكبوت، وعرفت طريقِي إلى هذه الدفاتر [...]. مع تواли السطور والصفحات، كنُث
أشعر أن جلدي قديماً ينقشر عن جسدي [...] وفي الحين نفسه لم أكن أعلم أيَّ جلدٍ جديدٍ قد بدأ يتكون
.[...]

[...] I made friends with the spider and found my way to these notebooks [...]. As line followed line and page followed page, I felt I was shedding an old skin [...] and at the same time I didn’t know what new kind of skin had started to form.⁶³

⁵⁷ *Ibid.*, 42.

⁵⁸ *Ibid.*, 319.

⁵⁹ *Ibid.*, 306.

⁶⁰ Abdelnabi, *In the Spider’s Room*, *op. cit.*, 22. Emphasis added.

⁶¹ ‘Abd al-Nabī, *Fī ḡurfat al-‘Ankabūt*, *op. cit.*, 41. Emphasis added.

⁶² *Ibid.*, 254.

⁶³ *Ibid.*, 319; Abdelnabi, *In the Spider’s Room*, *op. cit.*, 234-235.

Eventually, he fully accepts his spider(-homosexuality) and he sets it free to build its own house near to the drawer where it has been held captive.⁶⁴

The most explicit association between homosexuality and the spider occurs when Hānī finds out that his friend Karīm is HIV-positive. He narrates that «A little spider in my heart bit me when I heard Mohamed say, “We found out from the tests that Karim is HIV positive.” [...] There are poisonous varieties of spider too»⁶⁵ (‘adđa-nī ‘ankabūt şagīr fī qalbī ‘indamā sami‘tu Sukkar yaqūlu-ha: ‘arafnā min al-tahālīl anna Karīm muşāb bi-firūs al-īdz [...] hunāka anwā‘ sāmma min al-‘anākib aydan).⁶⁶ Thus, the protagonist connects homosexuality to the Quranic symbol of the spider, giving to it a new layer of meaning. But why does Hānī make this link? How does he connect homosexuality to širk, since, in the Quranic surah, the spider represents the *mušrik* (“polytheist”) and not the homosexual individual?

Whenever the homosexual subject offers his body to a man, the writer employs verbs and nouns based on the Arabic root *s-l-m*, which carries the meaning of “peace”. In a number of derived verbal stems, the root acquires a meaning related to submission (e.g., the form IV *aslama* “to commit o.s. [...] to the will of God [...]”,⁶⁷ whence the term *islām*; the form X *istaslama* “to surrender”). For instance, Hānī says «[...] where I stripped naked and *submitted*»⁶⁸ ([...] *haytu ata‘arri, wa-astaslimu*)⁶⁹ and «Repressed anger seemed to have accumulated over his lifetime and now he was finally letting it out, disguised in the form of sex with a man who *submitted* to him voluntarily»⁷⁰ ([...] *ka‘anna-hu kāna yurākimu ḡadaban makbūtan ṭūla ‘umri-hi, tumma atlaqa-hu ahīran, mumawwahan fī şūrat ḡins ma‘a rağul yuslimu-hu nafsa-hu ‘an ṭayyib hātir*).⁷¹

In some passages, the “sexual partner” (*şarīk*) is represented as an “idol” (*şanam*) that needs to be satisfied with sacrifices.⁷² The term *şanam* brings us back to the Arabic pre-Islamic context that witnessed the supremacy of *şirk*, considered one of the major sins in Islam. The root *ş-r-k* of the word *şirk* comes back in the term *şarīk* (partner, associate) employed in one of the above-mentioned passages.

The author therefore employs the Quranic symbol of the spider for the “personal

⁶⁴ ‘Abd al-Nabī, *Fī ḡurfat al-‘ankabūt*, op. cit., 328.

⁶⁵ Abdelnabi, *In the Spider’s Room*, op. cit., 255.

⁶⁶ ‘Abd al-Nabī, *Fī ḡurfat al-‘ankabūt*, op. cit., 346-347.

⁶⁷ Cowan, J. Milton (ed.). 1994. *The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic (Arabic - English)*. Urbana: Spoken Language Services. 496

⁶⁸ Abdelnabi, *In the Spider’s Room*, op. cit., 47. Emphasis added.

⁶⁹ ‘Abd al-Nabī, *Fī ḡurfat al-‘ankabūt*, op. cit., 72. Emphasis added.

⁷⁰ Abdelnabi, *In the Spider’s Room*, op. cit., 214. Emphasis added.

⁷¹ ‘Abd al-Nabī, *Fī ḡurfat al-‘ankabūt*, op. cit., 290-291. Emphasis added.

⁷² *Ibid.*, 67-68, 156.

representation” of the homosexual individual as someone who, in the midst of his blasphemy, surrenders to a force that is higher than himself, as if it was a new divinity. Hānī ignores his true and only God that is ready to punish him and to destroy his frail house. The analogy between homosexuality and a new blasphemous creed is more explicit in other passages. In this novel, the first defendant of the Queen Boat case is a fictitious man, Samīr Barakāt. Despite the new name, the author makes reference to specific elements pertaining to the Queen Boat case, such as the booklet, the blonde Kurdish boy, polytheistic activities, and the religious group in its concreteness. Homosexuals are also described as Satanists. This last element has a parallel not only in other Arabic literary works,⁷³ but also in the real Egyptian context, where different *fatāwā* describe the homosexual as an individual led by Satan.⁷⁴ The following is one of the most explicit passages, where after remembering all the charges against the defendants, the narrator claims:

اتضح لنا أن التهمة تجاوزت مجرد اعتياد ممارسة الفجور، إلى ازدراء الأديان وتكوين منظمة دينية سرية. [...] إن بعض الصحف قد أعلنت ببساطة: (القبض على ما يزيد عن خمسين عضواً من جماعة لعبادة الشيطان كانوا يمارسون الشذوذ، ويلقطون الصور العارية). [...]

It was clear that the charge went beyond merely having illicit sex regularly, and included blasphemy and forming a secret religious group. [...] Some newspapers announced simply: “More than fifty members of a Satanist group arrested: engaged in perversions and took pornographic pictures.”⁷⁵

Thus, the “personal representation” of the homosexual individual as *mušrik* culminates in the “hegemonic representation” of homosexuals as Satanists and blasphemous people.

As for the second discursive sub-formation, it connects homosexuality to *fuḡūr* and it provides the “hegemonic representation” of *fuḡūr* with the conclusion that it is something that must be condemned. The term “prostitution” (*di‘ara*) is different from *fuḡūr*. The former connotes «[...] prostitution in the sense of commercial sex [...].»⁷⁶ In Egypt’s parliament «[...] legislators stated they meant *di‘ara* to describe “immorality” by women, *fujur* “immorality” by men».⁷⁷ As Zaki states, Egyptian homosexual indivi-

⁷³ In Ḥāda al-Sammān’s *Bayrūt* 75 (1975), the homosexual intercourse is described as a contract with the devil, making a parallel with Christopher Marlowe’s *Doctor Faustus*. See al-Samman, “Out of the Closet”, *op. cit.*, 280.

⁷⁴ Tolino, “Homosexuality in the Middle East”, *op. cit.*, 81. The term *fatwā* (pl. *fatāwā*) refers to a juridical opinion given by a *muftī* (a Muslim jurist) about a given subject.

⁷⁵ ‘Abd al-Nabī, *Fī ḡurfat al-‘ankabūt*, *op. cit.*, 153; Abdelnabi, *In the Spider’s Room*, *op. cit.*, 109.

⁷⁶ Long, *In a Time of Torture*, *op. cit.*, 13.

⁷⁷ *Ibid.*, 14.

duals are afflicted by a sense of fragility.⁷⁸ This one is «[...] bolstered by an assumed and internalized sense of criminality among a large group of gay men that is continuously affirmed by a judicial process that seems hell-bent on criminalizing homosexuality».⁷⁹

We find references in the novel to the blaming of *fuğūr*. Hānī makes explicit reference to the connection between this new religion and debauchery, saying that newspapers and magazines treated them as Satanists, adepts of “Lot’s tribe” or supporters of a new religion that promoted homosexuality, same-sex marriages, and debauchery.⁸⁰ Thus, the homosexual individual, apart from conducting blasphemous and Satanic practices, is represented as someone who navigates in immorality by carrying on behaviors related to *fuğūr* due to which he must be condemned.

The second “hegemonic representation” of homosexuality is the one that revolves around the discursive formation of “hegemonic masculinity”. Masculinity is meant as «[...] the product of the cultural meanings attached to certain attributes, capacities, dispositions and forms of conduct at given historical moments»⁸¹ and «[...] there is more than one version of masculinity [...]».⁸² Among these multiple masculinities, some may be subordinate and some may be hegemonic. The Australian sociologist Raewyn Connell investigated the concept of “hegemonic masculinity”. She stated that:

Hegemonic masculinity was distinguished from other masculinities, especially subordinated masculinities. [...] It embodied the currently most honored way of being a man, it required all other men to position themselves in relation to it, and it ideologically legitimated the global subordination of women to men.⁸³

As for the Cairene context, the “faggot” (*hawal*) is de-masculinized. Even from the linguistic point of view, the plural form of the derogative *hawal* is *hawalāt*, exhibiting the feminine morpheme *-āt* used mainly for plurals of feminine nouns. Zaki argues that:

Homosexuality [...] is almost completely debilitating within normative Egyptian understandings of masculinity. Khawal, a commonly used insult (roughly translatable to faggot), is an *emasculating term* that [...] highlights how insulting and crippling a charge of “failed” or “improper” masculinity can be. For my informants the period following their realization of their homosexuality was fraught with inse-

⁷⁸ Zaki, “And They Say There Aren’t Any Gay Arabs...”, *op. cit.*, 52.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ ‘Abd al-Nabī, *Fī ḡurfat al-‘ankabūt*, *op. cit.*, 307-308.

⁸¹ Hall, Evans, & Nixon, *Representation*, *op. cit.*, 298.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Connell, Raewyn, & Messerschmidt, James. 2005. “Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept”, *Gender and Society* 19(6). 829-859. P. 832.

*curity and travails regarding their masculinity [...]. So fear of being exposed as a homosexual became, for many of them, a fear of being exposed to the gaze of others as not only deviant and immoral but un-masculine as well. [...] [O]ne of the most troubling issues for my informants was the felt need to marry in order to appear to others to be progressing along an accepted and normative masculine trajectory.*⁸⁴

The same behavior can be found in this novel. After her son’s coming out, Hānī’s mother addressed him using the derogative *hawal*. He also narrates the stories of his father and his grandfather. They performed the role of true masculine models in his life and he struggled to relate to them. Nevertheless, he was not like them. We can see this behavior when he says «Maybe all this sent me a message that I wasn’t associated with him, didn’t look like him, and would never be a man like him»⁸⁵ (*rubbamā hamala hadā kullu-hu ilay-ya risāla mufādu-ha anna-nī lā antamī ilay-hi, lā ušbihu-hu, wa-łan akūna rağulan mitla-hu abadan [...]*)⁸⁶ or when he says «I told her many things, except for the one thing that, if a man told his wife about it, he would no longer be a man and she would no longer be his wife»⁸⁷ (*hakaytu la-hā al-kaṭīr: ‘adā al-ṣay’ al-waḥīd alladī law ḥakā-hu rağul li-imra’ati-hi la-mā ẓalla rağulan wa-la-mā baqiyat imra’ata-hu*).⁸⁸ Hānī repeatedly compares himself to his grandfather and his father, failing in assimilating their model because of an alleged lack of masculinity. Thus, the protagonist is struggling for the assimilation of normative masculine features that are not his own.

5 - Struggling for an identity

The protagonist deals with these “hegemonic” and “personal representations” in order to cope with identity threats and construct his identity through two processes: abjection and rejection.

In her seminal work *Pouvoirs de l’horreur. Essai sur l’abjection* (1980),⁸⁹ the psychoanalyst literary critic Julia Kristeva developed the concept of “abjection”, later taken up by the gender theorist Judith Butler to «[...] discuss the often problematic embodiment of sexuality and gender».⁹⁰ Abjection is the process of casting out what seems improper for one’s own identity or uncategorizable.⁹¹ The subject tries to purify himself

⁸⁴ Zaki, “And They Say There Aren’t Any Gay Arabs...”, *op. cit.*, 32-33. Emphasis added.

⁸⁵ Abdelnabi, *In the Spider’s Room*, *op. cit.*, 34.

⁸⁶ ‘Abd al-Nabī, *Fī ḡurfat al-‘ankabūt*, *op. cit.*, 54.

⁸⁷ Abdelnabi, *In the Spider’s Room*, *op. cit.*, 148.

⁸⁸ ‘Abd al-Nabī, *Fī ḡurfat al-‘ankabūt*, *op. cit.*, 204.

⁸⁹ Kristeva, Julia. 1980. *Pouvoirs de l’horreur. Essai sur l’abjection*. Paris: Édition du Seuil.

⁹⁰ Phillips, Robert. 2014. “Abjection”, *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 1(1-2). 19-21. P. 20.

⁹¹ *Ibid.*, 19.

from something that stains him and that does not find place in his cultural background. The abject is what unsettles the system, something that is immoral and that does not respect the rules.⁹² Still, the abject is «[...] deeply alluring [...], always challenging – and requiring maintenance of – the tenuous borders of selfhood».⁹³ The physical response to abjection consists of «[...] excremental passages in which the inner effectively becomes outer».⁹⁴ These excremental passages may consist of vomiting and defecation, but also of spasms and screams.⁹⁵

In some passages of the novel, Hānī perceives himself as soiled by sexual desire, which he also defined as “sordid lust”⁹⁶ (*al-ragba al-danī'a*).⁹⁷ For instance, he says «[...] I was *sullying* myself with this young man who looked like a handsome devil»⁹⁸ [...] [anā] uwassiḥu *nafs-ī ma‘a hadā al-ṣābb alladī yušbihu šayṭānan ḡamīlan*)⁹⁹ and «[...] with that one touch he would expunge every sin and every *defilement*»¹⁰⁰ [...] *bi-hadihi al-lamsa sawfa yamḥū kull iṭm wa-kull naḡas* [...]).¹⁰¹

Terms like “to sully” (*wassaha*), “sordid” (*dani'*) and “defilement” (*naḡas*) refer to the semantic field of filthiness. However, instead of showing an intrinsic filthiness, they point to an inflicted one, as with *wassaha*. In order to claim that *naḡas* and *dani'* indicate an inflicted filthiness, we have used a set of instruments given by the field of Corpus Linguistics. This methodology shows the patterns in which an item appears, how it behaves in certain contexts and the meanings it assumes.

We have investigated the occurrences of these terms in a number of chunks of sentences from ArabiCorpus.¹⁰² The term *dani'* in adjectival function occurs in 150 instances. The term *naḡas* (as a noun) occurs in 404 instances. Subsequently, we have investigated the words directly before and directly after the search string, in order to examine their semantic preference and semantic prosody. Semantic preference can be defined as the «[...] attraction between a word and one or more semantic fields».¹⁰³ Semantic prosody «[...] represents a further step into abstraction and it is used to describe the attraction between a word and a positive, negative or neutral evaluation of that word

⁹² Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, op. cit., 12.

⁹³ Cuddon, *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, op. cit., 2.

⁹⁴ Butler, *Gender Trouble*, op. cit., 134.

⁹⁵ Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, op. cit., 10.

⁹⁶ Abdelnabi, *In the Spider's Room*, op. cit., 46.

⁹⁷ ‘Abd al-Nabī, *Fi ḡurfat al-‘ankabūt*, op. cit., 71.

⁹⁸ Abdelnabi, *In the Spider's Room*, op. cit., 38. Emphasis added.

⁹⁹ ‘Abd al-Nabī, *Fi ḡurfat al-‘ankabūt*, op. cit., 60. Emphasis added.

