

SeSaMO

Prima Parte



LL LEGGERE
LEGGERE

**PAOLO BRANCA
MARCO DEMICHELIS**

Memorie con-divise

Popoli, Stati e Nazioni nel Mediterraneo e in Medio Oriente

In copertina: Ali Hassoun
Arab Spring, olio su tela cm 150x150 2010.

Indice

Prima parte

Premessa

Introduzione

1. IL PARADIGMA 'BARBARICO'
Paolo Branca e Girolamo Pugliesi

Islam Politico

1. ISLAM ED ISLAMISMO, rivolte e nazionalismo: analisi di un rapporto fra passato, presente e futuro
Marco di Donato

2. AL-QAEDA E IL FALLIMENTO DELL'IDEA DI CALIFFATO ISLAMICO UNIVERSALE
Ludovico Carlino

3. LA PRIMAVERA EGIZIANA COME FONTE DI RINNOVAMENTO ISTITUZIONALE: ANALISI CRITICA DELLA NUOVA DICHIARAZIONE COSTITUZIONALE
Pietro Longo

Spazi e tempi della memoria

1. SPEECHES OF SPACES. TEMPI E LUOGHI DELLA CELEBRAZIONE DEL CAMPO POLITICO HASHEMITA
Paolo Maggiolini

2. BETWEEN THE "UNKNOWN SOLDIER" AND THE CEMETERY: COMMEMORATING THE FALLEN SOLDIERS IN IRAQ 1958-2010,
Ronen Zeidel

3. MEMORIE COMUNI: *JAMJAN25*, MEMORIA DIGITALE E POTERE NELL'EGITTO POST-RIVOLUZIONARIO

LIBIA, IL NOSTRO RISORGIMENTO NELLE SUE IDEE E PRATICHE COLONIALI

Marco Mozzati

6. LA COOPERAZIONE INDISPENSABILE, ITALIA E LIBIA E IL PARADIGMA DELLA MANCATA DECOLONIZZAZIONE

Paolo Soave

7. L'ORIENTALISMO ITALIANO TRA COLONIALISMO E CULTURA, TRA ANTI-FASCISMO E ASSERVIMENTO AL REGIME

Marco Demichelis

8. LA BATTAGLIA DI ZANZUR DELL'8 GIUGNO 1912 NELL'INEDITA TESTIMONIANZA DEL TENENTE DOMENICO ORSINI

Massimiliano Cricco

9. LO SPECCHIO DI GALADRIEL. LA GUERRA DI LIBIA E L'AMBIGUA COSTRUZIONE DELL'IDENTITÀ ITALIANA

Gianluca Pastori

Paolo Urbano

4. SPAZI ICONICI DELLA MEMORIA CON-DIVISA AL CAIRO, TRA LA CITTÀ DEI MORTI E PIAZZA TAHIR

Anna Tozzi di Marco

5. VIVERE IN UN LUOGO DELLA MEMORIA A DAMASCO,

Domenico Copertino

6. LEALTÀ ALLA NAZIONE, LEALTÀ AL SOVRANO: celebrazioni delle feste nazionali nei paesi del Golfo Persico

Francesco Mazzucotelli

7. HIJRAH E HAWTAH: spazi inviolabili e costruzione dell'identità

Sayyid in Yemen

Luca Nevole

Italia – Libia, tra colonialismo e decolonizzazione

1. MEMORIE DALLA LIBIA COLONIALE TRA RIVENDICAZIONI IDENTITARIE E ATTIVISMO POLITICO

Chiara Loschi

2. UNA STORIA NAZIONALE? LA STORIOGRAFIA LIBICA SUL COLONIALISMO ITALIANO

Jacob Kraus

3. LA CARTA GEOGRAFICA E LE DINAMICHE IDENTITARIE: il caso della cartografia coloniale libica

Andrea Masturzo

4. AMERICANI E ITALIANI ALLA CONQUISTA DI TRIPOLI 1801-1911

Giuseppe Restifo

5. COME CELEBRARE OGGI, A CENTO ANNI DALLA GUERRA DI

VIVERE IN UN LUOGO DELLA MEMORIA A DAMASCO

Domenico Copertino

Domenico Copertino

È assegnista di ricerca in Antropologia culturale presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca, dove insegna Culture e società del Medio Oriente. Ha svolto ricerche etnografiche in Siria, dove ha approfondito le tematiche della patrimonializzazione dei beni culturali e dei cambiamenti urbano-rurali collegati al colonialismo e alla modernizzazione. Attualmente svolge ricerche in Tunisia, dove partecipa ad un progetto internazionale sui processi costituzionali in Nord Africa. Tra le sue recenti pubblicazioni: Cantieri dell'immaginazione. Vita sociale e forme dello spazio in Medio Oriente, Roma: Cisu 2010; "Al-Medina al-Qadima" of Damascus: preservation of the cultural heritage, representations of the past, and the production of a valuable space", in Maffi, I. Daher, R. (eds.), The Politics & Practices of Cultural Heritage in the Middle East: Positioning the Material Past in Contemporary Societies, London: IB Tauris, 2010.

Abstract

In questo saggio analizzo le pratiche della valorizzazione del patrimonio architettonico di Damasco come atti culturali significativi, attraverso i quali gli attori coinvolti costituiscono un'arena di confronto e discussione sulla produzione di un "luogo della memoria" (Nora 2006, Halbwachs 1996, Boyer 1994, Paolucci 2007) chiamato "Città antica". Come cerco di dimostrare, questo processo non è privo di contestazioni: l'analisi etnografica dimostra che dall'interazione dei gruppi attivi nell'arena della valorizzazione del patrimonio emergono rappresentazioni e pratiche dello spazio, influenzate da idee locali e globali, che danno luogo a forme di memoria diverse e sfaccettate, spesso in contrasto le une con le altre. (Patrimonializzazione, luoghi della memoria, etnografia)

In this paper I discuss the practices of Damascus architectural heritage development as culturally meaningful acts, through which actors involved constitute an arena of confrontation and argument about the production of a "place of memory" (Nora 2006, Halbwachs 1996, Boyer 1994, Paolucci 2007) called "the old city". As I try to show, such process is not an even and uncontested one: the ethnographic analysis of heritage politics arouses several questions about the status of the subjects who act in this complex arena, in which global and local ideas, representations,

and practices merge and produce different and multi-faceted forms of memory, in contrast to each other. (Heritage politics, places of memory, ethnography)

In queste pagine analizzo le tecniche di "produzione della località" (Lefebvre 1978) adottate dagli attori impegnati nella costruzione di un "luogo della memoria"²¹⁸ chiamato "Città Antica" di Damasco. Questo processo non è privo di fratture e contestazioni: la Città Antica è un luogo di memorie diverse e sfaccettate, spesso in contrasto le une con le altre.

Già sede dell'immaginario orientalista collegato all'immobilità islamica e all'artratezza orientale, reificato nell'oggetto spaziale chiamato "città islamica" (Eickelman 1974, Abu-Lughod 1987), durante il mandato francese la capitale siriana divenne sede degli esperimenti dei disegnatori urbani coloniali, finalizzati a incorporare la modernità nello spazio (Rabinow 1989); la cosiddetta *medina*, stigmatizzata dalle élite locali come luogo di marginalità e sovrappopolamento, accolse immigrati dalle zone rurali e da aree instabili oltre i confini siriani. Riconosciuta come sito da salvaguardare, la Città Antica fu inserita nella Lista dei patrimoni dell'umanità dell'Unesco e divenne oggetto degli interessi convergenti di investitori privati, istituzioni per la salvaguardia e nuovi residenti.

