

VERONICA MURZIO

Il ruolo dell'arbitrato nello Yemen zaidita. Dialettica tra società tribale e casta dei *Sadah*

Il crollo della diga di Marib in Yemen alla fine del VI sec., ricordata anche nel *Corano*, ebbe effetti devastanti nel paese: da un lato provocò un cambiamento climatico che causò migrazioni di intere popolazioni e la fine delle compagini statali unitarie fino ad allora esistenti; dall'altro favorì la nascita di una cultura tribale molto presente tuttora nel Paese. In particolare il fenomeno è ancora ben vivo tra le tribù del Nord, i cui territori si situano fra la regione di Sa'da e i confini dell'Arabia Saudita. L'elemento tribale del Nord dello Yemen, anche se non l'unico, è stato, e ad alcuni livelli resta anche a tutt'oggi, un fattore storico-sociale decisivo per comprendere l'evoluzione dell'intero Paese.

La società tribale è stata spesso presentata dall'intelligenza araba progressista di orientamento liberale--repubblicano o marxista come un elemento di disturbo od ostacolo all'evoluzione verso uno stato moderno in tutta la regione arabica e nello Yemen in particolare. Questo per ragioni sia storiche: basterebbe qui ricordare che i clan tribali del Nord nel corso dei secoli avevano supplito alla propria povertà attaccando frequentemente il sud più ricco con effetti, sulla memoria collettiva del resto del Paese, facilmente immaginabili; sia per ragioni ideologiche: si pensi tipicamente agli effetti di un discorso politico - iniziato negli ultimi anni dell'imamato zaidita a partire dagli anni '50 - di origine occidentale e con forti componenti marxiste, che vede nelle formazioni tribali solo un corpo residuale del passato che blocca lo sviluppo del Paese verso la modernità.

In questo studio si vorrebbe in primo luogo presentare sinteticamente il concetto d'onore – *sharaf* – così centrale nella società tribale tradizionale e, quindi, si passerà a illustrare il ruolo degli arbitri nel mantenere la pace all'interno del territorio. In particolare si tenterà di spiegare perché questo ruolo fu affidato di regola a membri dell'*Ahl al-Bayt* del gruppo zaidita e come questo conducesse –pur all'interno di una dialettica spesso turbolenta con le tribù- a un'islamizzazione della regione.

1. *La teoria segmentaria: il concetto di onore e vergogna*

Tradizionalmente per spiegare le società tribali si è fatto ricorso alla teoria delle segmentazioni: in pratica essa le considera come un equilibrio di poteri uguali e opposti che dialogano tra di loro attraverso una complessa rete di consuetudini e costumi. La situazione in Yemen non è così semplice perché vi è uno sviluppo di pari importanza nel rapporto tra le sezioni di una tribù e i

leader che sono scelti di volta in volta.¹ L'importanza che questi capi rivestono non può essere ignorata; sarebbe però un errore ancora più grande assimilare la tribù al proprio capo, perché questo porterebbe a fraintendere la mentalità tribale e ciò che muove il suo agire. Bisogna distinguere la struttura tribale dai gruppi egemoni che creano la storia politica. Talo gruppi possono raggiungere il potere partendo dalle divisioni tribali e possono anche organizzare il loro dominio in modo tale che esso duri attraverso diverse generazioni; ma questi gruppi, per quanto si appoggino a basi tribali, non necessariamente appartengono a quella società, o sono ad essa assimilabili. Questo aspetto riveste particolare importanza nel presente studio proprio perché l'analisi della situazione porta a osservare come il gruppo di maggiore importanza nella creazione del moderno stato yemenita, la casta degli Imam zaiditi, non faccia parte della struttura tribale ma anzi sia sentita da essa come corpo estraneo: dopo più di mille anni di presenza nella regione ancora oggi gli Imam e i Sadah, ossia i discendenti di 'Ali, non sono stati pienamente assimilati. Inoltre, si potrebbe eccepire che anche parlare di "tribù zaidite", è concettualmente scorretto o quantomeno problematico poiché, mentre è vero che seguono nella maggior parte dei casi il culto zaidita - e che le confederazioni tribali Hashid e Bakil sono state chiamate "al-Janahayn", ossia le due ali che supportano gli Imam Zaiditi - nondimeno esse hanno sempre scelto autonomamente la propria strada entrando spesso in conflitto con gli Imam di cui erano, nominalmente, i sostenitori. Gli Imam e le tribù dialogavano tra di loro con un linguaggio che spesso usava il codice tribale più che il linguaggio religioso: mi riferisco in questo punto all'arbitrato. Prima di affrontare però il ruolo dell'arbitrato nell'islamizzazione dell'Yemen, dovremo soffermarci sull'importanza dello *sharaf* (onore) nella società yemenita.