¹⁰⁰ Abdelnabi, *In the Spider's Room*, op. cit., 74. Emphasis added.

¹⁰¹ ‘Abd al-Nabī, *Fi ḡurfat al-‘ankabūt*, op. cit., 105. Emphasis added.

¹⁰² ArabiCorpus. Last accessed 17/05/21. <https://arabicorpus.byu.edu/>.

¹⁰³ Manca, Elena. 2012. *Context and Language*. s.l.: Università del Salento. 50.

and its collocates».¹⁰⁴

As for their semantic prosody, both terms occur with items negatively connotated. As for the semantic preference of the noun *naḡas*, it attracts groups of items related to the semantic fields of:

- Religious impiety → *mušrikūn* (“polytheists”) (41), *al-ṣayṭān* (“Satan”) (6);
- Negative feelings → *śirrīr* (“very evil”) (2), *habīṭ* (“wicked”) (5);
- Filthiness → *raḡas* (“filth”) (11).

The adjective *dani*³ has a semantic preference for groups of items related to the semantic fields of:

- Actions → *fi'l* (“action”) (9), *‘amal* (“action”) (9), *iġtiyāl* (“assassination”) (2);
- Feelings → *gaša‘* (“greed”) (2);
- Intentions → *garad* (“objective”) (5);
- Human entities → *sultān* (“sultan”) (2);
- Personal but non-intrinsic characteristics → *bi-uslūb* (“in a style”) (3).

As it has been claimed before this investigation, the lexical items *dani*³ and *naḡas* are connected to an inflicted filthiness that can be related to bad or immoral behaviors: the adjective *dani*³ is always used for something that is not intrinsically filthy and the noun *naḡas* is always connected to bad behaviors.

These terms are deeply connected with something that goes against the system, something that should not be in that way and that has been spoilt from the outside. The way the protagonist uses them reveals that he thinks that the sins he commits are related to a corruption of the soul and that this corruption can be taken away. This behavior leads back to the dominant discursive formation that represents homosexuality as a sinful and filthy sexual practice that should be avoided rather than a sexual orientation.¹⁰⁵ Hānī always tries to physically reject this filthiness through water. This finds a parallel in the above-mentioned *al-Āḥarūn* by al-Ḥariz.¹⁰⁶

In *Fī ḡurfat al-‘ankabūt*, for instance, Hānī says «They have succeeded in defiling you from the inside forever, and not even a torrent of pure water could wash their fingermarks off your body»¹⁰⁷ (*laqad naḡahū fi talwīti-ka min al-dāhil ilà al-abad, wa-lan yamhū atār aşābi‘i-him ‘an-ka ayy šallāl tāhir*)¹⁰⁸ and:

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Tolino, “Homosexuality in the Middle East”, *op. cit.*, 79.

¹⁰⁶ Guardi, “Female Homosexuality in the Contemporary Arabic Novel”, *op. cit.*, 24.

¹⁰⁷ Abdelnabi, *In the Spider’s Room*, *op. cit.*, 65.

¹⁰⁸ ‘Abd al-Nabī, *Fī ḡurfat al-‘ankabūt*, *op. cit.*, 94.

كان طبيبي النفسي، دكتور سميح، قد قال لي اكتب يا هاني، [...] اغسل نفسك مما لوثها هناك. عندما قال اغسل نفسك احسست أنه يرى ما بداخلي، كأنه يعرف أنني أقضى وقتاً طويلاً تحت ماء الدش منذ أن خرجم من السجن لأنفُسِي.

My psychotherapist, Dr. Sameeh, said, “Write, Hani, please. [...] Purge yourself of everything that made you feel dirty there.” When he said “purge yourself,” I felt he could see inside me. Maybe he knew that since coming out of prison I’ve spent a long time under the shower trying to get myself clean.¹⁰⁹

This physical rejection can be defined as a process of “abjection”, through which Hānī tries to dismiss what the cultural background he is trying to assimilate perceives as filthy and immoral. He denies it through physical rituals concerned with cleansing of the body in order to physically remove this provoked filthiness from his body and soul. He does this so that he can shape his identity by denying what he does not accept. However, this process of identity construction through the coping strategy of “denial” soon reveals its failure.

As a result, the protagonist relies on the rejection of unassimilable hegemonic models in order to build his identity. In some passages, we notice “transient depersonalization”, since he does not recognize himself in the mirror: «In a mirror behind the counter I saw someone I didn’t recognize, though he did look like me»¹¹⁰ (*wa-fī mir’ā warā’ā al-bār ra’aytu šahṣan lā a’rifu-hu, wa-in kāna yušbihu-nī*).¹¹¹ There is a contrast between two images: the one created by the hegemonic representations and the one created by his own representation. When he keeps on writing his memories, he becomes more conscious – thanks to the power of words and imagination – that he is starting to abandon his discursive self by trying to remove from his identity the hegemonic features that he does not recognize as his own. Thus, he feels like a stranger «[...] who was watching Hani Mahfouz from afar»¹¹² (*yatafarraqū ‘alā Hānī Maḥfūz min ba’id*).¹¹³ This lack of identification leads him to “compliance”, wearing several masks and adapting to the roles imposed by the society. He reflects on the fictitious roles he performs and sometimes he talks about a different Hānī:

¹⁰⁹ *Ibid.*, 41; Abdelnabi, *In the Spider’s Room*, op. cit., 22.

¹¹⁰ Abdelnabi, *In the Spider’s Room*, op. cit., 174.

¹¹¹ ‘Abd al-Nabī, *Fī ḡurfat al-‘ankabūt*, op. cit., 239.

¹¹² Abdelnabi, *In the Spider’s Room*, op. cit., 235.

¹¹³ ‘Abd al-Nabī, *Fī ḡurfat al-‘ankabūt*, op. cit., 320.

ثم يعود المهرج إلى مرآته في نهاية اليوم. أعود إلى غرفتي المغلقة على وحدتي العارية. [...] فأشعر وكأنني صرث ماما نفسها، وهي تنزع عنها إكسسوار إحدى شخصياتها. لم أكن هانوشكا في الحقيقة، كان هذا هو الدور المناسب لي، مجرد دور، لا أكثر ولا أقل. ربما اندمجت فيه أكثر مما يجب، حتى لم أعد أعرف من هو هاني محفوظ الحقيقي، وكيف أعود إليه عندما أريد. عندي نسخ كثيرة منه. صحيح: كلها طبق الأصل، لكنها ليست الأصل، ليست أنا، كلها أقنعة وخلفها لا يوجد أي شيء، [...] النجمة [...] تعود إلى دورها المرسوم فوراً، فلا بد أن يتواصل العرض.

The joker went back to his mirror at the end of the day. I went back to a bedroom where I was alone in my nakedness. [...] It felt like I was Mother as she took off the accessories that went with the characters she was playing. I wasn't really Hanushka: that was the right role for me, but it was just a role, no more and no less. Perhaps I identified with the role more than I should, so much so that I no longer knew who the real Hani Mahfouz was or how to go back to being him when I wanted. I had many versions of him. It's true: they were all based on the original, but they were not the original. They weren't me. They were all masks, with nothing behind them. [...] The star [...] went back to the role she had been assigned, because the show must go on.¹¹⁴

His rejection reaches its peak in a section of the ending. This passage marks his rebirth as the true Hānī Maḥfūz. In a dream, he attends his own *subūt*, the ceremony that is held on the seventh day after the birth of the new-born. During this ceremony, various expressions are whispered in the ear of the new-born so that he embraces the values of his society and religion:¹¹⁵

[...] أدركتُ أنني غير مرئي [...] لم أز شائياً يبرز من بين لفّات القماش [...] فمددث يدي من فوقهن [...] فرحتُ أفتح داخلاً بجنون [...] لا شيء داخلها، صار هذا مؤكدًا [...] أردتُ أن أصرخ [...] أنه لا يوجد أي شيء في هذا المنخل إلا الدهليز، وأنني هنا بينهن، كبير، رجل تجاوز الأربعين، وأن هذا ليس سبوعي، وأن أمي لم تلد طفلًا غيري، لكن صوتي خاني من جديد.

[...] I realized that I was invisible. [...] I couldn't see anything protruding from the folds of cloth[, so] [...] I reached out and touched the swaddling clothes [...] and I started searching frantically inside the cloth. [...] It became clear that there was nothing inside [...]. I wanted to scream [...] that there was nothing in the sieve but

¹¹⁴ ‘Abd al-Nabi, *Fī ḡurfat al-‘Ankabūt*, *op. cit.*, 82; Abdelnabi, *In the Spider’s Room*, *op. cit.*, 55-56.

¹¹⁵ Ventura, Alberto. 2018. “L’Islam sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)”. Filoramo, Giovanni (ed.). *Islam*. Bari-Roma: Laterza. 144.

bits of cloth, and that I was there among them, an adult, a man of more than forty, and that this wasn't my subua, and that my mother had never had another child. But my voice let me down again.¹¹⁶

In order to understand this ambiguous passage, it is necessary to go back to a particular section of the novel in which Hānī describes his experience in a Turkish hammam:

خلعت ثيابي كلها، وعلقتها [sic] على مسامير مدققة بانتظام على جدار فوق مصطبة عالية، مكتفيًا
بملاءة الحمام ألفها حول وسطي بإحكام. [...] كانني أنزع الآن عن جلدي الصورة الزائفه المثلثة
بالإكسسوارات والزينة، أنقشر وأتضح وأشفت؛ لكي أدخل حياة أخرى عابرة، أخف وطاة. أدخلها عارياً
كأنها ولادة جديدة، لست عارياً تماماً مع هذا، تستر عورتي الملاءة المهللة، والأستاك الملفوف حول
رسغي يحمل مفاتح رجوعي إلى حياتي العلنية.

I took off all my clothes and hung them on the nails hammered neatly into the wall above a high bench. I wore just a piece of cloth wrapped tightly around my waist. [...] I feel I'm shedding a false persona that is weighed down by appendages and adornments. I lose my outer skin and appear as I really am, transparent, in order to enter a different, transitory world where I tread more lightly. I enter it naked, as if newborn. And yet I'm not completely naked. The loose cloth covers my private parts and the rubber strap around my wrist holds the key that will take me back to my public life.¹¹⁷

This passage makes clear that the cloth of the *subū'* represents the collection of metaphorical garments worn by the protagonist in order to be part of his society. These garments send him back to his public life. They are hegemonic features that stop the formation of alternative versions. Hānī rejects them and he places himself outside the hegemonic representations, allowing him to admire those garments that are now empty.

6 - Conclusions

We have shown that this novel is deeply steeped in its context through the constant re-elaboration of the discourses about the criminalization of the homosexual individual. This criminalization also operates through the usage of the Quranic verses that deal with sodomy, as the intertextual analysis has shown. It has also been possible

¹¹⁶ 'Abd al-Nabī, *Fī gūrfat al-'ankabūt*, op. cit., 341-342; Abdebnabi, *In the Spider's Room*, op. cit., 251-252.

¹¹⁷ 'Abd al-Nabī, *Fī gūrfat al-'ankabūt*, op. cit., 207; Abdebnabi, *In the Spider's Room*, op. cit., 150.

to highlight in this novel a number of processes that can be observed throughout the Egyptian LGBTQI+ community, even though some actual hegemonic discourses do not share the entire amount of features of the ones provided by the novel (i.e., the religious basis of the criminalization of homosexuals built upon the symbol of the spider).

Secondly, we have retraced Hānī’s steps towards his identity. At first, he approaches the hegemonic representations of homosexuality pertaining to the domains of criminality and masculinity. The failure in the “assimilation-accommodation” of those models threatens his identity. The protagonist tries to cope with those threats through “compliance” (undertaking a heterosexual relationship) and “denial” (trying to wash away his non-hegemonic traits through “abjection”). He succeeds in finding his own identity by rejecting the hegemonic discursive formations and collocating himself outside of them. Hānī did this at first through “isolationism”. Thereafter, towards the end of the novel, he finally approached a new group that is different from the dominant one. Two main groups of coping strategies can be observed: “intra-physic” strategies and “inter-personal” ones. One might assume that the novel lacks “intergroup” coping strategies. However, by creating a new group, Hānī may derive support from it or strengthen an identity that is different from the dominant one. We argue that this constitutes the starting point of an “intergroup” coping strategy.¹¹⁸

The definition of “rejection” may seem too simplistic, because one individual modifies social representations in personal use rather than rejecting them.¹¹⁹ Nonetheless, Hānī does not appear to have completed the process of modifying them, since he is simply coping with his identity threats. Thus, “rejection” must not be seen as the culmination of his journey, but rather as the outset of his personal modification of social representations. Therewith, social processes of “anchoring” and “objectification” are not clearly visible in this novel. Hence, we conclude by arguing that in the end Hānī did not fully construct his identity, rather he just applied coping strategies after a massive identity threat concluding in the rejection of hegemonic traits that were not compatible with his true self.

We hope that this study contributes to the creation of a springboard for a deeper understanding of the Cairene context (and, in general, the Egyptian one). The application of Identity process theory leads to a better understanding of this community that is suppressed by the Egyptian government. It would be appropriate to integrate these results with studies concerning LGBTQI+ individuals from other Egyptian contexts, thus focusing on each identity and not only on homosexual men. Further studies around the

¹¹⁸ Jaspal, Rusi, & Lopes, Barbara, & Wignall, Liam. 2020. “The Coping with Identity Threat Scale. Development and Validation in a University Student Sample”, *Identity* 20(4). 225-238. P. 229.

¹¹⁹ Breakwell, “Identity and Social Representations”, *op. cit.*, 127.

Eduardo Balbo

reception of this novel including those focusing on its usage of Islam, the Quran, and Sufism would help to broaden the data given in the present paper, potentially leading to different interpretations of the novel.

WORKING PAPER

Morpho-Syntactic Features of Bedouin Dialects of Northern Jordan

Miriam Al Tawil

Università di Roma “Sapienza” / Universität Wien

miriamaltawil@icloud.com

ABSTRACT

The present entry deals with the linguistic analysis of morpho-syntactic features of two varieties of Bedouin Arabic spoken in northern Jordan. It focuses on the existential clause, the negation, and the genitive. The data was collected in June 2020 during fieldwork in Samā, Muğayyir, and Zumlat al-Sirḥān (al-Mafraq Governorate), where we recorded members of the Sirḥān (a camel-breeder tribe), and in al-‘Iššā (Irbid Governorate), where we recorded members of the N̄ēm (a sheep-breeder tribe). This data is compared in a synchronic perspective with the corpus of texts we collected in 2018 in the historical region of the Jordanian Hōrān (rural northern Jordan). This paper intends to be a step forward in the study of Bedouin-type language varieties of northern Jordan, for which an updated and exhaustive grammatical description is currently lacking.

KEYWORDS

Bedouin / Jordan / dialectology / morpho-syntax

1 - Introduction and state of the art

The geographic area of northern Jordan, represented by the Governorates of Irbid and the western part of the Governorate of al-Mafraq, is a region that alternates between cultivated lands and rural villages within a landscape of both steppe and desert. The steppe, also known as *al-bādiya al-ṣamāliyya*, constitutes a significant source of grazing for sheep-breeders, who nowadays live in small urban settlements in the surrounding area of al-Mafraq. Bedouins in this area have become mostly sedentary, yet some of them have kept their herd and additionally cultivate crops for a living.

This region has been hitherto under-investigated, especially when compared to the central and southern regions of the Hashemite Kingdom, for which dialectological studies abound, thanks to the works of several scholars.¹ Within the field of Arabic dia-

¹ Cleveland, Ray. 1963. “A Classification for the Arabic Dialects of Jordan”, *Bulletin of the American School of Oriental Research* 171. 56-63; Palva, Heikki. 1976. “Studies in the Arabic Dialect of the Semi-Nomadic *al-‘Ağārma* Tribe (al-Balqā’ District, Jordan)”, *Orientalia Gothoburgensia* 2. 97-109; Palva, Heikki. 1984. “A General Classification for the Arabic Dialects Spoken in Palestine

lectology, the French dialectologist Jean Cantineau subdivided eastern Bedouin tribes into camel-breeder tribes (*grand-nomades*) and sheep-breeder tribes (*petit-nomades*);² the former are the Bedouins of Arabia, while the latter are those of the Syrian steppe. In northern Jordan both linguistic groups of Bedouin Arabic coexist.