La patrimonializzazione delle antichità è un'arena complessa, prodotta dall'interazione di gruppi, le cui rappresentazioni e pratiche dello spazio, influenzate da idee locali e globali, danno luogo a forme di memoria diverse tra di loro. Su un lato di quest'arena si trovano i "nuovi arrivati" (*yilli bidakhalu*): nuovi abitanti, artisti che svolgono le proprie attività nella Città Antica, proprietari dei nuovi locali "tradizionali", "i Damasceni che ritornano" (*Shamin yilli birjau*) – cioè i discendenti delle famiglie benestanti che in passato avevano "abbandonato" la Città Antica –, gli intellettuali dell'Unesco attivi in Siria, gli architetti conservatori e i direttori delle istituzioni siriane per la tutela del patrimonio; le forme della memoria di questi gruppi sono influenzate dal discorso sul patrimonio dell'Unesco. Sull'altro versante dell'arena troviamo i "vecchi abitanti"

²¹⁸ Per il concetto di "luogo della memoria" faccio riferimento al lavoro di P. Nora sui *lieux de mémoire* (2006); cfr. naturalmente le riflessioni sul contraro dei luoghi della memoria, cioè i "non luoghi" di M. Augé (1995). Cfr. anche M.C. Boyer (1994) sui modi diversi in cui il passato si incorpora nello spazio di quella che l'autrice definisce la città della memoria collettiva; interessanti idee sul "passato divenuto spazio" sono espresse da W. Benjamin's in *Paris, Capital of the Nineteenth Century* (1995).

della Città Antica, criticati dai primi per il degrado del patrimonio architettonico, ma che cionondimeno producono e incorporano nello spazio le proprie rappresentazioni e forme di memoria. Tra questi due poli troviamo altri attori - artigiani, vecchi abitanti influenzati dal discorso sul patrimonio, piccoli imprenditori del settore turistico - le cui pratiche e idee confondono i confini socio-culturali tra le categorie e fanno emergere la complessità della produzione di questo luogo della memoria.

Mentre gli intellettuali dell'Unesco e delle istituzioni locali propongono un'immagine della Città Antica come un luogo carico di una storia plurimillenaria, un luogo della memoria collegato in primo luogo ai poteri politici che nel corso dei secoli hanno dominato la Siria, in queste pagine propongo uno sguardo etnografico sulle pratiche e strategie messe in atto dalla gente che vive nella Città Antica - e che per questo fa parte del patrimonio -, allo scopo di sviluppare le proprie forme di memoria e incorporare la propria memoria nello spazio.

Secondo Maurice Halbwachs, ciò che rende lo spazio una realtà sociale è l'attività che avviene nello spazio e la memoria collettiva di tale attività; la memoria collettiva delle attività di tutti i campi dell'esperienza umana (economia, religione, diritto, tempo libero, eccetera), supportata dalla memoria degli spazi in cui esse hanno luogo, indica agli attori sociali i comportamenti appropriati in questi campi. Lo spazio, secondo Halbwachs, dà forma e contenuto alla memoria collettiva.

L'impostazione di Halbwachs lascia irrisolta la questione della produzione materiale dello spazio come attività sociale. In questo articolo analizzo le attività materiali di lavoratori e intellettuali impegnati nella costruzione di un sito della memoria; seguendo le suggestioni di Lefebvre (1978), sottolineo che le attività che conferiscono agli oggetti spaziali (come le case ed altri oggetti di memoria) il loro significato sociale e culturale non sono solo le pratiche spaziali (abitare, frequentare, gestire le attività culturali, eccetera) che vi hanno luogo dopo che lo spazio è stato edificato; come suggerisce Lefebvre, a complemento del pensiero di Halbwachs, la stessa edificazione è un'attività sociale, che bisogna analizzare cercando di approfondire l'osservazione di Sassen (2002), secondo cui i cambiamenti fisici e socio-culturali nelle città globali non sarebbero possibili senza il consumo di energie fisiche e mentali dei lavoratori della *gentrification*.

Gabriella Paolucci (2007) ha fatto notare come i luoghi della memoria - monumenti, musei, edifici commemorativi -, attraverso i quali i gruppi sociali impongono la propria visione del passato e della memoria, che collega il passato al presente nella continuità dei valori condivisi,

siano sempre rimossi dal fluire sociale delle città: "Sebbene altamente 'spazializzata', la percezione del passato suggerita da questi luoghi paradossalmente è separata dall'esperienza dei luoghi" (2007, 13).

Quando un'intera città o interi quartieri diventano luoghi della memoria e si trovano persone che vivono nel patrimonio, diventa difficile separare la memoria dall'esperienza, come nel caso che analizzo in queste pagine. Dedico un paragrafo ad ognuno dei gruppi di persone che vivono in questo luogo della memoria, approfondendo le loro pratiche di patrimonializzazione, le loro concezioni del legame tra memoria e spazio, i loro interessi e capitali specifici, le relazioni reciproche.

Attivisti per la salvaguardia del patrimonio

Nel 1953 il ministro siriano dell'istruzione sollevò la questione della salvaguardia, del restauro e dello sviluppo dei siti storici. Il ministro chiese all'Unesco di inviare una missione che stabilisse lo stato della conservazione dei monumenti antichi di Damasco e di altre località e le possibilità di sviluppo di questi monumenti. Due docenti universitari europei condussero quest'indagine, insieme al direttore generale delle Antichità siriane; i risultati furono pubblicati nel 1954 in un rapporto in cui si sottolineava il valore storico degli antichi monumenti di Damasco, indicati come "la cristallizzazione della storia" (Collart, Abdul-Hak, Dillon, 1954, p.18).

Questi intellettuali stabilirono le linee generali di quello che divenne il discorso ufficiale dell'Unesco e delle istituzioni siriane sul patrimonio culturale; il patrimonio damasceno era rappresentato come l'oggettivazione della storia siriana, concepita come una teleologia che iniziava dai fondatori aramei, attraversava le civiltà selettive, romana, bizantina, omayyade, selgiuchide, ayyubide, mameluca e ottomana e raggiungeva l'apice nel moderno stato siriano.

Sin dall'inclusione degli antichi quartieri di Damasco nella Lista Unesco dei patrimoni dell'umanità, nel 1979 (Chastel, Million, Taralon, 1979), le istituzioni preposte alla salvaguardia del patrimonio sottolinearono la caratteristica di Damasco di essere tra le più antiche città ininterrottamente abitate nel mondo. Diversi monumenti e luoghi testimoniano questa lunga storia - la *via recta* romana, le mura di Nur ed-Din, la cittadella, la moschea omayyade, edificata intorno alla cappella di San Giovanni Battista ed altri -, le cui tracce si trovano anche in toponimi quali "quartiere ebraico" o "quartiere cristiano", aree che, sebbene non abitate esclusivamente da ebrei e cristiani, ricordano lo stato giuridico e la

collocazione urbana delle minoranze religiose (*dhimmi*) negli imperi islamici.

Questa teleologia culmina nello stato siriano in quanto soggetto che ha ereditato questi beni culturali e per la prima volta, riconoscendone l'importanza, ha sottolineato la necessità della loro salvaguardia. In questo modo, lo stato siriano si dimostrava adatto ad essere accolto al consesso delle nazioni moderne e civilizzate, come sottolinearono gli inviati dell'Unesco:

«Il governo siriano, consapevole delle proprie responsabilità culturali, mostra un interesse illuminato per il passato del paese, stanziando le notevoli somme annuali necessarie per la manutenzione e la valorizzazione dei suoi monumenti (...) ed accogliendo generosamente le spedizioni di studiosi stranieri» (Collart, Abdul-Hak, Dillon, 1954, p. 7).

Mentre negli anni cinquanta la salvaguardia del carattere storico della città poteva comportare "la demolizione di un quartiere antico (che potrebbe portare alla luce edifici, frammenti e opere d'arte che arricchiscono il patrimonio archeologico della nazione)" (Chastel, Million, Taralon, 1979, 18), nel corso del tempo l'intera Città Antica divenne oggetto dell'interesse dell'Unesco e delle istituzioni siriane: i rapporti Unesco dalla fine degli anni settanta agli anni novanta si occupano con crescente interesse della salvaguardia dei vicinati in cui i monumenti sono collocati; i rapporti successivi hanno proposto di allargare le aree di interesse storico (Pini *et al.*, 2008) fino a comprendere altri quartieri ed hanno esortato il governo a riconoscere "la necessità di migliorare le infrastrutture e gli edifici per la qualità di vita della comunità locale" (Unesco 2009, 151). In questo modo è stata riconosciuta la necessità di salvaguardare, oltre agli edifici, gli stili di vita della comunità che vive nel patrimonio e che di conseguenza diventa essa stessa parte del patrimonio. Nelle prossime pagine mostrerò quale sia la comunità alla quale si riferisce il comitato consultivo dell'Unesco.