Questa ricalca molto bene la tradizionale società dell'Arabia: vi è un sistema di classi sociali che alla propria testa vede i membri di diritto della tribù (ovvero chi ha il diritto di portare le armi - in Yemen il simbolo è la *janbiyyah* pl. *Janabi*) e i loro capi (*naqib / shaykh*). L'arma è il segno distintivo del membro di una tribù: anche il più povero possiede almeno una *janbiyyah* e un fucile e non esce mai da casa senza di esso. Sotto la protezione di costoro vi è una serie di classi definite deboli (*da'if*) o meglio ancora *naqis al-sharaf* (alla lettera: mancanti d'onore) i cui appartenenti non hanno il diritto di portare armi. Il linguaggio dell'onore (*sharaf*) e della vergogna (*'ayb*, etimologicamente: difetto, deficienza) è alla base di ogni singola azione delle tribù, sia essa personale o collettiva, che nel corso della storia si è sempre fondato e orientato sul desiderio di mantenere il primo ed evitare la seconda.

L'onore è una materia pubblica e, giacché tale, è pubblicamente a rischio. L'onore di un uomo può essere spezzato dalla disgrazia o vergogna (*'ayb*); l'*'ayb* può essere subito (nel caso di un insulto grave, o un'offesa non vendicata) oppure commesso, per esempio comportandosi in modo indegno, sposandosi con un membro di una classe inferiore, uccidendo una donna, o fuggendo all'attacco di briganti e provocando così la morte di un proprio compagno. Interessante osservare come nell'*'ayb* l'azione subita o commessa di per sé non sia necessariamente infamante, ma l'attacco alla *dignitas* pubblica della tribù e della persona lo è sempre. L'azione che conduce a disgrazia (*'ayb*) fa parte del dominio pubblico e non tocca in alcun modo il giudizio della coscienza. Ma l'onore (*sharaf*) è estremamente vulnerabile anche a livello di famiglia. L'onore di un uomo può essere spezzato dal singolo comportamento di un membro della sua famiglia: se ad esempio una donna viene insultata o si comporta male, o vi è anche solo il sospetto che lo faccia², l'onore che viene spezzato è quello del padre, del fratello o del marito, se sposata. Tutti subiscono una perdita di status, con conseguenze anche pratiche, giacché chi è in tal modo disonorato non può offrire testimonianza, parlare in assemblea o anche essere scelto per ruoli pubblici all'interno della tribù.

Si può ben comprendere come la necessità di proteggere il proprio ruolo all'interno della comunità portasse alla tutela quasi ossessiva dell'onore proprio e della propria famiglia. Un metodo tradizionale che era stato sviluppato per risolvere situazioni in cui l'onore era stato spezzato consisteva nel fare ammenda. Recuperato in tal modo l'equilibrio (*mizan*), si parla di *naqa* ovvero

di buon nome ripristinato. Vi erano due tipi di ammende possibili: attraverso il versamento di una somma di denaro oppure, nel caso di debito di sangue, pretendendo una vendetta di sangue. Questo secondo caso è previsto per crimini come l'uccidere un uomo alle spalle, rubare le armi a un morto; mutilare un nemico dopo averlo ucciso o lasciarlo marcire al sole. È 'ayb anche l'uccidere un uomo mentre è proprio ospite o durante una tregua.³ Ciascuno di questi insulti – vere violazioni del codice tribale tradizionale - può condurre a una vendetta di sangue. Tuttavia anche se parlando con i membri delle tribù essi affermeranno che una vendetta è la soluzione più onorevole, in pratica si constata che le ricompense o risarcimenti in denaro sono molto più comuni.