These language varieties have been investigated in the work of Cantineau, who provided a general overview of the Bedouin dialects of Syria and northern Jordan,³ in the works of Lidia Bettini,⁴ in many articles by Stephan Procházka,⁵ and in an article by Younès & Hérin, which comments upon the main linguistic features of a variety of Šāwī Arabic spoken in northern Lebanon.⁶ All these works mainly focus on phonetics and morphology. The studies lack an extensive description of the main morpho-syntactic features and examples, which is precisely the aim of this paper.

2 - Fieldwork

The data that constitutes the base for our study are the varieties of both Bedouin eco-linguistic groups. To collect the linguistic corpus in June 2020 we conducted fieldwork in northern Jordan, where we recorded two members of the N‘ēm⁷ in the village

and Transjordan”, *Studia Orientalia* 55. 359-376; Bani Yasin, Raslan, & Owens, Jonathan. 1984. “The Bduul Dialect of Jordan”, *Anthropological Linguistics* 26 (2). 202-232; Palva, Heikki. 1986. “Characteristics of the Arabic Dialect of the Ḥwēṭāt Tribe”, *Orientalia Suecana* 33-35. 295-312; Durand, Olivier. 1996. *Grammatica di arabo palestinese*. Roma: Università degli Studi di Roma La Sapienza; Sakarna, Ahmed K. 2002. “The Bedouin Dialect of Al-Zawaïda Tribe, Southern Jordan”, *Al-‘Arabiyya* 35. 61-86; Al-Wer, Enam. 2007. “Jordanian Arabic (Amman)”, Versteegh, Kees (ed.), *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics*. Leiden-Boston: Brill. 505-517; Hérin, Bruno. 2010. *Le parler arabe de Salt (Jordanie). Phonologie, morphologie et éléments de syntaxe*. PhD Thesis. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles; Mion, Giuliano. 2012. *L’arabo parlato ad Amman. Varietà tradizionali e standardizzate*. Roma: Edizioni Q.

² Cantineau, Jean. 1936. “Études sur quelques parlers de nomades arabes d’Orient”, *Annales de l’Institut d’Etudes Orientales d’Alger* 1. 1-118; Cantineau, Jean. 1937. “Études sur quelques parlers de nomades arabes d’Orient”, *Annales de l’Institut d’Etudes Orientales d’Alger* 2. 119-237.

³ *Ibid.*

⁴ Bettini, Lidia. 1994. “Les dialectes nomades de Syrie”, *Matériaux arabes et sudarabiques* 6. 45-65; Bettini, Lidia. 2006. *Contes féminins de la Haute Jézireh syrienne. Matériaux ethno-linguistiques d’un parler nomade oriental*. Firenze: Università di Firenze.

⁵ Procházka, Stephan. 2002. “The Bedouin Arabic Dialects of Urfa”, Ferrando, Ignacio, & Sánchez Sandoval, Juan José (eds.), *AIDA 5th Conference Proceedings*. Cádiz: Universidad de Cádiz. 75-88; Procházka, Stephan, & Batan, Ismail. 2016. “The Functions of Active Participles in Šāwī Bedouin Dialects”, Grigore, George, & Bițună, Gabriel (eds.), *Arabic Varieties: Far and Wide. Proceedings of the 11th International Conference of AIDA*. Bucharest, 2015. Bucharest: University of Bucharest. 457-466.

⁶ Younes, Igor, & Hérin, Bruno. 2015. “Šāwī Arabic”, Edzard, Lutz, & de Jong, Rudolf (eds.), *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics*. Leiden: Brill.

⁷ A sheep-breeder tribe, also present in Iraq, Western Syria, Lebanon, and Southern Turkey along the Syrian border.

of al-‘Iṣša (25 km northwest of Irbid) and four members of the Sirḥān,⁸ in Samā al-Sirḥān and Muğayyir al-Sirḥān, two adjacent villages in the steppe (17 km north of al-Mafraq) along the Syrian border. Moreover, we received and used a short recording of a 90-year-old man from Zumlat al-Sirḥān. The circumstances of the Covid-19 pandemic have not allowed us to do further fieldwork.

Regarding the N‘ēm, we recorded a 70-year-old woman and her 45-year-old daughter. They have been living close to the rural village of Sahām for the last forty years and do not consider themselves Bedouins, but rather of Bedouin origins. Since they have settled and lived in a rural area for almost forty years among the people of the region, their language has been heavily influenced by the rural dialect of the Hōrān.

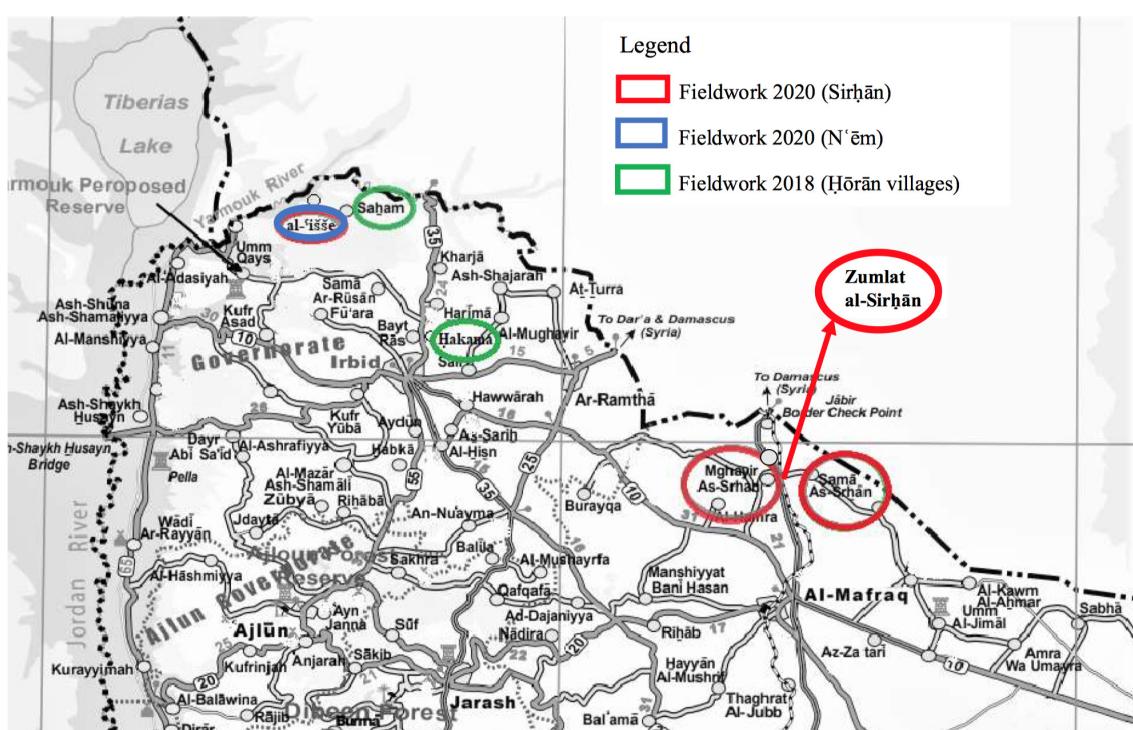


Figure 1 - Map of the area of northern Jordan where we conducted the fieldwork. Source: Jordan Tour Board. Last accessed 15/05/21. <http://visitjordan.com/>

As for the Sirḥān, we recorded two men in their fifties in Muğayyir, both well-educated. One is a politician and a poet of the village, of which he has also been the mayor, and the other is a University Professor of History. In Samā, we met and recorded a 65-year-old woman and met her three daughters; furthermore, we also recorded a 26-year-old man. We compare this data of Bedouin Arabic (totaling two hours of recor-

⁸ One of the few camel-breeder tribes of northern Jordan (alongside the Sardiyyah, Bani Ṣahar, and the al-‘Isā).

dings) with that we collected in the villages of Saham and Hakama – Irbid Governorate – in 2018 (totaling four hours of recordings) for our thesis on the rural variety of northern Jordan (*Hōrān*).⁹

This entry focuses on the three morpho-syntactic features that we could analyze best from our corpus. We chose to examine (1) the existential clauses, (2) the forms of negation, and (3) the genitive case, since these were the features that immediately caught our attention, by reason of their peculiarities when compared not only to the Levantine dialects but also to other eastern Bedouin varieties, included those described by Cantineau. Many differences and linguistic changes in synchronic and diachronic perspectives are discussed in the following sections.

3 - Existential clause

The existential clause in the dialects of the Levant¹⁰ is related to the preposition “in”. Cantineau stated that in the Palmyrene dialect, in the *Hōrān* rural dialect, and in all the Bedouin varieties he investigated, as far as the preposition “in” is concerned, *bī* replaces *fī*.¹¹ As for the existential clause, he claimed that its main markers are *bū* and *bō* (coming from the lexicalization of the preposition *b-* and the 3rd msg suffix *-uh*). These particles are different from those used in the sedentary varieties, namely *bī* and *fī*. According to Cantineau, this is one of the distinguishing elements between sedentary and Bedouin dialects.¹²

In our corpus, we did not observe the markers considered to be specific to eastern Bedouin dialects, as we did in other *Šāwī* dialects of northern Lebanon.¹³ Instead, we notice the use of the sedentary existential markers *bī* and *fī* in use, in Salt¹⁴ and Amman respectively.¹⁵ This feature of the Bedouin varieties of northern Jordan has already been pointed out by the work of Younès, who explained this leveling by remarking that the morpheme in question is present in the «Jordanian urban “prestige” variety».¹⁶

⁹ Al Tawil, Miriam. 2019. *La langue arabe parlée dans le Hōrān*. M.A. Thesis. Catania: Università degli Studi di Catania.

¹⁰ This term includes the area of Jordan, Palestine, Lebanon, Cyprus, and Syria. Naïm, Samia. 2011. “Dialects of the Levant”, Weninger, Stefan, Khan, Geoffrey, Streck, Micheal P., & Watson, Janet (eds.), *The Semitic Languages. An International Handbook*. Berlin: De Gruyter Mouton. 920-935.

¹¹ Cantineau, “Études sur quelques parlers de nomades arabes d’Orient”, *op. cit.*, 109.

¹² *Ibid.*, 112, 113.

¹³ Hérin & Younès, “*Šāwī Arabic*”, *op. cit.*, 12.

¹⁴ Hérin, Le parler arabe de Salt (Jordanie), *op. cit.*, 323.

¹⁵ Mion, L’arabo parlato ad Amman, *op. cit.*, 173.

¹⁶ Younès, Igor. 2018. “Linguistic Retentions and Innovations amongst a Camel-Breeder tribe of Northern Jordan”. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 108. 265-274. P. 272.

3.1 - The existential clauses in the Bedouin varieties of northern Jordan

3.1.1 - Sirḥān villages

The existential clause is introduced by the morpheme *fī* arising from the suffixation of the bound pronoun of the 3rd msg to the preposition *fī* (*fī* + -h > *fī*). The existential clause is mostly negated with *ma* (83% of the negative existential clauses in our corpus are of the *ma fī*-type). In the other 17% of cases the negation is *fī-š*. The two types of negation are in free variation.

In Zumla, Samā, and Muğayyir al-Sirḥān, the speakers employ *fī* to express the existential clause as in the examples below:¹⁷

1. *fī nās tidfaṣ ḥalāl*
EXS people IMPF.3F.SG.pay cattle
“There are people who pay through cattle.”
2. *gabul ma fī hukum*
before NEG EXS government
“Before there was no government.”
3. *ma fī qanūn fī qanūn fašāyirī*
NEG EXS law EXS law tribal
“There is no law. There is the tribal law.”
4. *fī nisba kabīra min al-mutfallimīn*
EXS percentage big.F.SG PREP ART=educated.M.PL
“There is a high percentage of educated (people)”.
5. *fī ḥalāl ma fī ḥalāl kullo al-ʔan muqābil maṣāri*
EXS livestock NEG EXS livestock everything now in exchange money.PL
“Whether or not there is livestock, now everything is done with money.”
6. *fī bi-l-ʕarab wullāda*
EXS PREP=ART=tribe pregnant.F.SG
“There is a pregnant woman in the tribe.”
7. *fī nās tāniye ygūlū fann-o bagul*
EXS people second.F.SG IMPF.3M.PL.say PREP=PRON.3M.SG dry yogurt
“There are other people who call it *bagul*.”

We also observe examples of negative existential clauses:

8. *ma fī nās min barra*
NEG EXS people PREP outside
“There are no people from abroad.”

¹⁷ The data reported below have been transcribed according to the system of transcription more generally used in the field of Arabic dialectology.

9. *ma fī ɻuṭal ma n̪arif-ha*
 NEG EXS holiday.PL NEG 1PL.IMPF.know=PRON.3F.SG
 “There are no holidays, we do not know them (holidays).”
10. *ma fī wahada tizfāl tgūl il-frāš mutwassih*
 NEG EXS one.F.SG IMPF.3F.SG.get angry IMPF.3F.SG.say ART=bed
 dirty
 “There is no woman who gets angry and says: ‘the bed is dirty.’”
11. *ma fī taqāfa diniyye*
 NEG EXS culture religious.F.SG
 “There is no religious culture.”
12. *kānū yiğibū siyyārāt serfēs l?anno ma fī bi-l-buyūt siyyārāt hān*
 PERF.3M.PL.be IMPF.3M.PL.bring car.PL service because NEG EXS
 PREP=ART=house.PL car.PL here
 “They used to bring service cars because there were no cars at home here.”
13. *ma fī rizz gabul*
 NEG EXS rice before
 “There was no rice before.”

In three clauses, we notice the negative existential clause expressed as *fī-š*:¹⁸

14. *kānū yaṣṭū l-wlād sgār mawādd fī-š maṣāri zamān*
 PERF.3M.PL.be IMPF.3M.PL.give ART=child.PL little.M.PL material.M.PL
 EXS=NEG money.PL time
 “They used to give children supplies; there was no money in the past.”
15. *ḥams sitt manāṣif taklīfāt-hin ḡuhid bass fī-š takluf*
 five six mensaf-PL cost.PL=PRON.3F.PL effort only EXS=NEG cost
 “Five, six *mensaf*, their cost was the mere effort, there were no expenses.”
16. *fī-š muṣkile*
 EXS=NEG problem
 “There is no problem.”

Moreover, we observe existential clauses introduced by *kān*, which expresses the past:

17. *ma kān-š fī tallāḡa wala ḡassāla wala ši*
 NEG PERF.3M.SG.be=NEG EXS fridge CONJ washing machine CONJ thing
 “There were no fridges, nor washing machines, nor anything.”

¹⁸ Here the word *mensaf* stands for a typical Jordanian dish.

18. *ma kān fī hilu knāfa u kada*
 NEG PERF.3M.SG.be EXS sweet kenafa CONJ this way
 “There were no sweets such as *kenafe* etc.”

Other existential clauses are introduced by *ṣār*, which expresses the inchoative aspect:

19. *ṣār fī siyūla bi-l-balad*
 PERF.3M.SG.become EXS cash flow PREP=ART=country
 “There started to be a cash flow in the country.”
20. *in-nās zay ma tigūl ṣār fī taqāfa diniyye*
 ART=people like IMPF.3F.SG.say PERF.3M.SG.become EXS culture religious-F.SG
 “As people say, there started to be a religious culture.”

3.1.2 - N^cēm, al-‘Išša

In this variety, the speakers expressed the existential marker with *bī*. The morpheme *fī* was used only once by the younger speaker (clause n. 26).