Salvaguardare l'intera Città Antica - non solo i monumenti principali - in quanto sito della storia siriana comporta la necessità di individuare gli oggetti nei quali questa serie teleologica di civilizzazioni, culminante nella Repubblica Araba Siriana, è incorporata e visibile. Questi oggetti sono le cosiddette "case arabe" (*boutouq 'arabeen*). Le case arabe diventano la reificazione del passato in seguito a un processo di restauro, costruzione e produzione (Copertino 2010) - un settore economico in forte espansione negli anni duemila (Copertino 2010a,

Wilson 2004 Salamandra 2004) -, la cui organizzazione richiede il lavoro intellettuale di architetti, storici dell'arte e artisti, il lavoro artigianale di falegnami, idraulici, elettricisti, restauratori, il lavoro manuale di capomastri e muratori, oltre all'investimento di capitali da parte dei proprietari. La supervisione di questo processo spetta ai direttori, architetti e storici dell'arte impiegati alla Direzione della Città Antica (*Mudiriya al-Medina al-Qadima*), che i Damasceni definiscono più comunemente Maktab 'Anbar, dal nome del palazzo ottomano che la ospita (Fig. 1).

Vivere nel patrimonio. I "nuovi arrivati" e la ricerca di autenticità ('asala)

Secondo il discorso della salvaguardia del patrimonio, vivere nella Città Antica di Damasco comporta prendere coscienza di far parte della storia della città e di essere depositari della memoria delle civiltà che l'hanno plasmata: sviluppare questa consapevolezza consente di entrare a far parte del patrimonio. Abitare nella Città Antica, quindi, non è condizione sufficiente per entrare a far parte del patrimonio di Damasco: perché questo avvenga, bisogna condividere il discorso della salvaguardia. Questo comporta salvaguardare e valorizzare la propria parte di patrimonio, la casa araba "autentica", che è il luogo in cui la storia diviene memoria vissuta.

Di conseguenza, le istituzioni preposte alla valorizzazione del patrimonio scelgono come propri referenti coloro che possono permettersi un restauro appropriato, cioè i "nuovi arrivati" (*yilly bidakhhalti*), secondo la definizione degli intellettuali di Maktab 'Anbar. I "nuovi arrivati" - siano essi nuovi abitanti, proprietari di locali pubblici o artisti - costituiscono la comunità di estrazione medio-borghese che, secondo l'Unesco e le istituzioni siriane, è autorizzata a vivere nel patrimonio; come le case arabe in cui questa comunità abita, essa stessa ha diritto ad essere salvaguardata; di questa comunità non fanno parte i gruppi che, pur risiedendo nella Città Antica, non condividono il discorso della patrimonializzazione.

Il luogo della memoria dei nuovi arrivati, oltre a un luogo reale, è uno spazio immaginario costruito attraverso letture orientalistiche, conoscenze storiche, visione di film e serie televisive ambientate nel passato. Una rappresentazione della Città Antica, molto diffusa tra i nuovi arrivati e conosciuta attraverso documenti accademici, atti amministrativi e pubblicazioni turistiche, la vede suddivisa in quattro aree: il quartiere cristiano, il quartiere ebraico, il quartiere degli sciiti e la grande area dei sunniti. Si tratta di una rappresentazione che ripropone l'immagine della

"città islamica" - divisa a seconda della religione e lo stato giuridico dei residenti, ciò che Janet Abu-Lughod (1987) definisce un'"illusione ottica" - e di una trasposizione a livello urbano del noto stereotipo orientalista ed etnografico del Medio Oriente come un mosaico di culture (Eickelman 2002, Fabietti 2002).

Per i nuovi arrivati - soprattutto per quelli che si trasferiscono nella Città Antica per abitarvi, i "nuovi abitanti" -, la "casa araba" è la sede della storia, delle tradizioni edilizie e degli autentici stili di vita damasceni. Ma l'autenticità non si trova facilmente: ciò che i nuovi arrivati trovano nel mercato edilizio è un'ampia offerta di edifici in degrado e di case riadattate e rinnovate dai precedenti proprietari, in modo non conforme alle regole e procedure della salvaguardia. Di conseguenza, dopo aver acquistato i propri immobili, i nuovi proprietari devono rivolgersi ad architetti specializzati nel restauro, incaricati di riportare la casa alla propria autenticità, andando alla ricerca di elementi autentici, che vanno riportati alla luce (ad esempio rimuovendo le superfici posticce) o ricostruiti. Muri, soffitti, volte, fontane, antiche pitture murarie ed altri elementi architettonici sono gli oggetti che incorporano la memoria dei nuovi arrivati (fig. 2).

Il prodotto finale del lavoro di restauro, la casa araba, è riconosciuta come autentico bene culturale, parte del patrimonio architettonico damasceno, a patto che i suoi elementi, materiali, tecniche e strumenti di restauro siano conformi al quadro legale ed al parere delle istituzioni della salvaguardia. Una casa araba restaurata in modo appropriato, usando materiali tradizionali e resa autentica dall'esperienza degli architetti restauratori e dagli artigiani esperti, è ciò che autorizza i nuovi arrivati come legittimi abitanti della Città Antica.

Ciò che di solito gli attivisti della salvaguardia non dicono è che gli esperti del restauro (architetti, artigiani, capomastri, muratori) sono pochi ed esosi, così come sono costosi i materiali "tradizionali" e le tasse per i restauri, ciò che disincentiva la maggior parte degli abitanti dal restaurare le proprie case conformemente al quadro normativo.

Tra i nuovi arrivati ci sono gli imprenditori (*mustathmareen*, sing. *mustathmar*), che acquistano a basso prezzo gli edifici degradati, il cui valore reale è basso; al contrario, il valore potenziale di queste case è molto alto, perché esse si trovano in un'area protetta in quanto patrimonio mondiale. Attraverso un lavoro di restauro adeguato, gli investitori colmano questa differenza di valore²³⁹ e realizzano il valore di scambio

²³⁹ Clark 1988, 1992, Hamnett 1991, 1992, Sassen 1990, 1996, 2001, 2002, Schaffer & Smith 1986, Smith 1982, 1987, 1992, Zukin 1987.

delle case arabe, trasformandole in alberghi, ristoranti, caffè, internet café, atelier (Fig. 3).

Gli intellettuali di Maktab 'Anbar scelgono come propri referenti gli investitori che - scegliendo architetti specializzati, destinando capitali cospicui al restauro, prevedendo la riqualificazione dei vicinati in cui si trovano i loro edifici - dimostrano di aderire al discorso e alle pratiche della salvaguardia. Un'imprenditrice, proprietaria di un antico hotel restaurato, mi disse che aveva migliorato (*ahsan*) e riqualificato (*islah*) il proprio vicinato e aveva educato la popolazione locale.

I Damasceni che ritornano e la riqualificazione ('*islah*)

Gli intellettuali di Maktab 'Anbar accolgono l'impegno dei *mustathmareen* per la salvaguardia e la valorizzazione del patrimonio; essi si riferiscono alla riqualificazione della Città Antica di Damasco attraverso il termine '*islah*', un concetto che indica un'azione condotta per migliorare le qualità di un oggetto o di una persona; il verbo *aslah*, spesso utilizzato dai *mustathmareen*, deriva dalla medesima radice e di solito è tradotto con "migliorare", nel senso di svolgere un ruolo attivo nel rafforzare le qualità di qualcosa o di qualcuno. Da un lato il significato di '*islah*' coincide con quello di termini quali "rinnovamento", "riqualificazione", ed indica il restauro materiale di edifici e vicinati degradati. Dall'altro lato, il concetto di '*islah*' nel campo del patrimonio storico è collegato al significato complesso del termine nell'evoluzione del pensiero arabo-islamico. La radice *S-L-H* copre un ampio campo semantico ed esprime numerose idee diffuse anche nel pensiero islamico, sia nella cultura e nei movimenti islamici moderni, sia nel Corano (Ahmad 1997). Nel Corano '*islah*' indica il rinnovo periodico del messaggio del Profeta Muhammad, che nel corso del tempo avrebbe riportato i musulmani allo spirito originale dell'Islam; allo stesso tempo, tale rinnovo avrebbe fornito alle società islamiche gli strumenti per affrontare i cambiamenti storici. Per i riformisti del diciottesimo e diciannovesimo secolo, '*islah*' indicava da una parte il rinnovo dei sistemi legali e delle pratiche religiose musulmane, dall'altro i miglioramenti necessari per le intere società arabo-islamiche; negli scritti di Muhammad 'Abduh, Jamal al-Deen al-Afghani e Rashid Rida, il concetto giunse a indicare una generale riforma sociale (Branca 1991).