Le ricadute del concetto d'onore appena affrontato sulla realtà tribale sono complesse soprattutto in considerazione del fatto che i due più grandi raggruppamenti tribali in Yemen – gli Hashid e i Bakil – sono discendenti di due fratelli e dunque condividono sangue e onore. Siamo alla presenza d'identità collettive che possono coincidere con le confederazioni, le tribù e le singole sezioni in esse: esattamente come per i figli di un uomo, esse hanno un onore condiviso e potrebbero essere chiamate a difenderlo. Allo stesso modo gli uomini di una tribù potrebbero essere chiamati a difendere quello del proprio eponimo. Dove esiste *sharaf* vi è necessariamente 'ard ovvero l'onore-difeso con la forza delle armi (v. infra).

Il potere e l'onore di una tribù possono essere giudicati dalla sua abilità nel difendere i propri confini, i propri membri e i gruppi deboli che vi vivono, ivi compresi coloro che con il permesso della tribù sono penetrati nel suo territorio, ad esempio viaggiatori o turisti, che ricadono sotto la più vasta categoria degli "ospiti". Tecnicamente questo dovrebbe rendere i gruppi deboli – coltivatori, artigiani, macellai – i più sicuri, in pratica quanto bene questo possa funzionare dal punto di vista dei gruppi che non hanno il diritto di portare le armi è quantomeno dubbio. Un insulto a una persona debole – salvo che non si tratti di un viaggiatore – per essere riconosciuto come tale deve essere portato davanti all'assemblea da un altro membro della stessa tribù il cui onore è integro. Questo rende il meccanismo almeno lento. Normalmente la struttura delle relazioni tra membri della tribù acquisisce un valore solamente nel caso in cui la "nostra" gente debole sia stata attaccata e, anche allora, la situazione potrebbe non risolversi in favore del protetto.

Il mantenimento dell'inviolabilità dei confini è un'altro dei principali obblighi connessi con la difesa del buon nome. E in questo caso gli scontri armati sono stati frequenti fra tribù contigue perché da un lato i confini spesso cadono lungo il fondo di *wadi* ricchi di materie prime, la cui divisione rendeva spesso la situazione tra i diversi villaggi molto tesa; d'altro canto, in base all'esigenza di preservare l'onore, le tribù sono tenute a essere sempre pronte a difendersi perché, in caso contrario, subiscono una perdita di status che ne potrebbe mettere a rischio l'esistenza stessa. Non vendicare un omicidio, ad esempio, o non difendere i propri clienti o ospiti, può renderle vulnerabili all'attacco di una tribù confinante che potrebbe ridurla allo stato di tribù-vassalla. Secondo un detto yemenita riportato dal Serjeant: "*Man qalla fulla wa man fulla ukila...wa-man zafara qatala*", ossia: coloro che sono pochi sono sconfitti, coloro che sono sconfitti sono consumati... e chi conquista uccide.⁴

Confini e nomi ancestrali degli eponimi sono frequentemente rinvenibili anche nella poesia eroica: in essa la retorica del territorio condiviso si mescola a quella della discendenza condivisa; il richiamo agli antenati comuni, rievoca la proiezione dell'onore collettivo associato al termine *sharaf*. Esattamente come il termine 'ard che associa il significato di difesa del confine – a livello tribale – a quello di difesa dei membri delle famiglie, per esempio le donne. Il termine 'ard ha un enorme spettro di significati: l'originale arabo per indicare l'onore sarebbe in realtà 'ird (che ha la medesima radice trilittera di 'ard, che propriamente indica "larghezza, territorio), ma la pronuncia yemenita confonde in uno i due termini, portando di fatto a un'unione anche concettuale tra onore e territorio.

In linea generale si potrebbe affermare che si condivide l'onore quando si condividono i confini che definiscono i territori delle tribù o delle sue singole sezioni (o clan). Un membro di una tribù all'esterno del proprio territorio non ha virtualmente difese, non ha *'ard*: non può scortare viaggiatori o proteggere alcuno. L'abilità/capacità di agire come membro di una tribù deriva dall'appartenenza alla stessa; quando se ne è al di fuori, dipende dalla misericordia o tolleranza degli altri.