21. *makiyāğ galīl bī galīl*
 makeup little EXS little
 “Makeup, there was a bit, little.”
22. *bī ktīr šağlāt bass nāsī-ha*
 EXS numerous thing.PL CONJ forget-PART=PRON.3F.SG
 “There are a lot of things, but I forgot them.”
23. *naśā il-gamuḥ miś mitl hassa bī nāśa dakākīn*
 starch ART=wheat NEG like now EXS starch store-M.PL
 “Wheat starch, not like today, there is commercial starch.”
24. *min mahaṭṭa illi bī hōna hāy*
 PREP station REL EXS here DEM
 “From the station that is here, this one.”
25. *bī bī tumur*
 EXS EXS date
 “There were. There were dates.”
26. *yumma kān fī makiyāğ?*
 mum PERF.3M.SG.be EXS make-up
 “Mum, was there make-up?”

The existential clause is generally seen to be negated with the negative prefix *ma* (stage I of Jespersen’s cycle):¹⁹

¹⁹ Jespersen’s cycle is a series of language processes that describes the historical development of the expression of negation from a prefixal negation (stage I) to a circumfixal negation (stage

27. *kull əl-ɻālam ɻala ɻīdē-na ma bī miɻil hassaɻ*
all ART=world PREP hand.DUAL=PRON.1PL NEG EXS like now
“We did everything with our own hands; it was not like nowadays.”
28. *hassa wälla ma bī*
now o God NEG EXS
“Nowadays, I swear, it does not exist.”
29. *ma bī zēt nabātī*
NEG EXS oil vegetal
“There is no vegetal oil.”
30. *ma bī biɻ miɻil hassaɻ*
NEG EXS selling like now
“There was no selling like today.”

In other clauses, we observed the circumfixal negation *ma + bī + š* (stage II of Jespersen's cycle):²⁰

31. *ma bī-š ɻammām bass*
NEG EXS=NEG bath only
“It did not exist. (There was) the bath only.”
32. *ma bī-š tallāgāt*
NEG EXS=NEG fridge.PL
“There were no fridges.”
33. *ma bī-š tallāge tsawwī tahlfadī-h*
NEG EXS=NEG fridge IMPF.2F.SG.make IMPF.2F.SG.preserve=PRON.3M.SG
“There were no fridges, you made it (food) and you preserved it.”
34. *hiluwŷāt yaɻni illi ma bī-š ɻind-u*
sweet.PL IMPF.3M.SG.mean REL NEG EXS=NEG PREP=PRON.3M.SG
bisawwū min il-bēt
b-IMPF.3M.PL.make PREP ART=house
“Sweets, I mean, those that there were not at the market, were made at home.”
35. *ma bī-š ɻind-hum suhūn zaɻīre hadāk il-wakīt*
NEG EXS=NEG PREP=PRON.3M.PL plate.PL little-F.SG DEM ART=time
“There were not little plates at that time.”
36. *liɻanno hēc ma bī-š miɻil hassaɻyāt huðra kull wakīt*
Because like this NEG EXS=NEG like now vegetables every time
“Because it did not exist like today: vegetables at all times.”

II) to a suffixal negation (stage III).

²⁰ Here, *hassaɻyāt* means ‘now’; for ‘now’ in the Ḥōrān we also observed: *hassāf*, *hassaɻ*, *hassā*, *halla?*. As for the members of the Sirhān in Samā, we also noticed: *al-ḥīn*, *al-ḥizza*, and *hassaɻ*.

In the following examples we observe both negative existential clauses – the compound and the simple – in the same sentence, in free variation:

37. *ma bī-š bištarū hili min is-sūg ma bī*
 NEG EXS=NEG b.IMPF.3M.PL.buy sweet PREP ART=market NEG EXS
 “There were not. They used to buy sweets from the market. It did not exist.”
38. *hassa ḥzāna u ḡurfat in-nōm ma bī ma bī-š gabul hēč*
 now wardrobe and room ART=sleep NEG EXS NEG EXS=NEG before like this
 “Nowadays, there are wardrobes and bedrooms. In the past, they did not exist.”

In the following clauses we observe the suffixal negation (stage III of Jespersen's cycle), which is formed by *bī* + š:

39. *bī-š hōna*
 EXS=NEG here
 “There aren't any here.”
40. *hassaf bī-š gamur id-dīn*
 Now EXS=NEG moon ART=religion
 “Today, there are no dried apricots.”

We can conclude that the types of negations are distributed in our corpus as follows: *ma bī-š*: 56%, *ma bī*: 33%, *bī-š*: 11%. The compound and the non-compound negations are in variation, as a direct influence of the Ḥōrānī variety, whereby this alternation has been previously documented.²¹

3.2 - The existential clause in the rural variety of the Ḥōrān

In the Ḥōrān, the existential clause is mostly expressed through the locative *fī*, which is the most diffused form in the Levantine area.²² It is less frequently expressed through *bī*, which appears in our corpus only twice (clauses n. 43, 44), although in the autochthon form. In clause n. 44, the morpheme *wala* is employed as the only negative marker, making it a categorical negation.²³

41. *ida fī asbāb tuṭlub it-talāg*
 if EXS cause-PL IMPF.3F.SG.ask ART=divorce
 “If there are reasons, she asks for a divorce.”
42. *w ida fī wlād?*
 CONJ if EXS child-PL
 “And what if there are children?”

²¹ Naïm, “Dialects of the Levant”, *op. cit.*, 929.

²² *Ibid.*, 932.

²³ Hérim, *Le parler arabe de Salt (Jordanie)*, *op. cit.*, 263.

43. *yaṣni bī imkān bukra ybaṭṭlū?*
 IMPF.3M.SG.mean EXS possibility tomorrow IMPF.3M.PL.become void
 “I mean: is there any chance that tomorrow they will break up?”
44. *wala bī iši*
 NEG EXS thing
 “There is absolutely nothing.”

As for the negation of the existential clause, we observed three different possible expressions (which represent all stages of Jespersen’s cycle):

- ***ma fī* (stage I):**

45. *ḥaṭbū?* *āh bass ma fī ḥagid*
 PERF.3M.PL.get engaged yes NEG EXS contract
 “Did they get engaged? Yes, but there is no contract.”

- ***ma fī-š* (stage II):**

46. *ma fī-š wala iši*
 NEG EXS=NEG NEG thing
 “There is nothing at all.”

- ***fī-š/fī-hū-š* (stage III):**

47. *fī-š waṣī hōn fī-š waṣī fīnd-na l-ṣarab*
 EXS=NEG consciousness here EXS=NEG consciousness PREP=1PL ART=Arab
 “There is no consciousness here, we Arabs we do not have any consciousness.”
48. *fī-hū-š iši*
 EXS=PRON.3M.SG=NEG thing
 “There is nothing at all.”

4 - Negation

The most common verbal negator in Šāwī Arabic is *ma* for both the perfective and the imperfective.

As for non-verbal negations, Šāwī dialects employ the negative copula that results from the annexation of the 3rd m/f sg pronoun *-hu/-hi* to the negator > *mū*, *mi* (< *ma + hu* > *mahu* / *ma + hi* > *mahi*). In other Bedouin varieties, bound pronouns are suffixed to the negator *ma* (*māni*, *manta*, *manti*, *maḥna*, *mantu(m)*, *mantin*, *mahum*, *mahin*), while yet other Bedouin varieties use *miš* and *muš* to negate participles and equative and comparative predicates.

4.1 - Negation in the Bedouin varieties of northern Jordan

4.1.1 - Sirḥān villages

In the Bedouin variety of the Sirḥān villages, the people whom we recorded express nominal negation in two ways. The first type of negation that they employ is *ma* + bound pronouns, as in the examples below:

49. *panti* *manti* *fāhma* *lamma* *agūl*
 PRON.2F.SG NEG=PRON.2F.SG PART.F.SG.understand when IMPF.1SG.say
 “You, you do not understand when I say...”
50. *maḥna* *min* *ar-ruba'* *al-ḥāli* *yaṣni*
 NEG=PRON.1PL PREP ART=quarter ART=empty IMPF.3M.SG.mean
 “We are not from the waste land, I mean.”
51. *waṭṭa* *māni* *ṣārif* *šū* *gaṣd-ik*
 O God NEG=PRON.1SG PART.M.SG-know what purpose=PRON.2F.SG
 “Actually, I do not know what you mean.”

Otherwise, they employ the following nominal negators: *mū*, *mī*, and the non-discontinuous impersonal negators *miš* and *muš*:

52. *pana* *aṣṭī-ki* *tarīga* *mū* *ṣaṣba*
 PRON.1SG IMPF.1SG.give=PRON.2F.SG way NEG difficult.F.SG
 “I will give you a way (that is) not difficult.”
53. *kwaysa* *walla* *mī* *kwaysa?*
 good.F.SG. CONJ NEG good.F.SG
 “Is it good or not?”
54. *fi* *fin-na* *kīr* *ṣaḡlāt* *muš* *bass* *hāy*
 EXS PREP=PRON.1PL numerous thing.PL NEG only DEM
 “There are a lot of things here, not just these.”
55. *iḥna* *il-luġa* *illi* *gāṣidīn* *nīḥki*
 PRON.1PL. ART=language REL PART.M.PL.sit IMPF.1PL.tell
fi-ha *al-ḍan* *muš* *fuṣha*
 PREP=PRON.3F.SG now NEG clear.F.SG
 “The language we are speaking now is not Classical Arabic.”

As for the verbal negation, it is obtained through *ma* + verb:

56. *al-blād* *hādi* *ma* *ṣaḡibat-na* *narḥal*
 ART=country DEM NEG PERF.3F.SG.like=PRON.1PL IMPF.1PL.travel
ṣāl-bilād *aš-ṣarḡiyā*
 PREP=ART=country ART=eastern-F.SG
 “If we do not like this place, we move to the eastern lands.”

57. *ma n̄amal ši*
NEG IMPF.1PL.do thing
“We do not do anything.”
58. *gabul an-nās ma tinṭi la-l-fallāḥīn*
before ART=people NEG IMPF.3F.SG.give PREP=ART=peasant.PL
“In the past, people did not give (their daughters) to the peasants.”
59. *ma n̄araf ḥarāmāt ma n̄araf ad-dibāğāt gabul*
NEG IMPF.1PL.know blanket-PL NEG IMPF.1PL.know ART=sheet.PL before
“We did not know blankets or sheets before.”

Regarding the correlative negation, we observed several different ways to express it through various combinations of correlative conjunctions:

- ***la... la:***

60. *la fī baṭāṭa la fī diğāğ ma fī ši*
CORR NEG potato CORR EXS chicken NEG EXS thing
“There were neither potatoes nor chicken, there was nothing.”

- ***ma... la:***

61. *ma fī sammāṣāt la fī šīn*
CORR EXS ear-bud.PL CORR EXS thing
“There were neither ear-buds nor anything.”

- ***bala... bala:***

62. *ṣahra al-bilād hādi bala ši bala ši ḡār bala mayya*
desert ART=village.PL DEM. CORR thing CORR thing close CORR water
bala ši al-bidu bass bānyu buyūt-ham
CORR thing ART=Bedouin only PERF.3M.PL. build house.PL=3M.PL
“These villages were desert, there was nothing, nothing close, neither water nor anything, just the Bedouins, they built their houses.”

- ***la... wa/wala ši:***

63. *ma fī la hammāmāt wa ši*
NEG EXS CORR toilet.PL CORR thing
“They did not exist, neither toilets nor anything.”
64. *ma fī la badla wala ši*
NEG EXS CORR dress CORR thing
“There was nothing, neither a dress nor anything.”

65. *ma fi la ṭallāga wala ḡassāla wala ši*
 NEG EXS CORR fridge CORR washing machine CORR thing
 “There was neither fridge nor washing machine nor anything.”

4.1.2 - N^cēm, al-‘Išša

In N^cēm, al-‘Išša, nominal negation is always rendered through the non-discontinuous particle *miš*. We did not find the other negators (*ma* + bound pronouns, *mū*, *mī*, *muš*) observed elsewhere in the Bedouin varieties in this area.

66. *miš salē-ha sukkar wala hī wala hubiz gaṭāyif*
 NEG PREP=PRON.3F.SG sugar CORR PRON.3F.SG CORR bread *Katayef*
 “It does not have sugar on it, neither on this nor in the dough of the *Katayef*.”
67. *baṣdēn ḍall il-ṣumli gabul ḍahab miš warag*
 after PERF.3M.SG.remain ART=currency before gold NEG paper
 “Moreover, in the past the currency was gold, not paper money.”
68. *biġūz miš zḡār*
 maybe NEG little.M.PL
 “Maybe they are not little.”
69. *il-gamuḥ miš mitil hassaf*
 ART=wheat NEG like now
 “The wheat was not like nowadays.”
70. *mitil il-garāya l-maftūha hāy miš mitil il-mudun*
 like ART=village-PL open-F.SG DEM NEG like ART=city-PL
 “(It was) like these open-air villages, not like cities.”

We can also observe the use of circumfixal negation in nominal sentences:

71. *nās muṣṭāz ma ḥand-hā-š...*
 people needy NEG PREP=PRON.3F.SG=NEG
 “Needy people who do not have...”
72. *ma ḥand-hā-š aḥwān?*
 NEG PREP=PRON-3F.SG=NEG brother-M.PL
 “Does she not have brothers?”

As far as verbal negation is concerned, we observed the usage of *ma* + verb, as in the following examples:

73. *biġaṭṭū wiġħ-a bi-šōra bēda ma*
 b.IMPF.3M.PL.cover face=PRON.3F.SG PREP=headgear white.F.SG NEG
bitbayin
 b.IMPF.3M.SG.appear
 “They cover her face with a white veil, she does not appear.”

74. *bugħud* *sane* *bugħud* *yōm ma* *bīġi* *iši*
 b.IMPF.3M.SG.sit year b.IMPF.3M.SG.sit day NEG b.IMPF.3M.SG.come thing
 “It stays there for one year, (if) it stays for a day, it is no good.”
75. *ani* *walla* *ma* *laħagt* *hada* *l-iši*
 PRON.1SG o God NEG PERF.1SG.meet DEM ART=thing
 “Personally, I did not experience this thing.”
76. *ma* *bařraf* *mahər-hum* *gabul*
 NEG b.IMPF.1SG.know dowry=PRON.3M.PL before
 “I do not know (how much) their dowry (was) in the past.”
77. *gabul* *ma* *ḍallū* *miṭil il-yōm*
 before NEG PERF.3M.PL.remain like ART=day
yiṭtahrū-hum *hēč*
 IMPF.3M.PL.circumcise=PRON.3M.PL this way
 “In the past they did not circumcise children the way they do today.”

In the following clause, we can observe the circumfixal negation: *ma* + verb + š:

78. *ma* *gdirt-š* *ʔaғiš* *bi-Zərga* *ani*
 NEG PERF.1SG.can IMPF.1SG.live PREP=Zarqa PRON.1SG
 “Personally, I could not live in Zarqa.”

Correlative negation is expressed through three different combinations of negators:

- ***mā...wala:***

79. *ma* *bitbayin* *wala* *mibayyin* *min-ha* *iši*
 CORR b.IMPF.3F.SG.appear CORR PART.M.SG.appear PREP=PRON.3F.SG thing
 “Neither does she appear nor does anything of her (body).”
80. *ma* *bī* *zēt* *nabātī* *wala* *hād* *al-samen* *al-ʕāmm*
 CORR EXS oil vegetal CORR DEM ART=ghee ART=common
 “There was neither vegetal oil nor this common ghee.”