Nel loro piccolo, i Damasceni interessati alla valorizzazione del patrimonio architettonico utilizzano il concetto di '*islah*' in quest'ultima accezione e considerano se stessi non come semplici restauratori; per loro, la salvaguardia e la valorizzazione del patrimonio costituiscono una sorta

di rinnovamento sociale. Inoltre, nel campo semantico di '*islah*' è compresa un'idea di ritorno al passato e di recupero di qualità superiori che nel corso del tempo si sono affievolite; i damasceni utilizzano '*islah*' anche in questo senso, indicando la riqualificazione sia del patrimonio architettonico, sia dell'ambiente sociale della Città Antica. Questa sfumatura del concetto era diffusa nelle riflessioni dei riformisti del diciannovesimo secolo, secondo i quali la riforma dell'Islam - e di conseguenza delle società arabe - doveva partire da un ritorno all'autenticità del messaggio islamico originale, così come era espresso nella rivelazione coranica, negli insegnamenti del Profeta Muhammad e nell'esempio della comunità dei primi seguaci. Per i riformatori, '*islah*' significava rinnovamento attraverso il ritorno al passato.

Gli intellettuali di Maktab 'Anbar parlano comunemente di un "ritorno alla Città Antica" (*rujiv' lil-Medina al-Qadima*); confrontando movimenti urbani, dati demografici e dinamiche storiche meridionali, essi ascrivono il trasferimento delle famiglie benestanti dalla Città Antica ai quartieri europei moderni, durante il mandato francese in Siria (1920-1946), alla loro esigenza di distinzione di classe in uno spazio urbano socialmente connotato (Bourdieu 1979); come mi ha riferito il direttore di Maktab 'Anbar, «la natura sociale (*al-tabia al-ijtimaia*) di quel periodo influenzò la struttura morfologica e abitativa della città (*tarkibe al-morfologie wa sakanie*)». Secondo questi intellettuali, l'immigrazione di gruppi di basso reddito dalle campagne intorno a Damasco (Bianquis 1981) - dovuta al fallimento delle politiche agricole del governo durante gli anni settanta (Hinnebusch 2001) - stabilì principalmente nei quartieri antichi, è strettamente collegata all'emergere di un'impresione di decadenza della Città Antica e di arretratezza della popolazione residente. All'inizio del ventesimo secolo, questo indusse molte famiglie benestanti a trasferirsi in quartieri di livello socioeconomico più elevato. A queste dinamiche urbane si affiancò l'arrivo di rifugiati dal Golan e dalla Palestina dopo le guerre arabo-israeliane. Nel discorso degli attivisti della salvaguardia del patrimonio architettonico, i "vecchi abitanti" - contadini, rifugiati e altri gruppi che hanno adattato gli edifici alle proprie esigenze abitative - sono indicati come responsabili del degrado dei quartieri antichi, minacce per la valorizzazione del patrimonio architettonico. Nel cosiddetto quartiere ebraico, ad esempio, molte case sono state riadattate, attraverso suddivisioni e cambiamenti, per ospitare gruppi di rifugiati palestinesi arrivati in Siria dopo la fondazione di Israele nel 1948 e dopo l'occupazione delle alture del Golan dopo la guerra dei Sei giorni nel 1967 (fig. 4). In un recente rapporto dell'Unesco, tali cambiamenti sono

stigmatizzati come degrado dell'ambiente edificato e attribuiti alla mancanza di manutenzione, "patologie" (Pini et al 2008: 14) di cui sono responsabili i "poveri" residenti nella Città Antica.

Le modifiche strutturali apportate dai vecchi abitanti alle proprie abitazioni preoccupano gli intellettuali di Maktab 'Anbar, dal momento che edifici degradati o restaurati fuori dal quadro legale non sono considerati parti autentiche del patrimonio e l'Unesco potrebbe escludere la Città Antica dalla Lista dei patrimoni dell'umanità. L'architetto al-Berry, che nel 2005 era impiegato presso Maktab 'Anbar, un giorno mi ha accompagnato sui tetti di un mercato, mostrandomi ciò che definiva "costruzione incontrollata" e criticando soprattutto l'abitudine dei vecchi residenti di costruire nuove stanze sui tetti (fig. 5). Questa pratica, secondo al-Berry, dimostrava l'insensibilità della popolazione locale alla salvaguardia del patrimonio e contribuiva al degrado della Città Antica.

L'uso di cemento, calcestruzzo, intonaco, gesso e smalto, la suddivisione delle case, la costruzione di nuove stanze sono considerate pratiche non autentiche dagli attivisti della salvaguardia. Come illustrerò più avanti, i responsabili di tali pratiche, contrastanti rispetto al discorso della salvaguardia, sono considerati abitanti non autentici di Damasco. Le loro pratiche abitative non sono considerate forme autentiche del patrimonio e le case modificate in questo modo secondo gli attivisti della salvaguardia non sono autentici oggetti di memoria. Al contrario, gli attivisti riconoscono come propri referenti i nuovi arrivati, che essi descrivono come attori di un *'islah*, un "risveglio" (*sahwa*), una nuova "presa di coscienza" (*uât*). Gli attivisti paragonano i nuovi arrivati ai gruppi che in passato avevano abbandonato la Città Antica e istituiscono tra gli uni e gli altri un legame metaforico, riconoscendo nei nuovi arrivati il gruppo sociale che "ritorna alla Città Antica".

Mentre gli intellettuali di Maktab 'Anbar e gli altri attivisti, da una parte, parlano di un "ritorno" come di una dinamica sociologica, alcuni nuovi arrivati, dall'altra parte, parlano del proprio ritorno in senso biografico: è questo il caso di coloro che, discendenti delle famiglie che nel corso del ventesimo secolo si trasferirono fuori dalla Città Antica, decidono di "ritornarvi" per abitarvi o investire nella riqualificazione edile. Per costoro, acquistare una casa nella Città Antica significa riconquistare uno spazio che era stato sottratto ai legittimi proprietari da gente proveniente da "fuori"; essi definiscono se stessi *Shameen* o *Shuwam* (sing. *Shami*) dal nome affettivo di Damasco, *Shami*, e si sentono gli autentici damasceni, come le *boyout Shameen* ("case damascene", sinonimo di case arabe) che hanno riacquisito e riportato alla loro

autenticità. Per esempio Ra'ed Jabry, proprietario di un famoso caffè con cortile (Beit Jabry) nel quale qualche anno fa aveva intenzione di trasferirsi per dimorarvi, ha riacquisito e restaurato la casa che i suoi antenati avevano costruito all'inizio del diciottesimo secolo e i suoi parenti negli anni settanta avevano affittato ad artigiani e magazzinieri, come spesso accade nella Città Antica di Damasco.

Gli *Shameen* considerano se stessi protagonisti di un *'islah*, una riqualificazione sociale della Città Antica, abitata principalmente da immigrati non autentici, ritenuti responsabili per lo stato di decadenza di *Sham Qadima* (Damasco Antica). Le pratiche della memoria degli *Shameen* sono informate dalla loro nostalgia (Cunningham Bissel 2005) per un luogo che essi considerano occupato da intrusi. 'Abu Muhammad, uno *Shami* che ho conosciuto nel 2005, era "ritornato" e aveva acquistato una casa in un vicinato riqualificato della Città Antica, significativamente rinominato *'Islah* dopo i restauri (in precedenza era noto come *Zabt*); dopo aver elencato i nomi delle poche famiglie *Shuwam* autentiche rimaste in città, 'Abu Muhammad si lamentò che la gente che vive a Damasco oggi proviene quasi tutta dalla campagna: si tratta di *'fellaheen* (alla lettera "contadini").