Non è difficile quindi capire l'importanza che il diritto consuetudinario (*'urf*) tribale ha dato alla protezione dei viaggiatori, alle tregue e al pagamento delle ammende. Il tutto comprende una serie di pesi e contrappesi che tenta di limitare per quanto possibile scontri armati e guerre.⁵ La cosiddetta "anarchia tribale", presentata come un sistema primitivo è in realtà, almeno nel caso yemenita, un sistema piuttosto raffinato e complesso che opera con la *ratio* ultima di mantenere la sicurezza e evitare spargimenti di sangue all'interno del territorio.

2. I garanti e gli arbitri

Per ricomporre ogni caso di *'ayb*, decidere una tregua o vendetta, è necessaria la presenza di un arbitro e di luoghi ove problematiche di tipo politico, economico o religioso possano essere processate e eventualmente risolte, luoghi da tutti considerati o percepiti come neutrali, protetti. L'arbitrato in Yemen ha due principali attori: gli arbitri, di cui parleremo più avanti, e i garanti.

2.1 I garanti sono normalmente scelti nella classe sociale degli *shaykh*, (pl. *mashayikh*). La famiglia dello *shaykh* può essersi aggregata in un secondo momento alla tribù per fornirle una misura d'ordine e un volto, se così si può dire. Proprio perché una sezione non ha una personalità legale e per condurre a termine un qualunque accordo con un'altra sezione o tribù ha bisogno di un individuo che abbia l'autorità di farlo, lo *shaykh* si presta a ricoprire questo ruolo.⁶ Il termine *shaykh* di garanzia (*shaykh al-daman*) può essere usato come titolo, ma prima di ogni altra cosa si riferisce al ruolo che i *mashayikh* ricoprono all'interno del sistema arbitrale. Per esemplificare, nel caso in cui un individuo della sezione A di una data tribù abbia subito un'offesa da un membro della sezione B, lo *shaykh* di A si rivolge allo *shaykh* responsabile per la sezione di B e chiede a lui la compensazione che quest'ultimo otterrà dal colpevole. La procedura usuale esige che i *mashayikh* coinvolti richiedano a ciascuna parte un pegno o "garanzia" chiamata *'adl* (letteralmente equità) – che può consistere in denaro, fucili o pugnali; essa è simbolo molto concreto e tangibile di un legame d'onore tra le parti in gioco. Fino a che la "garanzia" è nelle mani dei *mashayikh* si dice che il caso è "sull'onore degli *shaykh*" (*fi wajhi-hi*). Il che significa che ogni ulteriore offesa da ognuna delle due parti - ad esempio se la parte lesa cerca vendetta o avviene una qualsiasi interferenza esterna - è considerato un insulto per lo *shaykh*. In tal caso gli è dovuta ammenda e il pegno viene considerato perduto.⁷ E' necessario porre l'accento sul particolare che i *mashayikh* non possono espletare la loro funzione di garanti se non dopo avere ottenuto il pegno dalle due parti in lite. Ossia la garanzia si costituisce con il deposito del pegno. Solo dopo che questa relazione vincolante si è formata, entrambi i *mashayikh* possono incontrarsi per cercare una soluzione. Senza queste relazioni, nessuno *shaykh* potrebbe presumere di parlare per gli uomini della sua sezione (o tribù); e senza il deposito dei pegni, gli uomini delle sezioni in contrasto non avrebbero alcun motivo per comportarsi pacificamente e non tentare invece di risolvere la questione a modo loro.

Una volta dunque che le garanzie sono state consegnate, ciascuno *shaykh* agisce come "garante" (*shaykh al-daman*) per i suoi uomini: garantendo in nome di essi ne garantisce allo stesso modo il

buon comportamento. Decidendo di agire di comune accordo, i due *shaykh* coinvolti dalle parti in lite sono responsabili entrambi in ciascuna delle possibili rotture della tregua. Questo significa che, molto spesso, è il loro comune interesse nel preservare la pace che supera e disinnescia le divisioni segmentarie; del resto chiunque commetta offesa rompendo la tregua dovrà rispondere a entrambi gli *shaykh*. Ancora, si osserva che queste relazioni durano fintanto che le garanzie sono nelle mani degli *shaykh* garanti delle parti.