- ***wala...wala:***

81. *wala* *hī* *wala* *ħubiz* *gaṭāyif*
 CORR PRON.3F.SG CORR bread Katayef
 “Neither this nor the dough of the Katayef.”
82. *wala* *ġidd-i* *wala* *ġiddat-i* *wala*
 CORR grandfather=PRON.1SG CORR grandmother=PRON.1SG CORR
illi *laħagħit-hum*
 REL PERF.1SG.meet =PRON.3M.PL
 “Neither my grandfather nor my grandmother nor those that I met.”

- *la...wala:*

83. *la fī bāṣ wala kān iši*
 CORR EXS bus CORR PERF.3M.SG.be thing
 “There was neither a bus nor anything.”
84. *la gazāz wala ši*
 CORR glass.PL CORR anything
 “Neither glasses nor anything.”

4.2 - Negation in the Ḥorān

Nominal negation in the Ḥorān is rendered through the non-discontinuous negative particle *miš*, which can be placed before adjectives, nouns, prepositions, pronouns, and participles, as seen in the following:²⁴

85. *māma ɻani miš mirtāh la-l-mawdū'*
 Mum PRON.1SG NEG comfortable PREP=ART=issue
 “Mom, I am not comfortable with this issue.”
86. *ma\$ in-nās it-tayyibīn miš ȃsāra*
 PREP ART=people ART=good.M.PL NEG loss
 “With good people, it is not a waste.”
87. *hī yadawya kānat miš ɻala kahraba*
 3F.SG manual.F.SG PERF.3F.SG.be NEG PREP electricity
 “It was a manual machine, not an electric one.”
88. *il-lazagiyyāt miš illi iħna binħarif-ha*
 ART=lazagiyyāt NEG REL PRON.1PL b.IMPF.1PL.know=PRON.3F.SG
 “The *lazagiyyāt*, not those that we know.”
89. *miš midawwir iši wala ɻā-l-maṣāri*
 NEG PART.M.SG.make round thing CORR PREP=ART=money.PL
wala ɻā-d-dahab
 CORR PREP=ART=gold
 “He is not looking for anything, neither money nor wealth.”

As for the negation *ma* + bound pronoun, which we observed in the Bedouin variety spoken by the Sirhān, we found it used only in rhetorical questions in the Ḥorān:

90. *zayy Amīra ma hī gablī-ha?*
 like Amira NEG PRON.3F.SG before=PRON.3F.SG
 “Like Amira, isn’t she before her?”

²⁴ Here the word *lazagiyyāt* stands for a typical Bedouin sweet made of a layer of thin bread on which either ghee or molasses is spread.

We did not hear either *muš* or *mū*, which are found elsewhere in Jordan.²⁵

Verbal negation in the variety spoken in the Ḥōrān is rendered through three different constructions:

- **suffixal negation: verb (+ suffixed pronoun) + š / iši** (which represents the 47% of cases from our corpus):

91. *iħna il-ħarab nigħbal-i-š*
 PRON.1PL ART=Arab IMPF.1PL.accept= epenthesis=NEG
 “We Arabs do not accept it.”
92. *bass marrāt waṣṣil-ni-š*
 but time-PL PERF.3M.SG.join=PRON.1SG=NEG
 “But sometimes, he does not take me home.”
93. *tāliġ yimši yiqtaf badd-ū-š*
 PART.M.SG.rise IMPF.3M.SG.walk IMPF.3M.SG want=PRON.3M.SG=NEG
yihlaš
 IMPF.3M.SG.stop
 “It (the snake) goes out, it slithers, it does not stop!”.

- **circumfixal negation *ma* + verb + š / iši** (which represents the 36% of the cases from our corpus):

94. *taħbat ya ħarām u ma tawwalat-š*
 PERF.3F.SG.get sick VOC forbidden CONJ NEG lengthen.PERF.3F.SG=NEG
u tuwaffat
 CONJ PERF.3F.SG.die
 “She got sick and unfortunately she did not live long and died.”
95. *la ma māt-i-š*
 NEG NEG PERF.3M.SG.die=NEG
 “No, he did not die.”

- **prefix negation *ma* + verb** (which represents the 17% of cases from our corpus):

96. *ma īn-nās iż-żayibin ma bititħab*
 PREP ART=people ART=good.M.PL NEG b.IMPF.2M.SG.get sick
 “With good people you do not go crazy.”
97. *iħna ma kunna nħarif ġan Sūrija*
 PRON.1PL NEG PERF.1PL.be IMPF.1PL.know PREP Syria
 “We did not know (anything) about Syria.”

²⁵ Hérin, *Le parler arabe de Salt (Jordanie)*, op. cit., 250.

98. *ma bitṣarif id-dinya šlōn ʔumūr il-bēt*
 NEG b.IMPF.3F.SG.know ART=world how thing-PL ART=house
ma tṣarif
 NEG IMPF.3F.SG.know
 “She does not know anything, she knows nothing about housework.”
99. *ma biṣṭr wahad yugfud*
 NEG b.IMPF.3M.SG.become one IMPF.3M.SG.sit
ma' *wahde ʕala ḥilwa*
 PREP one.F.SG PREP emptiness
 “It is not possible for a girl to sit alone with a boy.”

In the Ḥōrān we observed two ways to express the correlative negation: *la... wala* and *ma... wala*. The former had already been highlighted by Mion in regards to the urban dialect spoken in Amman,²⁶ and the latter had been pointed out by Hérin in regards to the dialect spoken in Salt.²⁷

- ***la... wala:***

100. *la biṣarif-ha ibn-i wala*
 CORR b.IMPF.3M.SG.know=PRON.3F.SG son=PRON.1SG CORR
bitṣarf-o
 b.IMPF.3F.SG.know=3M.SG
 “Neither does my son know her nor does she know him.”

- ***ma...wala:***

101. *ma kunt-š atawaqqaf yañni*
 NEG PERF.1SG.be=NEG IMPF.1SG.expect IMPF.3M.SG.mean
wala ḥatta kunt afakkir bī š-ṣāgle hāy
 NEG even PERF.1SG.be IMPF.1SG.think PREP=ART=thing DEM
 “I didn’t think so, I mean, I wasn’t even considering this issue.”

5 - Genitive

The genitive case is a grammatical case which is used to express ownership, possession, association, or attributes of a being or thing. In all genitive structures we find two elements: the possessor and the possessed. The relation between these two ele-

²⁶ Mion, *L’arabo parlato ad Amman*, op. cit., 180.

²⁷ Hérin, *Le parler arabe de Salt (Jordanie)*, op. cit., 262, 263.

ments varies and, in Levantine dialects, can be expressed through three structures:

1) Synthetic genitive, also known as “construct state” in the Semitic tradition (*idāfa* in Arabic), consists of juxtaposing the involved terms (the possessed and the possessor). This is the direct genitive construction.

2) Analytic genitive, which is typical of sedentary urban dialects, consists of a specific morpheme (a genitive marker) that is used to link the two elements. In the Levantine area the most diffused genitive marker is *tabaʃ*,²⁸ which can optionally agree in gender and/or number with the possessed item. This indirect genitive construction is less frequent in rural dialects and rare in the Bedouin variety.²⁹

3) Epexegetic genitive is characterized by (a) the mark of the preposition *l-* before the possessing item, (b) the lack of definite article before the possessed item, and (c) a cataphoric pronoun after the possessed item (*uħt-o la Muħammad* “the sister of Mohammad” is an example). The epexegetic genitive has been explained as a case of language contact with Aramaic.³⁰

5.1 - Genitive in the Bedouin varieties of northern Jordan

5.1.1 - Sirħān villages

Among the members of the Sirħān that we recorded in Samā and Muġayyir, we did not observe the use of the genitive markers (clauses n. 102-104), except for three occurrences of *tabaʃ* and its apocopated form *tāʃ* in the recordings of the younger speaker (age 26) in Samā (clauses n. 105-107). Apart from these few exceptions, the synthetic genitive is predominantly employed. As we can observe in the following examples, the head noun and its modifiers are not coreferential and stand in a genitive relationship with each other.

102. *šēħ al-hamūla*

sheik ART=tribe

“Sheik of the tribe.”

103. *bēt šfar*

house hair

“House of hair (tent).”

²⁸ Naïm, “Dialects of the Levant”, *op. cit.*, 931.

²⁹ *Ibid.*, 931.

³⁰ Procházka, Stephan. 2020. “Arabic in Iraq, Syria and southern Turkey”, Lucas, Christopher, & Manfredi, Stefano (eds.), *Arabic and contact-induced change*. Berlin: Language Science Press. 98–99.

104. *fašīrt as-Sirḥān*
 tribe ART=Sirḥān
 “The tribe of the Sirḥān.”
105. *libās dāḥli tabaṣ an-nisā?*
 clothing internal GEN ART=women
 “An inside clothing for women.”
106. *ʔahamm šī ykūn al-baḥāt tabaṣ-ik*
 ELAT thing IMPF.3M.SG.be ART=research GEN=PRON.2F.SG
mumtāz
 excellent
 “The most important thing is that your research be excellent.”
107. *al-ḥēma aṣ-ṣaqīra illi tasaṣ*
 ART=tent ART=small.F.SG REL IMPF.3F.SG.contain
la-fard wāhad tāṣat al-taḥīm
 PREP=person one GEN ART=camping
 “The small tent which can hold one person, (used) for camping.”

In Zumla, the older speaker employed the synthetic genitive (clauses n. 108, 109, and 110) and in only two cases (clauses n. 111 and 112) the younger speaker employed the morpheme *tabaṣ* in an analytical structure:

108. *mūnt al-bēt*
 supply ART=house
 “The supply of the house.”
109. *rūs aṣ-ṣabāb*
 head.PL ART=guy.PL
 “The heads of the guys.”
110. *šu ʔuṣūl qabīlt as-Sirḥān?*
 what origin=PL tribe ART=Sirḥān
 “What are the origins of the Sirḥān tribe?”
111. *al-uṣūl tabaṣ-ha šu hiyye?*
 ART=origin.PL GEN=PRON.3F.SG what PRON.3F.SG
 “Her origins, what are they?”
112. *al-uṣūl tabaṣ gabīlit as-Sirḥān*
 ART=origin.PL GEN tribe ART= Sirḥān
 “The origins of the Sirḥān tribe.”

5.1.2 - N^cēm, al-‘Išša

As for the members of the N^cēm we recorded, the expression of internal possession was rendered through both structures: either through the synthetic genitive or through the analytical genitive. We observed that the speakers interviewed often employed the

genitive marker *tabaʃ* and one occurrence of the ancient Bedouin and H̄ōrānī genitive marker *giyy* (clause n. 116), which is generally considered obsolete. *Tabaʃ*, borrowed from sedentary dialects of the region, was pointed out by Cantineau as the genitive marker of the Syrian H̄ōrān (together with *gayy*).³¹

The genitive marker is interposed between the possessor and the possessed. We observed the following examples:

113. *ana baṣraf-ha h̄is tabaṣ an-naḥal*
 PRON.1SG b.IMPF.1SG.know=PRON.3F.SG plate GEN ART=palm
hāda
 DEM
 “I used to know this plate made with palm tree leaves.”

114. *tabaṣ iṭ-ṭahīn fədl aṭ-ṭahīn*
 GEN ART=flour sack ART=flour
 “Of flour, the sack of flour.”

115. *mizhabet ṣof b-buyūt illi biṣurḍūn tabaṣt*
 gold box wool PREP=house-PL REL b.IMPF.3M.PL.show GEN.FEMM
il-musalsalāt
 ART=tv-series.PL
 “The woolen chest in the houses, those that appear, those of the TV series.”

116. *mazhabe giyy iṣ-sūf sūf il-ġanam*
 gold box GEN ART=wool wool ART=sheep
 “The woolen chest, the sheep wool.”

5.2 - Genitive in the Hōrān

As far as the H̄örānī corpus is concerned, the synthetic construction preferred is the analytic form. We did not find any genitive markers typical of the region, such as those observed by Cleveland,³² Behnstedt,³³ and Palva:³⁴ *giyy*, *šēt*, *šit*, which, as stated by Hérin for Salt̄, are usually replaced by *tabaʃ*.³⁵ Instead, the construct state is used to express possession. Moreover, as observed by Hérin for the Salt̄ī dialect, a preposition is employed to link a kinship term to a pronoun. Hérin found the preposition *l(a)-* and *ʔil(a)-* are interposed between the kinship noun and the pronoun, as we also found

³¹ Cantineau, "Études sur quelques parlars de nomades arabes d'Orient", *op. cit.*, 109.

³² Cleveland, "A Classification for the Arabic Dialects of Jordan", *op. cit.*, 61.

³³ Behnsedt, Peter. 1997. *Sprachatlas von Syrien*, Kartenband. Wiesbaden: Harrassowitz.

³⁴ Palva, Heikki. 2008. "Sedentary and Bedouin Dialects in Contact. Remarks On Karaki and Salti Dialects (Jordan)". *Journal of Arabic and Islamic Studies* 8. 53-70.

³⁵ Hérin, *Le parler arabe de Salt (Jordanie)*, op. cit., 74-77.

when we analyzed the dialect of the Ḥorān:

117. *bint ʔil-o*
daughter PREP=PRON.3M.SG
“One of his daughters.”

Hérin also observed that the preposition *ʔil(a)-* is used as a connector when the speaker wants to leave the modified term indetermined:³⁶

118. *ibən ʔuħt ʔil-ī*
son sister PREP=PRON.1SG
“One of the sons of my sister.”
119. *ibən ʔil-ī*
son PREP=PRON.1SG
“One of my sons.”
120. *aħū ʔil-o*
brother PREP=PRON.3M.SG
“One of his brothers.”

6 - Discussion

The existential clause is only expressed through the morpheme *fī* by the members of the Sirḥān we recorded. We did not find *bū/bō*, as observed elsewhere in other Bedouin varieties (such as, for example, the 'Abu 'Id of Lebanon).³⁷ The members of the Sirḥān we recorded use *fī* «as in the majority of Bedouin varieties in the North Arabian dialect area».³⁸ This innovative trait of this Bedouin variety can be explained as a leveling on the back of the influence of the Jordanian urban prestige variety on the autochthonous Bedouin type, in line with what Younès affirmed regarding another camel-breeder tribe of northern Jordan.³⁹ On the other hand, as far as the Nēm are concerned, *bī*, which is the existential morpheme used in traditional varieties of Jordanian dialects⁴⁰ (namely those of the Ḥorān and Salt),⁴¹ is the only existential morpheme (in line with what

³⁶ *Ibid.*, 77.

³⁷ Younès, Igor. “Notes préliminaires sur le parler bédouin des 'Abu 'id (Vallée de la Békaa)”, *Romano Arabica* 14. 355-387.

³⁸ Palva, Heikki. 1980. “Characteristics of the Arabic Dialect of the Bani Ṣahar Tribe”, *Orientalia Suecana* 29. 112-139.

³⁹ Younès, “Linguistic Retentions and Innovations amongst a Camel-Breeder tribe of Northern Jordan”, *op. cit.*, 272.

⁴⁰ Mion, *L'arabo parlato ad Amman*, *op. cit.*, 173.

⁴¹ Hérin, *Le parler arabe de Salt (Jordanie)*, *op. cit.*, 323.

Bettini stated for the Šāwī dialect of Syria),⁴² except for one occurrence of *fī* uttered by the younger speaker, who, being in her forties, is likely to have been influenced by the urban variety.

With respect to the negation, for the Sirḥān we observe the use of two types of nominal negation. The first (*ma* + personal pronouns) constitutes the autochthonous Bedouin form, which continues to be used. This form can be reduced to *mū* (< *ma hu*) that represents the impersonal negative form. This negation is similar to that in use in Najdi Arabic, which has a *ma* + personal pronoun + *b-* construction, which can be reduced to *ma* + *hu/hi*.⁴³ In terms of syntactic status, *ma* is a head element, since it can host subject clitics, as it happens for Moroccan, Egyptian, and Kuwaiti dialects.⁴⁴ The negative elements also carry agreement, which is another feature of head elements.