Il noto stereotipo della contrapposizione tra la città - luogo della civiltà, del prestigio e della pratica religiosa corretta - e le aree rurali non civilizzate, a cui si oppone l'idea delle città come luoghi pericolosi e decadenti, bisognosi dell'afflusso di nuovo sangue dalle campagne e dai territori nomadici, selvaggi ma al contempo incontaminati e nobili, è stato studiato da molti studiosi musulmani, tra i quali il celebre giurista e storico trecentesco Ibn Khaldoun (1967). Opposizioni³²⁻⁴⁰ quali abitanti delle città/contadini, città/campagna, analizzate in diversi contesti etnografici mediorientali da Rosen (1984), Eickelman (1976), Porter (2003), si sono rivelate come definizioni ascrittive, fondate sull'oggettivazione di determinati stili di vita e condizioni materiali, che permettono a diversi attori e gruppi di definire le proprie appartenenze, identità, frontiere culturali. Tra gli *Shuwam* da un lato e i *'fellaheen* (residenti in campagna o in città; sulla definizione di "contadini" urbani cfr. J. Abu-Lughod 1969, Maher 1978, Copertino 2010) dall'altro, la sensazione di differenza sussiste; le autodefinitioni dei *'fellaheen* e degli *Shuwam* sono costruite sulla base di pratiche e idee su argomenti come l'ospitalità, la ricchezza, le differenze di genere, e non sempre

³²⁻⁴⁰ Sul concetto di *hadara* (civiltà) secondo Ibn Khaldoun cfr. anche Schaebler 2004, Baali 1988, sull'opposizione città/campagna nel mondo musulmano cfr. Lapidus 1969, Asad 1986, Fernea e Malarkey 1975.

corrispondono alle reali occupazioni. Salamandra (2004) ha raccolto diversi termini dispregiativi con i quali i Damasceni stigmatizzano quelli che ritengono intrusi nella loro città: "paesani" (*qaraviyyin*), "gente di campagna" (*ahl al-rif*), "contadini" (*fellaheen*).

Secondo Martin (2009), che ha analizzato un fumetto dal titolo "Quelli che la gente disprezza", pubblicato sul giornale siriano Al-Jundi, negli anni sessanta la borghesia damascena era infastidita dal trasferimento in città di gruppi collegati agli alawiti, stigmatizzati come immigrati dalla campagna. Come nel caso di Fez, dove gli attivisti della salvaguardia e le autorità amministrative ritennero i migranti rurali responsabili del degrado del patrimonio architettonico e dello stile di vita *fassi* (aggettivo e nome collettivo dei cittadini di Fez, che presenta molte sfumature di significato simili a quelle di *shami*, riguardanti autenticità, sofisticatezza, civiltà, cultura: cfr. Porter 2003), a Damasco, come ho illustrato, la gente di origine rurale e "i poveri" in generale sono considerati come minacce alla valorizzazione del patrimonio culturale: essi sono ritenuti responsabili di utilizzare gli edifici per scopi diversi da quelli previsti da chi li aveva costruiti, di alterarli e trasformarli in modo deplorabile, di abbandonarli al degrado, di trasformare i monumenti in abitazioni (Collart et al, 1954, Pini et al, 2008).

Shameen e contadini. Memorie in conflitto

Come ha spiegato Paul Ricoeur (2000), la memoria è strettamente collegata all'oblio; come la memoria individuale, anche la memoria sociale comporta dissonanze e differenze. La memoria collettiva o sociale non è un'unità coerente che segua una linea dritta dal passato al presente e non dipende da un sistema simbolico omogeneo e gerarchico. Maurice Halbwachs, che per primo ha invitato a studiare la memoria come un fenomeno sociale e collettivo, si è occupato dei conflitti all'interno dei gruppi, che fanno emergere memorie periferiche e marginali accanto a quelle dominanti. Questi conflitti, che partono da diverse letture del passato, possono riguardare la gestione degli spazi urbani e la salvaguardia dei lasciti del tempo.

La costruzione della Città Antica di Damasco come un sito di memoria sociale, i cui principali attori sono lo stato siriano e la borghesia internazionale degli attivisti della salvaguardia del patrimonio, che rappresentano se stessi come "l'umanità" (Palumbo 2003), comporta sia la cancellazione dei segni lasciati dal lavoro sociale negli oggetti di memoria, sia l'oblio delle forme di memoria non conformi al discorso della salvaguardia. Ai *fellaheen* non è consentito entrare in questo

processo di costruzione: al contrario, essi sono i principali antagonisti della borghesia degli attivisti del patrimonio. Questo non significa che essi non condividano proprie forme di memoria e stili di vita nei quali la relazione con lo spazio urbano sia significativa. Ho visitato spesso un amico che viveva nel vicinato di 'Ammara Barrania, nei pressi delle mura della Città Antica: la casa di 'Abd al-Rahman non avrebbe superato il vaglio di Maktab 'Anbar (presentava stanze aggiunte sul tetto, muri smaltati ed altri ammodernamenti), eppure non sembrava un edificio in degrado. Lo stile di vita di 'Abd al-Rahman era simile a quello di altri abitanti della città, in particolare quelli che vivevano nel medesimo quartiere. 'Abd al-Rahman e i suoi vicini di 'Ammara Barrania erano uniti da un senso di appartenenza condiviso, consolidato da ospitalità, scambio di prodotti agricoli tra vicini, cambi stagionali di residenza tra la città e il villaggio di provenienza, scelte matrimoniali che stringevano o rafforzavano legami tra famiglie che vivevano in parte a Damasco e in parte nel villaggio. L'esperienza che li univa era la migrazione dalla medesima area (il Rif Dimashq settentrionale), spesso oggetto delle loro conversazioni e racconti, come quelle che riguardavano la vendita e l'abbandono dei campi negli anni settanta. Come mi riferì 'Abd al-Rahman:

«Vivo a Damasco da trentasei anni. Mio padre lavorava la terra ed era povero: dovette vendere la sua proprietà per comprarmi la casa a Damasco, che era costosa. Io mi trasferii in città per viverci. Lasciò a mio fratello la casa del paese. Andai a Damasco dopo la settimana classe, poi mi sposai; vivevamo tutti insieme. Qui (nel paese) il tempo è sempre bello e l'aria è fresca. A Damasco sono sempre malato. Qui i bambini vanno in giro tranquilli, lì no. Qui non si sentono rumori: senti rumori? E l'aria è fresca. A mia moglie piace stare qui. Mi vorrei trasferire in un quartiere periferico, per arrivare velocemente al mio paese».

Gli oggetti che incorporavano la memoria di 'Abd al-Rahman si trovavano principalmente nel suo villaggio di provenienza, al-Tawani - dove un giorno mi ha mostrato rovine, muretti di separazione tra i campi, vecchi attrezzi agricoli - ma anche in città, sia in casa (fotografie sui muri) che fuori: gli oggetti di memoria erano le stesse case di 'Ammara Barrania, ciascuna collegata a una certa storia di migrazione (Van Aken 2005 ha riferito di un caso simile in un villaggio egiziano). La memoria dei *fellaheen* infatti era costruita anche attraverso il riferimento alla disposizione delle case nel vicinato: le case erano costruite o affittate

vicino a quelle dei parenti, secondo modelli di relazioni di vicinato e di parentela, già esistenti o create dalla comune migrazione. I nuovi migranti facevano affidamento sull'assistenza di parenti e amici già stanziatisi in città, che spesso trovavano loro abitazioni vicino alle proprie case.²⁴¹

Sebbene visse in città, riconoscesse nel proprio vicinato spazi e oggetti di memoria collegati a storie urbane e non lavorasse nell'agricoltura, 'Abd al-Rahman dichiarava con orgoglio di essere membro del mondo contadino, di far parte dei *fellaheen* in quanto "comunità morale" (Eickelman 1993, 41) che si considera radicata al villaggio d'origine (Van Aken 2003, 88-90); ecco un frammento di una nostra conversazione:

«Domenico: "Sei Shami?"».

'Abd al-Rahman: "No, sono del Rif. Sono un contadino (fella), un agricoltore (*zera*)".

D.: "Ma non fai il tassista?"».

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

La memoria dei *fellaheen*, incorporata in oggetti quali le loro case, non rientra nel canone degli attivisti della salvaguardia del patrimonio, secondo i quali l'immigrazione non è una parte accettabile della storia di Damasco, ma una minaccia all'integrità di questa storia. I modelli e pratiche abitative dei *fellaheen* sono descritte dagli attivisti come "costruzioni insalubri e parassitiche", "malattie di una città antica" (Collart 1954: 18), "patologie" (Pini *et al.*, 2008: 14).