2.2 Mentre i garanti sono “i volti” pubblici delle sezioni, di fatto verrebbe da dire i loro “rappresentanti legali”, l’arbitro si colloca al centro del processo che regola la giustizia; o, più esattamente, sovrintende alla risoluzione delle dispute tra le tribù (o sezioni) perché sono loro alla fine a emettere un giudizio che sarà da tutti rispettato. Quando a una persona, infatti – sia esso *sayyid*, *qadi* o *shaykh* – è assegnato il ruolo di arbitro (*muqawwil* o *muhakkim*) questi è investito di un’ autorità senza precedenti all’interno della struttura tribale: deve essere ascoltato, i suoi giudizi saranno rispettati e, se chiama o ordina a qualcuno di presentarsi davanti a lui, deve essere immediatamente obbedito. Tutto questo, ovviamente, vige solamente per la durata dell’arbitrato: una struttura sociale basata sull’onore delle parti non potrebbe tollerare la presenza costante di questo elemento di autorità che ad esse si sovrappone.

Nel caso in cui siano due sezioni o due intere tribù a contrapporsi, gli arbitri devono essere cercati al di fuori delle tribù stesse; ma le relazioni, i legami che rendono possibile la negoziazione sono ancora una volta formati attraverso le predette garanzie, esattamente come nel caso in cui siano semplicemente due uomini a essere in lite. La ricerca di arbitri da parte delle tribù è complicata dal fatto che l’onore collettivo tribale impedisce che uno *shaykh* o capo tribale possa rivolgersi a un secondo e “sottomettersi” alla sua autorità – cosa necessaria in caso di arbitrato – senza che il suo onore ne risulti offeso (tranne nel caso speciale che lo *shaykh* in questione sia stato temporaneamente riconosciuto come *muqaddam harb*, comandante in capo in caso di guerra). La soluzione è dunque cercarlo sempre *al di fuori* dei confini tribali e questa è una tendenza che è sempre stata presente all’interno della cultura araba (si pensi al caso celeberrimo di Maometto chiamato a Medina ad arbitrare una lite locale, in occasione dell’egira).

Gli arbitri possono essere di tipo sia secolare sia religioso; nel primo caso ci si rivolge o a un ben rispettato *shaykh*, o a un *qadi* – ovvero un giudice, un uomo esperto di Legge, *Corano* e Tradizione (*hadith*); nel secondo, e qui entriamo nella particolarità yemenita, ci si rivolge a un *sayyid* (pl. *sadah*). I *sadah* sono uomini dall’onore integro legati allo studio e alla religione, in questo pari ai *qadi*, ma in più si vantano di discendere dal Profeta tramite la linea di suo nipote Hassan ibn Ali, rivendicando con questo una appartenenza all’Ahl al-Bait, la “Gente della Casa” del Profeta.

Mentre nell’Arabia pre-islamica vi sono esempi di compagini statuali sia secolari sia religiose, lo Yemen è sempre stato più sensibile a questo secondo tipo. Tant’è vero che è stato lo sciismo fin dai primi tempi ad attecchire in terra yemenita e Serjeant afferma che le tribù yemenite stanziate nel sud dell’Iraq sostennero Ali contro Mu’awiya.⁸ Una teoria interessante che spiega la situazione è stata formulata da Farhad Daftary nel suo studio sugli Ismailiti: secondo lui lo sciismo si avvicinava alla sensibilità preislamica propria del territorio che soleva vedere una forma di santità – *baraka* – nei propri capi.⁹ L’arbitro poteva usare l’autorità conferitagli dal proprio ufficio e dalla propria ascendenza per legare a sé le tribù, esattamente come fece Qusayy creando l’enclave della Mecca e come poi il suo discendente, Sharaf, fece in seguito a Yathrib la futura Medina. Dopo la conversione dello Yemen all’Islam, non fu visto arbitro più accettabile di un appartenente alla casa del Profeta: una casa su cui Dio stesso aveva dato la sua approvazione, attestandone la superiorità di fronte al mondo. E che potevano essere le tribù per mettere in discussione il giudizio di Dio?