The second kind of negation (*miš*, *muš*) is a non-discontinuous element and is used in the case of negative topicalization of one of the items of the sentence, as a result of the influence of the prestigious sedentary variety. This is also the case of other neo-Arabic dialects, such as the South Iraqi variety, whereby the negative morpheme *mākuš* (not idiosyncratic to that area) detected by Abu-Haidar⁴⁵ is «an indicator of a prestige influence of the well-established negative morpheme *mākuš* of the Baghdadi Arabic». ⁴⁶ Qasim Hasan explains that the presence of Baghdadi Arabic in South Iraqi dialect is due to the cultural prestige of the former. This may be the case of the sedentary negator *miš*, which is in use in this Bedouin variety.

As for the N‘ēm, by analyzing our corpus we can infer that the typical Bedouin nominal negators (i.e., *ma* + personal pronouns or the impersonal reduced form *mū*) have been utterly leveled out in favor of the morpheme *miš*, which is idiosyncratic to the sedentary dialect spoken in that area, as the data from Saḥām and Ḥakama demonstrates. The influence of the Ḥōrānī variety on the dialect spoken by the two Bedouin speakers justifies this leveling.

As for the verbal negation, the Sirḥān do not employ the compound negation, which is a discriminating factor distinguishing the Sirḥān from the N‘ēm we recorded. The latter have the compound and non-compound negative particles in variation and in

⁴² Bettini, *Contes féminins de la Haute Jézireh syrienne*, op. cit., 41.

⁴³ Ingham, Bruce. 1994. *Najdi Arabic: Central Arabian*. London: John Benjamins P.C.

⁴⁴ Aoun, Joseph, Benmamoun, Elabbas, & Choueiri, Lina. 2010. *The Syntax of Arabic*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁴⁵ Abu-Haidar, Farida. 2002. “Negation in Iraqi Arabic”, Werner, Arnold, & Hartmut Bobzin (eds.), *Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch, wir verstehen es! Festschrift für Otto Jastrow zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrassowitz. 1-13.

⁴⁶ Hassan, Qasim. 2015. “Concerning Some Negative Markers in South Iraqi Arabic”. Grigore, George, & Bitună, Gabriel (eds.), *Arabic Varieties: Far and Wide. Proceedings of the 11th International Conference of AIDA. Bucharest, 2015*. Bucharest: University of Bucharest. 301-308. P. 302.

common with the Ḥōrān, Salt, Palmyra, and Suḥnah. The Sirḥān are in this case more conservative than the Nēm, who appear once again to be influenced by the sedentary dialect of the area, since *a priori* the Šāwī dialects do not employ the compound negation.⁴⁷

As it has been hypothesized by D'Anna for Fezzānī Arabic, whereby «the speakers of the nomadic varieties, featuring stage I negation, acquired stage II out of contact with the more innovative sedentary varieties»,⁴⁸ Bedouin speakers of northern Jordan also are progressively employing the compound negation out of contact with the rural variety of the Ḥōrān, although its employment is not generalized (not even in the Ḥōrān). Thus we observe both types of negation (stage I and II of Jespersen's cycle) in variation.⁴⁹ Nevertheless, the development of the compound negation in the speech of this Šāwī dialect could also be associated to language contact with the near Palestinian dialects (which even influenced the Jerusalem variety of Domari).⁵⁰ Yet, according to Hérin and al-Wer (and as firstly pointed out by Cantineau),⁵¹ the spoken varieties of Jordan did not originate from Palestine (despite the common belief and the fact that Palestinian and Jordanian dialects belong to the same linguistic group – the southern Levantine) but from the Ḥōrān, where (as in Salt) the compound negation appears to be an older, autochthonous trait that has preserved its typical affective value.⁵² Thus, in our opinion, the hypothesis of language contact with the Ḥōrān rural varieties is more plausible, considering that the origins of the tribe are found in the Golan Heights, located in the westernmost part of the Syrian Ḥōrān.

Regarding the genitive, we observed that among the members of the tribe we recorded in the Sirḥān, the construct state is generally preferred to the analytical genitive by middle-aged and older speakers. The synthetic genitive, typical of the Bedouin varieties, is progressively being replaced by the analytic genitive, which is employed by young speakers who tend to use the typical Levantine marker *tabaṣ*. This particle does not always show gender and number agreement, as in the case of clauses n. 111 and

⁴⁷ Bettini, *Contes féminins de la Haute Jézireh syrienne*, op. cit., 39.

⁴⁸ D'Anna, Luca. 2018. "Synchronic and Diachronic Observations on Verbal Negation in the Arabic Dialects of the Fezzān", *Zeitschrift Für Arabische Linguistik* 68. 63-91. P.81.

⁴⁹ *Ibid.*, 81.

⁵⁰ An Indo-Aryan language. Lucas, Christopher. 2020. "Contact and the Expression of Negation", Lucas, Christopher, & Manfredi, Stefano (eds.), *Arabic and Contact-Induced Change*. Berlin: Language Science Press. 643-667.

⁵¹ Cantineau, Jean. 1946. *Les parlers arabes du Ḥōrān. Notions générales, grammaire*. Paris: Klincksieck.

⁵² Palva, Heikki. 1994. "Bedouin and Sedentary Elements in the Dialect of es-Salt. Diachronic Notes on the Socio-linguistic Development", Caubet, Dominique, & Vanhove, Martine (eds.), *Actes des premières journées internationales de dialectologie arabe de Paris*. Paris: Colloques Langues'O. 459-469.

112 (and this may be due to the ongoing process of grammaticalization as observed for the genitive markers in Omani Arabic).⁵³ However, in other cases, the genitive marker agrees in gender (as in clause n. 107).

As for the N̄ēm, we can affirm that the analytic genitive is widely used by both young and elderly speakers. *Tabaṣ* is the most widespread genitive particle, which is progressively supplanting the autochthonous Ḥōrānī form *giyy* (as highlighted by Héerin for the dialect spoken in Salt),⁵⁴ which only appears once. Different from what can be observed elsewhere (e.g., Salt dialect),⁵⁵ the use of *tabaṣ* is not limited to complex nominal phrases, but it is in variation with the construct state. As in other Šāwī dialects, *giyy* constitutes a case of vestigial variant syndrome as noticed by Torzullo for the dialect of the Banī ‘Abbād.⁵⁶

	Sirhān	N̄ēm	Ḥōrān
Existential clause	<i>fī</i>	<i>bī</i>	<i>fī</i>
Nominal negation	<i>ma</i> + personal pronoun; <i>miš</i> , <i>muš</i>	<i>miš</i>	<i>miš</i>
Verbal negation	<i>non-compound negation</i>	<i>compound and non-compound negation in variation</i>	<i>compound and non-compound negation in variation</i>
Genitive Case	synthetic genitive (more diffused) analytic genitive (young speakers)	analytic genitive (more diffused)	synthetic genitive (more diffused)

7 - Conclusion

In his work on the Bedouin varieties, Cantineau remarked that one of the most striking differences between the sedentary and the Bedouin eastern dialects was the existential marker *bū* (opposed to the sedentary *fī* and *bī*). We can affirm that, limited to our data, this divergence has been leveled out in favor of the sedentary existential

⁵³ Bettega, Simone. 2019. “Genitive Markers in Omani Arabic”, *Romano Arabica* 19. 223-237.

⁵⁴ Héerin, *Le parler arabe de Salt (Jordanie)*, op. cit., 77.

⁵⁵ *Ibid.*, 76.

⁵⁶ Torzullo, Antonella. 2018. *Le dialecte des Bani ‘Abbād. Analyse des traits phonologiques, morphologiques et syntaxiques discriminants*. M.A. Thesis. Paris: INALCO.

markers. We suppose that this is due to the ongoing process of dialect standardization toward a regional *koiné* based on the urban variety.⁵⁷

As for the negation and the genitive, the variety spoken by Sirhān still shows more retentions than that of the N̄ēm. The latter employ the negator *miš*, which is the same particle we noticed for the rural variety of the Hōrān, and never use the particle *mū* as noticed by Bettini for the Šāwī varieties of Syria.⁵⁸ For the Sirhān, we did not observe the use of the compound negation, which is instead widely employed by the N̄ēm and in the rural variety of northern Jordan. Moreover, in our recordings from al-‘Iṣṣa, the Bedouin traditional genitive markers have been almost completely replaced by the sedentary form *tabaʕ*, which is the most widespread in the sedentary Levantine area, alongside the use of the synthetic genitive structure. The use of *tabaʕ* constitutes an innovative trait. This contrasts with what Bettini found, since she affirmed that the sheep-breeder Bedouins of Syria employed the construct state rather than genitive particles, which were rare at the time of her fieldwork.⁵⁹ The Sirhān do not employ the analytic genitive structure, except for a few occurrences uttered by young speakers. The retentions shown by the Sirhān may be due to their relative isolation since, compared to the N̄ēm, they did not live in a completely (rital) settled environment (Saham).

Considering the small sample of people that have been recorded, we cannot assert that these claims are unconditionally true everywhere, but we can suppose, in line with what has been stated by Holes, that «new social forces are driving the engines of linguistic change»,⁶⁰ such as increasing urbanization. Bedouins have become settled sheepherders, farmers, landowners, who often live in urban agglomerations or in the cities, and the younger generations often work in the service sector. These social changes have affected their speech, which has changed if compared to that of the former generations, who used to live in isolation in desertic areas.

Additionally, according to the speakers themselves, education, which also implies exposure to Modern Standard Arabic, is the primary vehicle for access to outside contacts that may then have an influence on the speech. As stated by Al-Wer⁶¹, linguistic innovations are more easily accessed by people who have access to education and, thanks to their outside travels and interactions with students from different towns, have more outside contacts. Moreover, until the 2000s most teachers were not locals but came

⁵⁷ Younès, “Linguistic Retentions and Innovations amongst a Camel-Breeder tribe of Northern Jordan”, *op. cit.*, 272.

⁵⁸ Bettini, *Contes féminins de la Haute Jézireh syrienne*, *op. cit.*, 40.

⁵⁹ *Ibid.*, 42.

⁶⁰ Holes, Clive. 1995. “Community, Dialect and Urbanization in the Arabic-Speaking Middle-East”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 58(2). 270-287. P. 271.

⁶¹ Al-Wer, Enam. 1997. “Arabic between Reality and Ideology”, *International Journal of Applied Linguistics*. 7 (2). 251- 265.

from Egypt, Syria, and Palestine, thus influencing the speech. Indeed, Al-Wer observed a correlation between the amount of speech variation and the social characteristics of these environments. As stated by Gibson,⁶² increased education and mobility produce a general tendency for speakers of Bedouin-areas to adopt the sedentary system, as we have observed for the use of the genitive particle *tabaṣ* and the negator *miš*, which are typical sedentary traits of the Levantine area. Moreover, *koineization* processes in the Levantine area should not be overlooked in the analysis of language change in Jordan. Nevertheless, given the small amount of data, this is only a preliminary analysis. More data and thorough investigation is needed to draw more accurate and substantial conclusions.

⁶² Gibson, Maik. 2002. "Dialect leveling in Tunisian Arabic: Towards a New Spoken Standard", Rouchdy, Aleya (ed.), *Language contact and language conflict in Arabic. Variations on a sociolinguistic theme*. London: Routledge Curzon. 24-40.

RECENSIONI

Gennaro Avallone. *Liberare le migrazioni. Lo sguardo eretico di Abdelmalek Sayad*. Perugia: Ombre Corte, 2018. 115 pp. ISBN 978-88-6948-106-2. € 10,00.

Il sociologo algerino Abdelmalek Sayad ha offerto un contributo essenziale per comprendere in profondità il fenomeno migratorio contemporaneo. Pur essendosi dedicato in larga misura alla migrazione maghrebina in Francia, gli strumenti teorici da lui sviluppati hanno valenza generale e costituiscono oggi una cassetta degli attrezzi indispensabile per una teoria delle migrazioni.

Nato nella Piccola Cabilia nel 1933, Sayad si è trasferito in Francia nel 1963, dove ha lavorato prima all'École des Hautes Études en Sciences Sociales, poi come direttore di ricerca al CNRS. È tuttavia ricordato soprattutto per essere stato allievo e assistente del celebre sociologo Pierre Bourdieu, con il quale ha intrattenuto una virtuosa relazione intellettuale. Fra le sue opere principali è opportuno citare *L'immigration, ou les paradoxes de l'alterité* e *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*,¹ compendio delle sue riflessioni, pubblicato postumo nel 1999, a un anno dalla sua morte. A Gennaro Avallone, ricercatore in Sociologia dell'Ambiente e del Territorio presso l'Università degli Studi di Salerno, va il merito di aver contribuito a diffondere nel dibattito contemporaneo il pensiero di questo autore, la cui importanza forse non è stata ancora riconosciuta a sufficienza.

Liberare le migrazioni. Lo sguardo eretico di Abdelmalek Sayad, uscito nel 2018 per la casa editrice Ombre Corte, è il terzo testo di Avallone su questo tema: fa infatti seguito alla raccolta *Abdelmalek Sayad. Per una teoria postcoloniale delle migrazioni*, curata da lui e da Salvo Torre e pubblicata nel 2013, e ad *Abdelmalek Sayad: una lectura crítica. Migraciones, saberes y luchas (sociales y culturales)*,² curato con Enrique Santamaría e pubblicato nel 2018. *Liberare le migrazioni* si aggiunge, inoltre, a numerosi articoli e prefazioni sul tema migratorio e postcoloniale a cui l'autore ha dato vita negli ultimi dieci anni. In questo volume di poco più di cento pagine, Avallone ripercorre alcuni dei tratti principali del pensiero di Sayad e li utilizza per articolare il più recente approccio dell'“autonomia delle migrazioni”, le sue connotazioni metodologiche e la sua pertinenza nel dibattito contemporaneo.

Nel testo di Avallone occupa un posto centrale la categoria di “pensiero di Stato”,

¹ Sayad, Abdelmalek. 1992. *L'immigration, ou les paradoxes de l'alterité*. Louvain-la-Neuve: De Boeck Université; Sayad, Abdelmalek. 1999. *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

² Avallone, Gennaro, & Torre, Salvo (a cura di). 2013. *Abdelmalek Sayad. Per una teoria postcoloniale delle migrazioni*. Catania: Il Carrubo; Avallone, Gennaro, & Santamaria, Enrique (a cura di). 2018. *Abdelmalek Sayad: una lectura crítica. Migraciones, saberes y luchas (sociales y culturales)*. Madrid: Dado ediciones.

fondamentale per Sayad, che descrive l'interiorizzazione della frontiera nel modo comune di percepire la realtà. Tale schema mentale induce a separare le persone fra nazionali e non nazionali e, quindi, a operare una cesura netta fra l'esperienza di emigrazione e quella di immigrazione. Nella frontiera, infatti, si cristallizza la funzione diacritica dello Stato, cioè la facoltà di selezionare le persone che possono entrarvi, secondo un principio di «inclusione differenziale»³ che risponde agli interessi specifici del paese. È per questo che i modelli dominanti nello studio delle migrazioni si basano prettamente su criteri di stampo demografico ed economicistico.

Nel secondo capitolo, intitolato «Modelli di interpretazione delle migrazioni» (p. 34), Avallone si concentra sulla critica del modello idraulico, del modello *push&pull* e del modello della circolarità, i quali ridurrebbero l'analisi del fenomeno migratorio ai fattori strutturali di squilibrio demografico o economico tra aree del mondo. Questi modelli non considerano la molteplicità delle condizioni che orientano le traiettorie, la divisione internazionale del lavoro, le azioni autonome delle persone migranti per scavalcare le numerose frontiere materiali e simboliche esistenti e, soprattutto, la sostanziale continuità fra emigrazione e immigrazione. Essi sono perciò definiti «approcci Stato-etno-centrifici» (p. 40), focalizzati sugli interessi nazionali di utilità demografica ed economica. È tale quadro interpretativo a legittimare le narrazioni dominanti sul fenomeno migratorio contemporaneo, definendolo tanto una “risorsa” quanto una “invasione”.