I vecchi abitanti e la memoria del vicinato

L'idea di autenticità dei nuovi arrivati e degli Shuwam è incorporata negli elementi spaziali nei quali la loro memoria si oggettiva. Un aspetto contraddittorio di questa incorporazione emerge se si considera che essi condividono i medesimi spazi di memoria dei vecchi abitanti, anche quelli privi di un'origine shami proclamata ed estranei al discorso

della salvaguardia del patrimonio. Il principale spazio di memoria è la *hara* (vicinato), sempre presente nei discorsi e nelle pratiche sia dei nuovi che dei vecchi abitanti. Sebbene con diversi gradi e riferimenti materiali, sia i nuovi che i vecchi abitanti sottolineano l'importanza della *hara* nella loro autodefinizione e senso di appartenenza. A prescindere da alcune differenze (ad esempio, i nuovi arrivati considerano l'intera Città Antica come la propria *hara*, mentre i vecchi abitanti di solito si riferiscono a entità spaziali più piccole; inoltre i nuovi arrivati costruiscono la propria conoscenza del vicinato sulla base di riferimenti sconosciuti ai vecchi abitanti, come le mappe accademiche e turistiche), gli uni e gli altri sottolineano l'importanza di mantenere buone relazioni con la gente che vive nella *hara*, che si tratti di nuovi o vecchi abitanti. A volte sono stato presentato a vecchi residenti da nuovi arrivati ed ho constatato l'esistenza di legami di amicizia addirittura tra immigrati rurali ed intellettuali di Maktab 'Anbar.

Come ho notato vivendo in una *hara* nella Città Antica, tra i vecchi residenti le relazioni di vicinato sono straordinariamente intense (ci si incontra frequentemente in casa, ci si scambiano regali, si custodiscono reciprocamente le chiavi di casa nei periodi di assenza, ci si scambiano notizie su eventi significativi a livello locale). La *hara* è anche un elemento rappresentato in molti proverbi ed è oggetto di un genere specifico di serie televisive (Salamandra 2011).

Sebbene nuovi e vecchi abitanti condividano quest'immagine della *hara* come oggetto di memoria, un motivo di scontro tra i diversi gruppi è costituito dai nuovi locali pubblici della Città Antica, anche quelli i cui proprietari vantano un'origine *shami*. In questi casi, sono i vecchi residenti a considerare i nuovi locali delle minacce all'integrità della *hara*; alcuni vecchi residenti, rappresentati come migranti rurali nei discorsi degli attivisti della salvaguardia e come intrusi dal punto di vista degli Shuwam, a loro volta considerano intrusi alcuni imprenditori e i loro clienti; come mi ha riferito un vecchio residente, che viveva in una grande casa con cortile trasformata in condominio e affittata ad equo canone dall'amministrazione pubblica a cittadini dal basso reddito (l'incubo degli attivisti della salvaguardia!):

«A volte ci sono problemi con i clienti che vengono al ristorante al-Ghitar: a volte di notte si verificano cose indecenti (*da'ara*). Una sera sono tornato a mezzanotte e ho visto un ragazzo e una ragazza, clienti del ristorante, che bevevano whisky, che si baciavano all'esterno del

²⁴¹ Secondo Gulick (1969), nelle città mediorientali raggruppamenti residenziali di gente proveniente dalle medesime aree rurali sono molto diffusi. Questa natura dei raggruppamenti residenziali di stile rurale in città non si discosta, secondo l'autore, dai tradizionali sistemi insediativi urbani. L'immigrazione di gente dalla campagna, dunque, oltre a far crescere le città contribuisce al mantenimento di modelli culturali urbani. Questa sarebbe secondo Gulick un'ulteriore prova dell'"inadeguatezza teoretica dell'opposizione città/campagna.

ristorante. Questo è disdicevole ('*aiib*),²⁴² perché questo è un quartiere popolare. Ad esempio ieri un ragazzo e una ragazza hanno fatto sesso all'ingresso di un palazzo, ed è venuta la polizia: erano siriani, ubriachi. È '*aiib*. Sì, questo è un quartiere turistico, ma queste maniere sono sbagliate: vengono gruppi da 'Abu Rumaneh e da Malki con le macchine, sanno che se entrano nei vicinati nessuno li conosce, sono tutti di fuori. Pochi delle famiglie del quartiere ci vanno, perché ad esempio io d'estate sicdo fuori, prendo un bicchiere di '*araq* e l'*arjile*, è meglio di cento ristoranti! E non pago duemila lire al ristorante. Qui i giovani non entrano nei ristoranti».

Raed Jabry, proprietario del caffè alla moda di cui ho riferito più sopra, mi disse:

«La gente del vicinato all'inizio trovava strano che ci fosse un locale pubblico in quest'area. Dopo le cinque di sera, infatti, non c'era nessuna attività nella città vecchia; il '*siq* e i negozi erano chiusi. I vicini all'inizio, vedendo estranei in giro per il quartiere, erano contrari. Pensavano che si bevessero alcool e si facessero cose oscene. Poi a poco a poco, invitandoli a cena e mostrando loro le attività della casa, li ho convinti che non c'era niente di male».

Questi episodi mostrano come le *harat* (plurale di *hara*) siano diventate luoghi in cui i damasceni mettono in scena forme di distinzione sociale basate su modelli di consumo piuttosto che sul controllo sociale tra vicini. Tra i vecchi residenti va scomparendo l'idea che la *hara* sia un dispositivo di controllo sociale, basato sull'effettiva conoscenza reciproca dei vicini (J. Abu-Lughod 1969, 1987, Lapidus 1969, Fabietti 2002, Shami 1994); il senso di distinzione sociale è basato su un confronto più astratto tra gruppi più ampi: i vecchi abitanti, che si autodefiniscono gruppi "popolari", che proclamano la propria adesione a un codice morale e comportamentale adeguato, si contrappongono esplicitamente ai nuovi arrivati, dei quali avvertono la differenza socio-economica (la gente di 'Abu Rumaneh e Malki, i due quartieri citati, è per antonomasia la classe dei damasceni ricchi) e il disprezzo di quel codice.

Se nel discorso dei nuovi arrivati la *hara* è un oggetto di memoria che necessita del loro '*islah*, dal punto di vista dei residenti "popolari" la *hara* è minacciata proprio dall'intrusione dei nuovi arrivati. Secondo un

vecchio residente che abitava nel medesimo vicinato "popolare" (Tell al-Hajjar),

«Noi diciamo che i vicini sono importanti: il vicino prima della casa (*aj-jar qabl ad-dar*); e se il tuo vicino sta bene tu stai bene (*'idha kan jarak bi-kheir 'anta bi-kheir*); e il tuo vicino è vicino, tuo fratello è lontano (*Jarak al-qarib uala 'akhluk al-ba'id*); se uno dice una bugia diciamo che il nostro quartiere è piccolo e ci conosciamo a vicenda (*haretna dife ua bna 'ref ba'id*).

Fino a qualche decennio fa tutti i vicini stavano attenti a capire cosa volevano gli estranei in giro per la *hara*. Se uno passava la prima volta lo guardavamo ma non dicevamo niente; al secondo passaggio ci avvicinavamo e gli chiedevamo se cercasse qualcuno, ed eventualmente lo accompagnavamo alla casa in questione, dicendogli "benvenuto" e sorridendo; in caso contrario lo invitavamo ad allontanarsi. I nuovi ristoranti riempiono il quartiere di estranei ai quali non facciamo più caso, e queste cose non le facciamo più: non c'è più controllo sugli estranei che passano».

Le idee e le pratiche della memoria sono espressioni dell'*agency* di diversi attori, che spesso si oppongono gli uni agli altri nel campo della costruzione dei propri luoghi di memoria. I loro discorsi sull'autenticità sono contraddittori e spesso sono funzionali alle loro diverse rivendicazioni e poste in gioco attuate per consolidare il proprio ruolo e posizione in questo campo. Di conseguenza, la Città Antica di Damasco può essere considerata un luogo di memoria soltanto se si accetta di concepire la memoria non come un costruito omogeneo e coerente dell'immaginazione della gente, ma come un processo di produzione, circolazione, contestazione e riformulazione.