L'arbitrato, del resto è parte della storia dell'Islam sin dai suoi albori: Muhammad come s'è accennato entrò a Yathrib in veste di arbitro per sedare alcuni dissidi che erano sorti tra le diverse tribù che vi abitavano. Da esse si era fatto assegnare il ruolo di arbitro finale (*maradd*) nelle liti tra le varie sezioni tribali esistenti. Normalmente a Yathrib i capitribù (*naqib*) amministravano la giustizia secondo la legge consuetudinaria della tribù che essi guidavano. Era in stretta collaborazione con loro che il profeta poté governare Yathrib. Ma anche se sotto la protezione degli Aws e dei Khazraj – le due tribù arabe della città, le altre essendo ebraiche - egli non aveva una base di potere autonoma e questo, in un certo senso, lo rendeva ai loro occhi meno pericoloso poiché non vi vedevano un concorrente. Tuttavia Muhammad seppe giocare abilmente su contrasti e debolezze, volgendo a proprio vantaggio la perpetua rivalità delle tribù di Yathrib e dei loro capi.¹⁰ I rapporti tra il Profeta e le tribù rimasero comunque sempre complessi, ed egli tentò di guadagnarne l'appoggio o convertendole, o con la forza, e quando nessuno di questi due metodi funzionava, anche usando delle sue ricchezze. Del resto il *Corano* IX, 60 afferma che la *zakat* (l'elemosina rituale) era destinata oltre che ai poveri, a coloro che la raccolgono, agli schiavi, ai debitori, anche alle campagne militari “sulla via di Dio” e infine “a quelli di cui ci siamo conciliati il cuore”. Sempre a proposito di questa attitudine delle tribù arabe, è ricordato che quando Muhammad donava loro parte dei suoi profitti - certamente in crescita man mano che si estendeva la sua influenza nella penisola araba - i loro capi dicevano: "Questa è una buona religione!"; quando invece i doni mancavano, vi era il rischio che lo abbandonassero. ¹¹ Sotto questo aspetto, la cinica attitudine delle tribù nei confronti della religione non è molto cambiata.

D'altro canto gli arabi credevano fermamente che il potere del Profeta avesse origini sovranaturali: erano in molti a credere che potesse far piovere e dalla tradizione è ricordato come diverse tribù venissero al suo cospetto chiedendogli di far finire la siccità. La vicinanza con il Profeta – e in seguito, con i suoi discendenti - era considerata fonte di *baraka*, celeste benedizione, e peraltro le sue maledizioni erano molto temute. È interessante notare come le formule di giuramento delle tribù dell'Hijaz, al tempo dell'avvento dell'Islam, erano molto simili a quelle che legano un arbitro a una tribù. Si tratta di un legame personale non connesso a null'altro che al singolo individuo: ciò spiegherebbe il perché molte tribù, dopo la morte di Muhammad, uscirono dall'Islam ritenendosi del tutto sciolte da ogni vincolo di fedeltà.

3. *Lo zaidismo*

Mentre potrebbe essere chiaro perché fu lo sciismo a trovare un terreno favorevole in Yemen, è necessario approfondire le ragioni per cui fu poi la setta zaidita a mettervi radici. Questo gruppo prende il nome da un discendente di Ali, Zayd b. Ali (m. 740) che si ribellò apertamente contro i califfi omayyadi. Il dovere di ribellarsi contro un imam o califfo illegittimo è dottrina tipica di questa setta sciita, cosa che esclude l'utilizzo della *taqiyya* (dissimulazione della propria fede), e allo stesso modo un atteggiamento prudentiale o peggio “collaborazionista”: qualunque *sayyid* che lo avesse adottato *ipso facto* avrebbe rinunciato al proprio diritto all'imamato. L'Imam doveva appartenere alla casa del Profeta, essere appunto un *sayyid*, e questa era condizione necessaria ma non sufficiente: l'abilità, le doti personali e la determinazione a conquistare l'imamato, armi alla mano se necessario, avrebbero dato la possibilità a un *sayyid* di divenire l'Imam. Queste caratteristiche diciamo così virili e accentrate sui concetti di coraggio e onore, ben si adattavano alla mentalità e alle doti guerresche delle tribù yemenite.