Inoltre, da questa impostazione derivano altre costruzioni sociali: la “rottura biografica”, dovuta alla separazione fra emigrazione e immigrazione; i processi di “naturalizzazione” e “integrazione”, che richiedono alle persone migranti di correggersi costantemente, seguendo una «curva asintotica che possiamo tracciare all'infinito e che [tuttavia] non toccherà mai l'ascissa» (p. 53); e, di conseguenza, la “doppia pena” e la “doppia assenza” delle persone migranti, la cui esistenza non si realizza mai pienamente nel paese di arrivo né in quello di partenza, ma è segnata dall'eterno senso di provvisorietà dell'esperienza di immigrazione. La casa e il lavoro rappresentano allora delle forme di ancoraggio essenziali contro lo sradicamento.

Secondo Sayad, l'esperienza migratoria è invece un «fatto sociale totale»,⁴ che investe ogni dimensione della società e che bisogna inscrivere all'interno dei rapporti di forza globali. Avallone riprende questa riflessione proponendo, nei capitoli terzo e quarto, un approccio alternativo, detto «migrazioni-centrico» (p. 57), che mette in risalto l'autonomia del fenomeno migratorio rispetto alla mera analisi dei fattori strutturali. Si tratta di uno scarto essenzialmente metodologico, che ci permette di valorizzare

³ Mezzadra, Sandro. 2011. “Autonomia delle migrazioni. Lineamenti di un approccio teorico”, *Outis. Rivista di filosofia (post)euopea* 1. 27-49.

⁴ Sayad, *L'immigration, ou les paradoxes de l'altérité*, op. cit., 14.

le «pratiche eretiche» (p. 8) dei migranti, ossia la loro azione politica e autonoma di emancipazione, contro le «frontiere del sapere legittimo»,⁵ elaborato dal punto di vista della società dominante. Non si tratta di isolare i movimenti migratori dalle condizioni strutturali che li determinano, ma anzi di considerarli una «forza creativa»⁶ all'interno di queste. Avallone invita perciò a tenere conto tanto della «rete di rapporti di forza [...] che caratterizzano la società mondiale» quanto della «rete dei comportamenti e delle condizioni individuali, familiari e comunitarie che, nella loro combinazione, costituiscono la decisione, oltre che la possibilità concreta, di migrare o di non migrare» (p. 67).

L'approccio dell'«autonomia delle migrazioni» non è mai stato espressamente definito da Sayad, ma si è venuto a configurare successivamente alla sua scomparsa, anche grazie ai suoi insegnamenti.⁷ Infatti, la postura metodologica adottata da Sayad privilegia le traiettorie delle persone migranti attraverso l'inchiesta qualitativa, il dialogo e l'autoanalisi, poiché egli stesso si percepiva all'interno di quei rapporti di forza che determinano e orientano le migrazioni internazionali. Come mette bene in luce il testo di Avallone, le migrazioni internazionali risultano perciò a tutti gli effetti postcoloniali. Ciò è reso evidente dalla geografia delle traiettorie, che ricalcano la divisione internazionale del lavoro, le disuguaglianze e i rapporti di forza globali, ma anche dalla prospettiva eurocentrica che, relegando ai margini del discorso le persone migranti, riproduce uno sguardo coloniale. Il pensiero di Abdelmalek Sayad permette in questo modo di far affiorare i relitti del colonialismo e di promuovere la decolonizzazione dello sguardo. In questo senso, appare molto pertinente il parallelo con lo psichiatra e filosofo martiniano Frantz Fanon alla fine del secondo capitolo.⁸

Nel ripercorrere le tappe salienti del pensiero di Sayad, Avallone esprime l'obiettivo di delineare un approccio generale al fenomeno migratorio. Per questa ragione, è comprensibile che minore attenzione sia riservata all'Algeria e alle specificità della

⁵ Duri, Davide. 2009. “Abdelmalek Sayad. Un ‘passeur’ alle frontiere del sapere”, *Aut-aut* 341. 78-93.

⁶ Mezzadra, “Autonomia delle migrazioni”, *op. cit.*, 3.

⁷ Bojadzijev, Manuela, & Karakayali, Sehrat. 2007. “Autonomie der Migration. 10 Thesen zu einer Methode”, Transit Migration Forschungsgruppe (a cura di), *Turbulente Rander. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*. Bielefeld: Transcript. 203-209; De Genova, Nicholas. 2013. “We are of the connections”. Migration, Methodological Nationalism, and ‘Militant Research’”, *Postcolonial Studies* 16(3). 250-258; De Genova, Nicholas. 2017. *The Borders of Europe. Autonomy of Migration, Tactics of Bordering*. Durham: Duke University Press; Mezzadra, Sandro. 2004. *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*. Roma: DeriveApprodi; Mezzadra, Sandro, & Neilsen, Brett. 2013. *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Duke University Press: Durham; Papadopoulos, Dimitris, Stephenson, Niamh, & Tsianos, Vassilis. 2008. *Escape Routes. Control and Subversion in the 21st Century*. Londra-Ann Arbor: Pluto Press.

⁸ Fanon, Frantz. 2007. *I dannati della terra*. Torino: Einaudi. Fanon, Frantz. 2015. *Pelle nera, maschere bianche*. Pisa: ETS.

migrazione algerina e maghrebina in Francia, oggetto di osservazione privilegiato da Sayad. Ad esempio, il primo testo dell'autore algerino, scritto a quattro mani con Pierre Bourdieu e apparso nel 1963 con il titolo *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*,⁹ fornisce spunti preziosi per la comprensione degli effetti profondi della colonizzazione francese sul sistema agricolo algerino e quindi sull'intera economia locale. Il più tardo *Algeria. Nazionalismo senza nazione*¹⁰ contiene una critica coraggiosa e originale della lotta decoloniale, incapace, secondo Sayad, di oltrepassare il “pensiero di Stato” e l'ordine nazionale imposti dal colonialismo. Entrambi i contributi forniscono strumenti eccezionali di comprensione dell'Algeria contemporanea, dei suoi movimenti sociali e delle sue dinamiche migratorie e potrebbero perciò meritare l'attenzione di ulteriori ricerche.

Il testo di Avallone rielabora poi alcune categorie di Sayad per applicarle al contesto europeo contemporaneo e, in particolare, alle politiche migratorie. In questo modo, l'autore mette in luce come la crisi della governance europea legata alle migrazioni sia il frutto dell'insufficienza di alcune istituzioni politiche e sociali quali lo Stato-Nazione, la cittadinanza o il diritto d'asilo, che non sono in grado di rispondere alle sfide della società contemporanea. Le riflessioni di Sayad sulla “pena” dell'immigrato, sempre tenuto a giustificare la sua presenza là dove non dovrebbe trovarsi, sono inoltre utilizzate da Avallone per analizzare alcuni episodi del dibattito odierno. Alcuni pregiudizi sugli stranieri o alcuni titoli giornalistici ci dimostrano, ad esempio, come la condizione di indesiderabili possa soltanto aggravare la percezione degli episodi di violenza subita o effettuata da persone migranti.

Il testo di Gennaro Avallone non ha solo il merito di dare visibilità alle riflessioni di Abdelmalek Sayad, ma anche quello di farlo in modo chiaro e scorrevole. Dal suo stile trapelano la volontà di farsi comprendere e l'attenzione, non sempre scontata, nei confronti dei lettori e delle lettrici. Inoltre, senza pretendere di esporre il pensiero di Sayad in maniera esaustiva, nell'introduzione Avallone cita ampiamente anche altri contributi, gruppi di ricerca, reti, autori e autrici che hanno partecipato a questo dibattito e ci fornisce così una prospettiva completa sulla letteratura secondaria essenziale a questo approccio. Infine, l'ipotesi teorica dell’“autonomia delle migrazioni” costituisce uno strumento teorico adeguato per “liberare le migrazioni” e rilevare il compito di dare voce all'alternativa eretica che ci consegna Abdelmalek Sayad. Questo approccio è certamente una buona base per costruire, anche sul piano sociale, forme più operative di alleanza e di intervento politico che promuovano quel lavoro di decolonizzazione dello sguardo e dello spazio pubblico che un numero sempre crescente di persone nel mondo

⁹ Bourdieu, Pierre, & Sayad, Abdelmalek. 1964. *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: Editions de Minuit.

¹⁰ Sayad, Abdelmalek. 2003. *Algeria. Nazionalismo senza nazione*. Messina: Mesogea.

Liberare le migrazioni (Gennaro Avallone)

rivendica e mette in pratica.

Riccardo Vicinanza

Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”

r.vicinanza24@gmail.com

al-Šadīdī, Mūsà. *al-Mitliyya al-ğinsiyya fī ḡazū al-‘Irāq*. ‘Ammān: self-published, 2020. 95 pp. ISBN 978-9957-67-761-9. € 7,00.

The fourth book written by Mūsà al-Šadīdī, (b. 1992, Baghdad), *al-Mitliyya al-ğinsiyya fī ḡazū al-‘Irāq* (“Homosexuality in the Invasion of Iraq”), explores the relationship between homosexuality and the invasion of Iraq by the United States and its allies. The author of this book, an Iraqi queer activist writer living in Jordan, is the founder and director of Cinamji [*Sīnamġī*], an Arab queer cinematic initiative for queer-feminist criticism) and the Arabic language editor of the LGBTQIA magazine *MyKali*. al-Šadīdī deals with issues related to gender and sexuality in Arab contexts. In recent years, the author has published a book which addresses the sexuality of the Egyptian star Umm Kultūm,¹ as well as a book about the representations of non-normative sexualities in Arab cinema.² Similarly, al-Šadīdī has published numerous articles on Arabic platforms and online magazines addressing questions related to the representations of the body and sexualities in pop culture and cinema, as well as “pinkwashing” (i.e., the appropriation of LGBTQIA+ themes and motifs by states and corporations as a form of propaganda), among other topics.

In his latest book, al-Šadīdī addresses the United States’ instrumentalization of homosexuality as one of the pretexts for the war against Iraq, whereby the question of the liberation of Iraqi homosexuals was widespread in public debate. According to the author, this has led to the production of an identity that did not exist prior to the invasion. Thus, the claim of liberation of homosexuals has led to a series of terrible consequences in Iraq, the most important of which are the violence and persecution campaigns carried out against Iraqi homosexuals by local militias, as gay identity entered Iraq through the occupation. Not only was the word “gay” used by the US in its justification of war, but the American army also used systematic (homo)sexual abuse practices as a way of torturing Iraqi prisoners in the infamous Abu Ghraib prison. Moreover, the word “gay” was used in the context of the torture in Abu Ghraib as an insult towards the prisoners. According to al-Šadīdī, after these instances of torture, the English word “gay”, or its translation into Arabic, “*mitlī*”, came to be used in Iraq to define the identities of people who are attracted to the same sex (pp. 64-65). The word further appeared in the hate speech of local Iraqi militias, as well as in the discourse of NGOs operating in the West Asia and North Africa region.

It should be noted that al-Šadīdī approaches gayness as an identity, and not as a same-sex practice: within this category he elaborates on the non-normative sexual

¹ al-Šadīdī, Mūsà. 2019. *Ǧinsāniyyat Umm Kultūm*. ‘Ammān: Self-published.

² al-Šadīdī, Mūsà. 2018. *al-Ǧinsāniyya al-lāmi yāriyya fī al-sīnimā al-‘arabiyya*. ‘Ammān: Self-published.

practices present in Iraq before the US invasion as well. In his endeavor, al-Šadīdī uses a variety of resources and references: journalistic reports, scientific articles, books, and even references to Iraqi popular culture. Nonetheless, in his approach to the topic, the author builds mainly on Joseph Massad's *Desiring Arabs*³ and *Islam in Liberalism*⁴ and Jasbir Puar's *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*.⁵ In the same way as these authors, Shadeedi challenges the idea of the universality of sexual identities and the politics which come along with universalization, i.e., policies that need epistemic and political violence to be enacted.

The book is divided into eight chapters that deal with three central axes of al-Šadīdī's analysis. The first axis focuses on the US's instrumentalization of homosexuality in the context of the war on Iraq, either through the rhetoric of liberating Iraqi homosexuals, or as a torture practice used against Iraqis. The second deals with non-normative sexualities present in Iraq at the time of Saddam Hussein's rule. The third focuses on the outcomes of the occupation, emphasizing two manifestations: the persecution campaigns against homosexuals carried out by local militias and how Western diplomacy and NGOs tackle the figure of the Iraqi "gays".

al-Šadīdī argues that the US emphasis on the liberation of Iraqi gays is more useful to the executioners than to the victims. According to the author, the violence carried out against Iraqi gays by the local militias has occurred not because of their sexual practices, *per se*, but because they are seen as a product of the US invasion. Similarly, the production of the Iraqi gay identity is an American strategy used to maintain the occupation and continued intervention in Iraq. Furthermore, al-Šadīdī stresses the double standards of US discourse about "liberating the gays". For example, the US did not condemn its allies in the West Asia and North Africa region, for incidents such as the Queen Boat raids by Egyptian authorities in 2001.

Meanwhile, in Iraq, prior to the 2003 invasion, people involved in same-sex activities did not suffer systematic repression from the regime, even if they were subjected to the derision of popular opinion. For example, after the war on Kuwait (1990-91) and the subsequent international embargo, Saddam's regime began a new policy of morality and religiosity, under which Saddam himself gave a green light to tribal leaders to execute people with non-normative sexualities. However, tribal leaders did not see this as a priority and did not act to do so. Another example of discrimination that is given in the book is the vandalization of the statue of the prominent medieval Arab poet Abū Nuwwās (known for his bacchic and homoerotic poetry) in the context of anti-gay cam-

³ Massad, Joseph. 2007. *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press.

⁴ Massad, Joseph. 2015. *Islam in Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press.

⁵ Puar, Jasbir. 2007. *Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press.

paigns carried out by local Iraqi militias. It should be noted that the street named after Abū Nuwās was known before the invasion for its bars and nightclubs, which were frequented by crossdressers. As a conclusive remark, al-Šadīdī states that sexuality cannot be detached from politics and that the problem is not the sexual practices, *per se*, but the sensitivity bestowed upon it, which makes it an instrument for authorities to justify invasions, extermination campaigns, and political blackmail.

Despite solid argumentation, this book shows some weakness that may be resolved in a new edition. One problem is the referencing style, which is inconsistent at times and can be confusing, especially when it comes to journal articles. The book also lacks a detailed list of references. Another problem concerns terminology. Although the author is careful to clarify when needed whether he uses “gay” to refer to same-sex practices or identity, the use of these categories and concepts can be challenging for the reader to follow. The book would have been more enriching theoretically and conceptually if some reflection had been devoted to the ways in which these identities were defined and articulated prior to the occupation. Nonetheless, the book is a valuable piece of work among the Arabic speaking world’s contributions to the fields of Gender studies and Postcolonial theory.

Ismael Abder-rahman Gil
Università Ca’ Foscari di Venezia /
Philipps Marburg Universität
ism.abderrahmangil@unive.it

Sa‘d Allāh Wannūs. Martina Censi (cura e traduzione di). *Rituali di segni e metamorfosi. Tuqūs al-išārāt wa-l-taħawwulāt*. Venezia: Edizioni Ca’ Foscari, 2020. 309 pp. ISBN 97888-6969-476-9, ISBN (e-book): 978-88-6969-475-2. Open access.