Gli attori della tutela e valorizzazione del patrimonio non trovano semplicemente i propri oggetti della memoria nella realtà fisica e sociale; questi oggetti (la casa, il vicinato, gli elementi e le conoscenze autentiche) devono essere ricercati e ricostruiti. La comunità che vive nel luogo della memoria diventa essa stessa parte del patrimonio nella misura in cui accetta il discorso della salvaguardia. Questo discorso esclude altre pratiche contrapposte, come le suddivisioni delle case, anche se storicamente queste trasformazioni erano praticate, ad esempio per riadattare lo spazio a movimenti demografici, cambiamenti economici delle famiglie e cambiamenti genealogici.

²⁴² On the concept of '*aiib* see Eickelman 1976, Gilsenan 2000.

La costruzione della Città Antica di Damasco come un luogo di memoria comporta l'eliminazione sia di queste pratiche che delle forme di memoria degli attori che le attuano; generalmente, la memoria dei cosiddetti *fellaheen* deve essere rimossa dal luogo della memoria. Tuttavia, essa riemerge nello scontro tra vecchi abitanti e nuovi arrivati; inoltre, sebbene i vecchi abitanti - compresi i *fellaheen* - siano ritenuti responsabili del degrado del patrimonio, allo stesso tempo alcuni di loro paradossalmente diventano parti attive della salvaguardia e valorizzazione del patrimonio (molti artigiani e capomastri provengono dalle aree rurali intorno a Damasco). Attraverso l'educazione (come nel caso della salvaguardia del patrimonio culturale di Fez secondo Porter 2003), anche i vecchi residenti possono diventare legittimi abitanti del luogo della memoria: tra gli obiettivi delineati dall'Unesco e da Agha Khan Award for Architecture (Akafā 1978) e realizzati dallo Agha Khan Fund for Economic Development (Akfed) nei suoi progetti di riqualificazione di alcuni vicinati della Città Antica di Damasco, c'è l'educazione della popolazione locale alla salvaguardia del patrimonio: coinvolgendo artigiani e operai locali in questi progetti, gli esperti di Akfed diffondono la conoscenza delle tecniche e materiali "tradizionali" per il restauro delle case antiche. Un vecchio abitante, che era riuscito a eseguire dei restauri abbastanza conformi alle pratiche della salvaguardia, mi riferì le proprie idee sui materiali tradizionali:

«La civiltà antica era costruita con la terra (*tin*) e con il legno (*khashib*): aveva le sue radici (*zur*) nella terra. Qual è la differenza tra il cemento e la terra (*trab*)? È una grande differenza: la terra (*trab*) dà calore (*daf*) e ciò che dà calore si chiama nostalgia (*hanin*) e amore (*hob*). Il cemento dà freddo: preclude la relazione (*'alaqa*) con l'amore e l'emozione (*'atef*)».

La gente che vive nel luogo di memoria, indicata come potenziale minaccia, attraverso l'educazione diventa parte del patrimonio e sostenitrice dei medesimi valori che informano le pratiche dei nuovi arrivati.

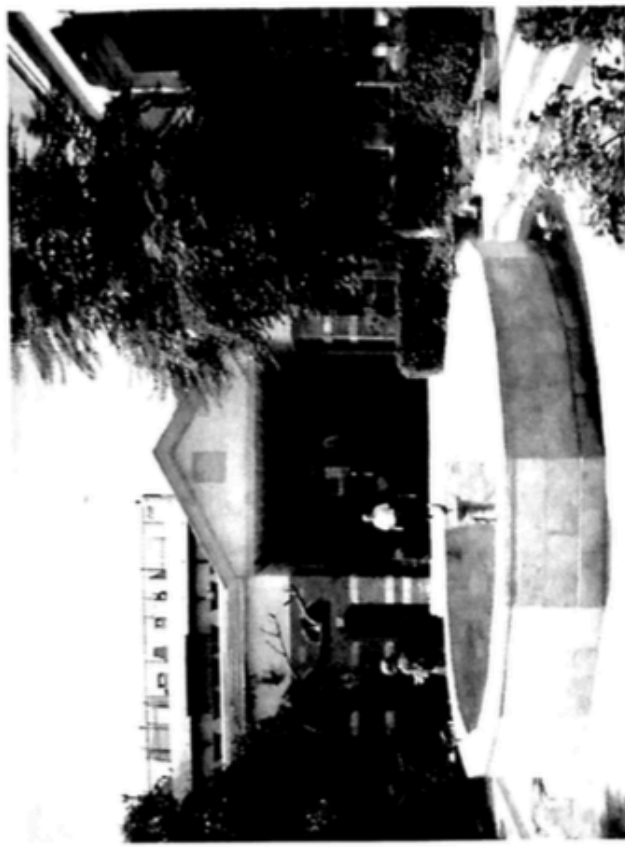


Fig. 1: Damasco, Maktab 'Anbar



Fig. 2: L. architecto al-Berry e una pittura muraria in una casa in restauro



Fig. 5: Tetti della Città Antica



Fig. 3: Beit Jabry



Fig. 4: Una casa con cortile con riadattamenti nel "quartiere ebraico"

Bibliografia

- Eickelman D.F., "Is there an Islamic city?", *International Journal of Middle East Studies*, n. 5, 1974.
- Abu-Lughod J., "The Islamic city - historic myth, islamic essence, and contemporary relevance", *International Journal of Middle East Studies*, 19, 2, 1987.
- Rabinow P., *French Modern. Norms and forms of the social environment*, Cambridge, Massachussets, The MIT Press, 1989.

Abu-Lughod L., "Zones of theory in the anthropology of the Arab world", *Annual Review of Anthropology*, 18, pp. 267-306, 1989.

Palumbo B., "Il vento del sud-est", *Antropologia*, vol. 6, n. 7, p. 43-92, 2006.

Gebrail Tahan L., "Le politiche del passato in Libano: identità 'ferite in gioco", *Antropologia*, vol. 6, n. 7, p. 93-106, 2006.

Fabietti U., *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Milano, Bruno Mondadori, 2002

Porter G., "Unwitting actors: the preservation of Fez's cultural heritage", *Radical History Review*, 86, 123-148, 2003.

Fabietti U., *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Bari, 1999.

Bourdieu P., *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

Keenan B., *Damascus. Hidden treasures of the old city*, London, Thames and Hudson, 2000.

Lefebvre H., *The Production of Space*, Blackwell, Oxford, 1991.

Lynch K., *L'immagine della città*, Padova, Marsilio Editori, 1964.

Harvey D., *La crisi della modernità*, Milano, Il Saggiatore, 1993.

Smith N., "Gentrification and the rent gap", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 77, n. 3, settembre, p. 462-465, 1987.

Clark E., "The rent gap and transformation of the built environment: case studies in Malmo 1860-1985", *Geografiska Annaler, Series B, Human Geography*, vol. 70, n. 2, p. 241-254, 1988.

Ahmad A., "Islah", E. Vam Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat (eds.), *The encyclopaedia of Islam*, vol. 4, Leiden, Brill, 1997, 141-171

Bourdieu, Pierre La distinction: critique sociale du jugement, Paris, Editions de Minuit, 1979.

Paolucci G., *Libri di pietra. Città e memorie*, Napoli, Liguori, 2007.

Chastel A., Million H., Taralon J., *Ancienne ville de Damas. Proposition d'inscription à la liste du patrimoine mondial*, Conseil International des Monuments et des Sites, Paris, UNESCO, 1979.

Collart P., Abul-Hak S., Dillon A., UNESCO, *Syria: problems of preservation and presentation of sites and monuments, report of the UNESCO mission of 1953*, Paris, UNESCO, 1954.

Pini D., Repellin D., Miglioli F., *Ancient City of Damascus (Syrian Arab Republic). Report of the 2008 Unesco mission*, Paris, Unesco, 2008.

Unesco, *World Heritage 33 COM 7/B*, World Heritage Committee Thirty-third session, Seville, Spain, 22-30 June 2009.

Copertino D., *Cantieri dell'immaginazione. Vita sociale e forme dello spazio in Medio Oriente*, Roma, Cisu, 2010a.