Tuttavia, è stato osservato, il semplice fatto che i *sadah* potessero essere rispettati per la loro appartenenza alla Casa del Profeta non rese facile la penetrazione dell'Islam zaidita in Yemen, anzi. La conversione delle tribù yemenite, avvenuta nelle mani stesse del Profeta intorno al 628 d.C., è riportata da più fonti raccolte dal Serjeant. Esse si impegnavano ad “udire e obbedire” il Profeta, a eseguire le preghiere rituali e a pagare la *zakat*. Queste però, di

tutte le disposizioni coraniche, furono le uniche che rispettarono, e anche male se è vero che al-Hadi – primo Imam zaidita dello Yemen – quando giunse nel paese nel 893 dovette insegnare come eseguire la preghiera correttamente.¹² Oltre a ciò pare che i costumi sessuali delle tribù fossero rimasti legati a usi pagani e il vino fosse prodotto e bevuto abbondantemente.¹³ La reazione ai tentativi dell'Imam di proibire i comportamenti immorali dal punto di vista della *shari'a* fu tale che dovette ben presto abbandonare il paese. Vi rientrò solo alcuni anni dopo, su richiesta delle tribù di Sa'da, i cui dissensi avevano provocato molte perdite umane¹⁴: secondo quanto riportato dalle cronache zaidite, questa spedizione fu un successo anche grazie alla sua *baraka* (benedizione) che non solo fece terminare i combattimenti prima ancora del suo arrivo ma pose anche fine alla siccità.

Dopo aver raggiunto Sa'da nel 897, l'Imam nominò governatori per la regione, incaricati di raccogliere la *zakat*, e prese il titolo di *Al-Hadi ila l-haqq al-mubin* (la guida alla manifesta verità). Dall'897 al 911, data della sua morte, dovette nondimeno combattere contro parecchi rivali all'interno dello Yemen giungendo a occupare Sana'a nel 901.¹⁵

Ora, la cosa importante da osservare è che l'Imam riuscì nel suo intento di imporsi in Yemen non tanto come leader religioso, quanto come arbitro. Infatti, quando come abbiamo visto si era presentato solamente come Imam, era stato presto costretto ad abbandonare il Paese. Né le sue difficoltà finirono lì, poiché le tribù non accettavano i membri della casa del Profeta come loro legittimi sovrani. Non avrebbero potuto farlo senza distruggere quel sistema tribale che, al massimo, accetta un arbitrio limitato nel tempo come l'unica autorità "esterna" che l'onore può consentire senza esserne offeso o diminuito.

La nascita dell'imamato yemenita, mentre segue la tradizione del Profeta, si distingue però da quell'esperienza perché al-Hadi non fu in grado di cooptare sotto la sua protezione altre tribù e formare così un nucleo di potere stabile intorno a Sa'da. Dunque per diversi secoli fino all'arrivo dei Mamelucchi, l'imamato zaidita si limitò a governare non molto più della regione intorno a quella città.

Questa dialettica, ambigua e potenzialmente conflittuale, tra il potere tribale basato su un sistema di pesi e di contrappesi e l'Islam zaidita - la cui missione nel mondo era pur sempre la costruzione di una base di potere universale, un imamato, conforme al principio di "imporre il bene e proibire il male"¹⁶ è continuata per secoli in Yemen. Ma il maggiore o minore successo degli Imam è sempre stato dovuto a personalità forti più che alla forza della *da'wa*, la predicazione di per sé. Anche la conversione a un Islam che fosse qualcosa di più e di più profondo della sottomissione che le tribù avevano offerto a Muhammad nel 628, è stata lenta; e d'altronde la lotta che gli Imam intrapresero per combattere e estirpare quei costumi tribali che non si conformavano alla *shari'a* è stata lunga e contrastata, perché i membri delle tribù pur apprezzandone il ruolo¹⁷ non intendevano rinunciare alle loro tradizioni.¹⁸ Nei momenti migliori, quando potevano contare su un buon sostegno anche militare, gli Imam combatterono con forza in favore dell'applicazione della *shari'a* bruciando i testi di legge tribale che definivano *taghut*, idolatria, e combattendo ad esempio il culto dei santi verso il quale lo zaidismo si è rivelato severo quanto lo sarà il sunnismo wahhabita.¹⁹