Il volume in oggetto costituisce la prima traduzione italiana di *Tuqūs al-išārāt wa-l-taħawwulāt* (“Rituali di segni e metamorfosi”),¹ celebre testo teatrale del drammaturgo siriano Sa‘d Allāh Wannūs (Ḩusayn al-Bahr, 1941 - Damasco, 1997), la cui opera ha un’importanza ormai riconosciuta a livello mondiale. Nato in una famiglia contadina di origini modeste, trasferitosi al Cairo e poi a Parigi per ragioni di studio, Wannūs rientra in Siria dopo diversi anni trascorsi all'estero per dedicarsi definitivamente alla sua professione. Sforzi e successi vengono ripagati quando l'autore è insignito nel 1996 del prestigioso premio dell'International Theatre Institute dell'UNESCO. Il 21 marzo dello stesso anno, è inoltre invitato a tenere il discorso di apertura del World Theatre Day (p. 15), assurgendo alla fama globale. A solo qualche anno di distanza della sua morte, il suo *Rituali di segni e metamorfosi* diventa infatti il primo spettacolo teatrale in lingua araba a essere incluso nel repertorio della Comédie Française e va subito in scena al Théâtre du Gymnase di Marsiglia nel 2013, dando il via a una tournée nazionale. Da qui l’importanza del lavoro di Martina Censi, che interviene a riempire un vuoto importante nella traduzione teatrale del nostro Paese, oltre che nel mondo accademico.

Il testo delle Edizioni Ca’ Foscari si colloca nel solco di un’importante tradizione di studio e divulgazione dell’opera dell’autore nel contesto occidentale, inaugurato in Italia da Monica Ruocco.² Il nome della ricercatrice ricorre infatti nella fitta bibliografia critica raccolta da Censi a sostegno dell’introduzione al volume (pp. 11-45), dove la studiosa ci presenta il profilo biografico di Wannūs, le diverse influenze letterarie da lui integrate e le fasi della sua produzione, nonché la contestualizzazione e l’interpretazione dell’opera trattata, chiudendo infine con una nota sulla lingua e sulle scelte traduttive adottate. Seguono dunque la traduzione della pièce con il testo originale a fronte (pp. 49-299), un breve glossario dei termini arabi (p. 301) e l’elenco delle fonti bibliografiche utilizzate (pp. 303-308).

¹ Opera apparsa originariamente in Wannūs, Sa‘d Allāh. 1996. “Tuqūs al-išārāt wa-l-taħawwulāt”, Wannūs, Sa‘d Allāh, *al-A‘māl al-kāmila*. Dimašq: Dār al-Ahālī e soggetta poi a diverse edizioni singole e ristampe, di cui la più recente è Wannūs, Sa‘d Allāh. 2008. *Tuqūs al-išārāt wa-l-taħawwulāt*. Dimašq: al-Amāna al-‘āmma li-iħtifāliyyat Dimašq ‘āsimat al-ħaqqa al-‘arabiyya.

² Sono circa una decina gli studi realizzati dalla ricercatrice su Wannūs. Segnaliamo di seguito unicamente il primo e il più recente: Ruocco, Monica. 1987. “Il teatro e la storia nel *masrah al-tasyīs* di Sa‘d Allāh Wannūs”. *Oriente Moderno* 67. 187-197; Ruocco, Monica. 2020. “La vita, sempre!” Gli esordi del drammaturgo siriano Sa‘d Allāh Wannūs”. Avino, Maria et al. (a cura di), *Qamariyyāt. Oltre ogni frontiera tra letteratura e traduzione. Studi in onore di Isabella Camera d’Afflitto*. Roma: Istituto per l’Oriente C.A. Nallino. 427-439.

Il progetto è molto caro all'autrice, la quale racconta nei ringraziamenti come la sua bozza di traduzione sia rimasta in un cassetto dal 2012 al 2020, allorché lei stessa ha messo a frutto i tempi morti del lockdown imposto dall'emergenza Covid-19 per dare finalmente concretezza al volume. Inoltre, un'amicizia personale la lega alla moglie e alla figlia di Wannūs,³ che le hanno concesso i diritti per la traduzione, motivando ancor più l'accuracy e la precisione dimostrate da Censi nella realizzazione del suo lavoro. La sezione biografica, in particolare, risulta arricchita non soltanto da un approfondito studio delle fonti critiche e documentarie, ma anche da aneddoti inediti. Ad affascinare il lettore è soprattutto la descrizione della biblioteca del drammaturgo, sulla quale l'autrice ha voluto soffermarsi per l'analisi dei suoi riferimenti creativi, che vanno dai grandi nomi del teatro arabo, come Abū Ḥalil al-Qabbānī (1835-1902) e Tawfiq al-Ḥakīm (1898-1987), ad autori come Anton Čechov, Fëdor Dostoevskij, T.S. Eliot, Johann Wolfgang von Goethe, Luigi Pirandello, William Shakespeare, August Strindberg e Peter Weiss (p. 16). L'inclusione della testimonianza fornita da Sonja Mejcher-Atassi,⁴ docente dell'American University of Beirut che ha accolto i libri di Wannūs nel 2015 per salvarli dal caos che devastava la Siria, si rivela a tal proposito una scelta particolarmente efficace da parte di Censi, che si concentra in seguito sugli sviluppi e le evoluzioni della poetica dell'autore.

Partendo dalla teorizzazione classica in tre fasi formulata dai diversi studiosi e studiose di Wannūs nel corso degli anni, l'autrice illustra prima le caratteristiche del suo teatro degli esordi (1963-1967), inserendolo nella più ampia tendenza teatrale de *al-masrah al-dihni*, «il cosiddetto *théâtre des idées* o teatro intellettuale, diffuso nel mondo arabo soprattutto durante gli anni Cinquanta» (p. 17), per poi passare a una descrizione più esaustiva del periodo che Batoul Jalabi-Wellnitz definisce «sperimentale»⁵ del «teatro politico e di politicizzazione», e che va dalla fine degli anni Sessanta fino all'inizio degli anni Ottanta (pp. 18-20). La visione drammaturgica dell'autore è influenzata, in questa fase, dalla traumatizzante sconfitta della Guerra dei sei giorni contro Israele. Questa nuova concezione, il cui obiettivo principale è quello di riunire attori e pubblico in un unico spazio scenico e sensibilizzare il secondo sulle cause sociali d'attualità, viene formalizzata nei *Bayānāt li-masrah ‘arabī ḡadīd* (“Manifesti per un nuovo teatro arabo”), pubblicati nel 1970, all'interno della rivista *al-Ma‘rifā*. In seguito, Censi mostra come, nel contesto del fallimento delle grandi ideologie, dell'emergere degli autoritarismi arabi e della disintegrazione della grande sinistra mondiale che fa seguito al crollo

³ Censi riporta in apertura del suo studio una dedica indirizzata proprio a quest'ultima dal padre.

⁴ Mejcher-Atassi, Sonja. 2019. “Unpacking Sa‘dallāh Wannūs’ Private Library. On the (After) Lives of Books”, *Journal of Arabic Literature* 50. 1-28.

⁵ Alabi-Wellnitz. Batoul. 2006. *Spectateurs en dialogue. L'énonciation dans le théâtre de Sa‘dallah Wannous de 1976 à 1978*. Beyrouth: Presses de l'Ifpo. 13-25.

dell’URSS, l’autore maturi l’idea che il cambiamento non debba passare attraverso le masse, ma essere innescato dall’individuo. «L’impegno politico viene quindi rimodulato e l’accento viene posto sulla dimensione individuale che acquisisce però una valenza collettiva» (p. 21), laddove la ricerca della propria identità e l’autoaffermazione del sé finiscono per avere un impatto sulla società intera, nel suo insieme. L’autrice si sofferma infine sull’ultima opera di Wannūs, considerandola come il punto d’approdo della sua ricerca sul senso dell’esistenza tramite la scrittura, ‘An al-dākira wa-l-mawt (“Sulla memoria e la morte”).⁶ Nell’opera, «in cui convergono memorialistica, racconto, saggio storico e filosofico» (p. 23), Wannūs esplora il tema della malattia e della fine imminente, legata per lui alle numerose sconfitte belliche subite dal mondo arabo nel corso del XX secolo. Qui, Censi conclude con la propria lettura dell’opera completa del drammaturgo:

La produzione di Wannūs è inestricabilmente legata alle tappe della sua vita personale e lascia trasparire tutta la complessità e la profondità dello sguardo dell’autore sulla realtà. La sua scrittura, inizialmente votata all’espressione delle istanze collettive, si trasforma in una graduale messa a nudo della dimensione individuale, delle sue contraddizioni e fragilità, fino ad arrivare, nella sua ultima opera, all’espressione del dramma individuale per eccellenza: quello dell’autore stesso (p. 23).

La tematica della messa a nudo risulta cruciale soprattutto in *Rituali*, che appartiene alla terza fase della produzione di Wannūs, come ricorda Censi, la quale insiste molto sulla tesi alla base dell’opera: la potenza dei desideri e la loro capacità di trasformare gli individui e la loro società di appartenenza.

Ricordiamo di seguito, brevemente, la sinossi dello spettacolo. Dopo il pubblico arresto del leader degli *ašrāf* per dissolutezza, il mufti vuole escogitare uno stratagemma per farlo uscire di prigione e assicurarsi così la sua sottomissione. Per questo, ha bisogno della partecipazione della moglie di lui, Mu’mina; la “pia credente”. Quest’ultima accetta, a condizione di essere ripudiata e diventare una cortigiana per liberarsi dai pesi del suo rango e soddisfare i suoi desideri. Con dignità, assume l’abito della prostituta ritrovata col marito, facendolo scagionare con un semplice, riabilitante, scambio di persona. Da quel momento in poi diventa nota come Almāsa, il “diamante” di Damasco, scatenando un effetto domino che rischia di portare la città all’insurrezione e che si interrompe solo con la sua morte per mano del fratello minore, che riesce finalmente a dimostrare di essere un “uomo” alla propria famiglia.

⁶ Wannūs, Sa‘d Allāh. 1996. ‘An al-dākira wa-l-mawt. Dimašq: Dār al-Ahālī. Traduzione italiana: Wannūs, Sa‘d Allāh. 2004. Tr. it. Monica Ruocco. *L’ultimo ricordo. Memorie siriane*. Roma: Jouvence. 7-98.

⁷ Personalità eminenti che vantavano una discendenza dal Profeta; i cosiddetti “notabili”.

Il volume, così come organizzato dalla curatrice, si presenta come un'opera tanto didattica quanto divulgativa. Essa si presta infatti alla tripla fruizione di esperti ed esperte del settore, studenti e studentesse, nonché di un pubblico più eterogeneo di curiosi o appassionati di teatro. Censi si sforza di avvicinare il più possibile il lettore al testo, rinunciando alla traduzione accademica di servizio, riportata unicamente in nota a piè di pagina e sostituita, nel corpo della pièce, dall'uso di espressioni idiomatiche più familiari. Il testo risulta così redatto in una lingua agile, per nulla artificiale, e che anzi rende ben conto dei vari cambiamenti di registro del testo originale, dove si alternano l'arabo classico del Corano e dei circoli sufi, le diverse parlate siriane e damascene del XIX secolo in cui è ambientata l'opera (turpiloquio colorito compreso) e qualche traccia di turco-ottomano.

Rituali ci trasporta infatti nella Siria dominata dalla Sublime Porta, raccontandoci la storia della metamorfosi di Mu'mina e degli altri personaggi che le gravitano attorno, fra intrighi di potere e dominazione patriarcale. L'influenza della dominazione maschile sulla vita delle donne e le sue rappresentazioni sceniche, dove emergono ugualmente il tema della mascolinità eteronormata e della virilità tossica, sono analizzate nel dettaglio da Censi nella sua introduzione, in cui la studiosa si sofferma sul ruolo centrale svolto dal corpo nella pièce, come luogo «fisico e simbolico» (p. 39) di cambiamento. Questo interesse per le questioni di genere non sorprende se guardiamo al percorso accademico dell'autrice, la quale ha dedicato un'intera monografia a questa tematica di ricerca nell'ambito della produzione romanzesca siriana al femminile, analizzata al prisma degli studi di genere.⁸

In conclusione, possiamo affermare che Martina Censi si rivela estremamente all'altezza del proprio obiettivo, riuscendo a dare vita autentica in lingua italiana al testo tradotto, attraverso una fedele riproduzione delle sfumature dell'originale arabo e, talvolta, persino delle rime delle canzoni che accompagnano il passaggio da una scena all'altra, spiegando puntualmente al lettore i doppi sensi del linguaggio e i significati nascosti nei nomi dei personaggi. La ricercatrice riconosce, inoltre, i diversi richiami meta-testuali presenti, segnalando, laddove necessario, i versi delle poesie altrui citate dal drammaturgo e le sure coraniche recitate dal notabile depravato trasformatosi in santo. La presentazione e l'analisi della pièce appaiono inoltre precise e adeguate alla collana in cui il volume si inserisce assieme a opere dalla struttura simile, corredate di traduzione e studio critico, quali *Adib. Storia di un letterato*⁹ e *al-Farāfir. Commedia in due atti*.¹⁰

⁸ Censi, Martina. 2016. *Les Corps dans le roman des écrivaines syriennes contemporaines*. Leiden: Brill.

⁹ Husayn, Taha. 2017. Tr. it. Maria Elena Paniconi. *Adib. Storia di un letterato*. Venezia, Edizioni Ca' Foscari.

¹⁰ Idrīs, Yūsuf. 2018. Tr. it. Alba Rosa Suriano. *al-Farāfir. Commedia in due atti*. Venezia, Edizioni

Rituali di segni e metamorfosi (Sa‘d Allāh Wannūs / Martina Censi)

Per approfondimenti ulteriori sul teatro di Wannūs, segnaliamo la recentissima pubblicazione in lingua inglese *The Theatre of Sa'dallah Wannous*, volume al quale Margaret Litvin ha contribuito con un capitolo dedicato alla traduzione interculturale di *Rituali*,¹¹ che interviene a integrare le considerazioni di natura traduttiva di Censi con un approccio radicato nell’insieme degli studi culturali.

Annamaria Bianco

Aix-Marseille Université (IREMAM) /
Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”
annamaria.bianco@univ-amu.fr

Ca’ Foscari.

¹¹ Litvin, Margaret. 2021. “Rituals Transformed. Wannous, Intercultural Translation, and the Widening Gyre”, Mejcher-Atassi, Sonja, & Myers, Robert (a cura di), *The Theatre of Sa'dallah Wannous*. Cambridge: Cambdrigde University Press. 121-141.

Maydan è la prima rivista italiana di studi sui mondi arabi, semitici e islamici diretta da dottorande/i e laureate/i, il cui scopo principale è quello di incoraggiare la produzione di primi articoli di ricerca da parte di giovani studiose/i. Questa piattaforma si pone come un percorso di formazione continua che coinvolge sia le autrici e gli autori sia il Comitato editoriale della rivista, spronandole/li alla riflessione sulla ricerca e allo sviluppo delle abilità necessarie per la produzione, redazione e divulgazione di articoli scientifici. In tal modo, *Maydan* intende sostenere l'ingresso dei giovani studiose/i nel mondo della ricerca e favorirne i contatti e il dialogo. *Maydan* ruota attorno a un'ampia visione dei mondi arabi, semitici e islamici, che comprende le aree geografiche del Medio Oriente e del Nord Africa, le regioni del Sahel, del Caucaso, dell'Asia centrale e del Sud-est asiatico. La rivista prende come punto di partenza i mondi arabi per poi allargare la propria visione ai mondi semitici e a tutte quelle aree storicamente permeate dalla cultura islamica. *Maydan* dà spazio anche a contributi riguardanti le connessioni di queste aree geografiche con Europa, Nord America e resto del mondo. Gli ambiti di interesse di *Maydan* includono l'antropologia, l'archeologia, l'arte, il diritto, l'economia, la filosofia, la letteratura, la linguistica, la religione, le scienze politiche, la sociologia e la storia. La rivista ha cadenza annuale. Gli articoli inviati sono sottoposti a un processo di doppia revisione tra pari che prevede, quando necessario, l'ausilio di un comitato scientifico internazionale, costituito da docenti delle varie discipline.