Wilson S., "In Damascus, the ancient is now the chic", Washington Post, n.9., 2004.

Salamandra C., *A new old Damascus. Authenticity and distinction in Urban Syria*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2004.

Whorf B.J., Language, thought and reality, edited by John B. Carroll, Massachusetts, The MIT press, 1956

Appadurai A. (ed.), *Globalization*. London and Durham, Duke University Press, 2001.

Appadurai A., *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis and London, University of Minnesota Press, 1996.

Van Aken M., *Palestinian belonging in a valley of doubt*, Utrecht, Shaker Publishing, 2003.

Durkheim E., Mauss M., *Sociologia e antropologia*, Roma, Newton Compton, 1976.

Abu-Lughod J., "Varieties of urban experience: contrast, coexistence and coalescence in Cairo", in Lapidus, (ed.), *Middle Eastern cities*, Los Angeles, University of California Press, p. 159-187, 1969.

Lapidus I.M. (ed.), *Middle Eastern cities. A symposium on ancient, Islamic, and contemporary Middle Eastern urbanism*, Los Angeles, University of California Press, 1969.

Shami S., "L'aspace domestique et sa négociation: le cas des quartiers squatters à Amman, Les cahiers du Cermoc", Centre d'Études et de Recherches sur le Moyen-Orient Contemporain, Beyrouth, pp. 11-25, 1994.

Akafa (The Agha Khan Award for Architecture), *Toward an architecture in the spirit of Islam. Proceedings of Seminar One in the series Architectural transformations in the Islamic world*, Aiglemon, Gouvieux, France, 1978.

Marcus G.E., "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography", *Annual Review of Anthropology*, n. 24, p. 95-117, 1995.

Abu-Lughod L., "The interpretation of culture(s) after television", *Representations*, no. 59, special issue: The fate of "culture": Geertz and beyond, 109-134, 1997.

Auge M., *Non-places : introduction to an anthropology of supermodernity*, New York, Verso, 1995

Branca P., *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano tra tradizione e rinnovamento*, Genova, Marietti, 1991.

Bianquis A.M., "Damas et la Ghouta" in Raymond A. (ed.), *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1981.

Hinnebusch R., *Syria. Revolution from above*, Routledge, London, 2001.

Herzfeld M., "Pom Mahakan: umanità e ordine nel centro storico di Bangkok", *Antropologia*, vol. 6, n. 7, p. 19-42, 2006.

Herzfeld M., *A Place in History*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

Cunningham Bissell W., 2005, "Engaging colonial nostalgia", *Cultural Anthropology* vol. 20, n. 2, p. 215-248.

Ibn Khaldun, *The muqaddimah. An introduction to history*, Princeton, Princeton University Press, 1967.

Rosen L., *Bargaining for reality: the construction of social relations in a Muslim community*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

Eickelman D.F., *Moroccan Islam. Tradition and society in a pilgrimage center*, Austin and London, University of Texas Press, 1976.

Martin K.W., "Peasants into Syrians", *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 41, n. 1, pp.4-6, 2009.

P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, Raffaello Cortina, 2000.

Palumbo B., 2003, *L'Unesco e il campanile*, Roma, Meltemi.

Van Aken M., "Il dono ambiguo: modelli d'aiuto e rifugiati palestinesi nella valle del Giordano", *Antropologia*, vol. 5, n. 5, p. 103-120, 2005.

Eickelman D., *Popoli e culture del Medio Oriente*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1993.

- Boyer M.C., *The city of collective memory. Its historical imagery and architectural entertainments*, Cambridge, Massachussets, MIT Press, 1994.
- Benjamin W., *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1995.
- Nora P., *Rethinking France. Les lieux de memoire*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2006.
- Singerman D., Amar P. (eds.), *Cairo cosmopolitan. Politics, culture, and urban space in the new globalized Middle East*, Cairo & New York, The American University in Cairo Press, 2006.
- Potouglu-Cool O., "Beyond the glitter: belly dance and neoliberal gentrification in Istanbul", *Cultural Anthropology*, vol. 21, n. 4, pp. 633-660, 2006.
- El Kady G., ElKerdany D., "Belle-époque Cairo: the politics of refurbishing the Downtown business district", in D. Singerman, P. Amar (eds.), *Cairo cosmopolitan. Politics, culture, and urban space in the new globalized Middle East*, Cairo & New York, The American University in Cairo Press, p. 345-373, 2006.
- Henkel H., "The location of Islam: inhabiting Istanbul in a Muslim way", *American Ethnologist*, Vol. 34, No. 1, pp. 57-70, 2007.
- Schnell I., Gracier I., "Rejuvenat, ion of Population in Tel-Aviv Inner City", *The Geographical Journal*, Vol. 160, No. 2, pp. 185-197, 1994.
- Shannon J.H., "The Aesthetics of Spiritual Practice and the Creation of Moral and Musical Subjectivities in Aleppo, Syria", *Ethnology*, Vol. 43, No. 4, pp. 381-391, 2004.
- Shannon J., 2003a, "Emotion, performance, and temporality in Arab music: reflections on tarab", *Cultural Anthropology*, vol. 18, n. 1, p. 72-98.
- Shannon J.H., "Sultans of spin: Syrian sacred music on the world stage", *American Anthropologist*, vol. 105, n. 2, p. 266-277, 2003b.
- Hamnett C., "The Blind Men and the Elephant: The Explanation of Gentrification", *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series, Vol. 16, No. 2, pp. 173-189, 1991.
- Sassen S., "Whose city is it? Globalization and the formation of new claims", *Public Culture* 8, 1996.
- Sassen S., "Economic restructuring and the American city", *Annual Review of Sociology*, vol. 16, p. 465-490, 1990.
- Sassen S., "Developpement des centres urbains et mondialisation", *Observatoire de Recherche sur Beyrouth et la Reconstruction*, n. 13, 2001.
- Sassen S., *Città globali*, Torino, UTET, 2002.
- Schaffer R., Smith N., "The gentrification of Harlem?", *Annals the Association of American Geographers*, vol. 76, n. 3, settembre, p. 347-365, 1986.
- Smith N., "Gentrification and uneven development", *Economic Geography*, vol. 58, n. 2, aprile, p. 139-155, 1982.
- Smith N., "Blind Man's buff, or Hamnett's philosophical individualism in search of gentrification", *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series, vol. 17, n. 1, p. 110-115, 1992.
- Zukin S., "Gentrification: culture and capital in the urban core", *Annual Review of Sociology*, vol. 13, p. 129-147, 1987.
- Al-Hamwy H. (ed.), *Directory of Syrian public and joint sectors, establishments and companies*, Damascus Chambre of Commerce, Damascus, 1992.

- Wedeen L., *Ambiguities of domination. Politics, rhetoric, and symbols in contemporary Syria*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1999.
- Kienle E., *Contemporary Syria. Liberalization between cold war and peace*, London, British Academic Press, 1994.
- Heydemann S., *Authoritarianism in Syria. Institutions and social conflict 1946-1970*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1999.
- George A., *Syria: neither bread nor freedom*, Zed Books, London, 2003.
- Schaebler B., "Civilizing others. Global modernity and the local boundaries (French/German, Ottoman, and Arab) of savagery", in Birgit Schaebler and Leif Stenberg (eds.), *Globalization and the Muslim world : culture, religion, and modernity*, Syracuse : Syracuse university press, p. 3-29, 2004.
- Baali F., *Society, state, and urbanism. Ibn Khaldun's sociological thought*, Albany N.Y., State University of New York Press, 1988.
- Asad T., *The idea of an anthropology of Islam*, Georgetown University, Washington D. C., 1986.
- Ferne R.A., Malarkey J.M., "Anthropology of the Middle East and North Africa: a critical assessment", *Annual Review of Anthropology*, n. 4, p. 183-206, 1975.
- Gulick J., "Village and city: cultural continuities in twentieth century Middle Eastern cultures", in Lapidus I. (ed.), *Middle Eastern cities*, p. 122-158, 1969.
- Gilsenan M., *Recognizing Islam*, London, New York, I.B. Tauris, 2000.
- Salamandra C., "Spotlight on the Bashar al-Asad Era: the Television Drama Outpouring", *Middle East Critique*, vol. 20, n. 2, p. 157-168.