I *sadah*, in generale, pensavano che non ci si potesse fidare delle tribù, sempre in procinto di ricadere nell'idolatria, e la condanna dei costumi tribali è sempre risuonata forte negli scritti e nei discorsi zaiditi. Questo non significa, però, che loro stessi non si siano occasionalmente conformati ai costumi tribali, quando ciò poteva far comodo. Un esempio di queste contraddizioni può essere il caso relativo al culto dei santi: la visita alla tomba di un uomo pio può essere guardata dai *sayyid* come "ignorante superstizione", quando è compiuta dai membri della tribù; eppure sono proprio i *sayyid* coloro che per tradizione compiono più spesso questi pellegrinaggi. Il caso più clamoroso, ad ogni modo, è quello dell'Imam Ahmad, – anche se all'epoca era ancora semplicemente l'erede apparente – che, dopo l'assassinio del proprio padre l'Imam Yahya nel 1948, ottenne l'appoggio tribale e mandò uomini ad uccidere dei cani davanti ad alcune assemblee tribali. Nelle consuetudini

yemenite, quell'uccisione "poneva la vergogna su di loro" (*yinakkif-hum*) giacché significava che, per tali tribù, il sangue dei più nobili tra le genti era pari a quello dei cani (animale impuro) e che, se non fossero insorti per vendicare l'Imam Yahya, avrebbero potuto considerarsi alla stregua dei cani.²⁰ Quest'uso di costumi tribali è notevole, considerando la ferocia con cui Ahmad stesso combatté diversi usi e costumi propri della società tribale.

Comunque sia, lo zaidismo dovette spesso consapevolmente accettare e convivere *oborto collo* con situazioni che, altrimenti, esso avrebbe dovuto fingere di ignorare o combattere apertamente. La stessa nozione di territorio tribale è problematica: secondo un detto del Profeta, infatti, il pascolo, l'acqua e la terra non possono essere soggette a divisioni, mentre come abbiamo visto i confini sono essenziali per la definizione stessa dell'identità collettiva di una tribù. Sfortunatamente, ben pochi documenti ci descrivono come questi problemi siano stati risolti nella pratica. Dato, inoltre, il fatto che il tribalismo in Yemen è strettamente territoriale, mentre l'imamato non accetta tale tipo di divisione, questo problema deve essere sorto piuttosto frequentemente.

Conclusione

La dialettica semi-conflittuale tra tribù e imamato zaidita si è mantenuta per più di mille anni, fin dall'arrivo in Yemen del primo Imam, con alterne vicende. Nonostante divergenze politiche e ideali, e diversità di interessi, le due forze hanno lavorato alla lunga in sinergia tra di loro perché ciascuna in fondo aveva bisogno dell'altra; e questo spiega perché ciascuna riuscisse in caso di necessità a parlare un linguaggio cui l'altra era sensibile. Ahmad ad esempio, come i suoi predecessori, utilizzò il linguaggio dell'onore (*sharaf*) quando ne ebbe bisogno per vendicare il padre; mentre le tribù, quando avevano bisogno di qualcuno che proteggesse i loro interessi, alzavano facilmente le bandiere della rivolta in favore o in nome di un Imam – spesso e volentieri contro un altro Imam. Fino a che gli Imam riuscirono a ricoprire efficacemente il ruolo di arbitri, furono rispettati e protetti, ma nel momento in cui ripudiarono quel ruolo o non furono più in grado di svolgerlo adeguatamente, il loro potere crollò.

La caduta del millenario imamato zaidita in Yemen, con l'instaurazione della repubblica agli inizi degli anni '60, fu certamente dovuta a molte ragioni, ma quella che rimane fondamentale fu probabilmente il loro venir meno al ruolo di arbitri tribali. L'Imam Ahmad non è ricordato, al contrario del padre, come un buon arbitro e, di al-Badr, non si parla per nulla come arbitro. Era piuttosto considerato un *malik*, un re. L'allontanamento delle tribù dall'imamato avvenne, inoltre, perché questo aveva finito per scontentare un po' tutti. Una parte delle tribù in effetti temeva che le innovazioni che l'Imam stava imponendo avrebbero allontanato gli yemeniti dal credo zaidita; un'altra parte, invece, abbracciando l'ideologia repubblicana, credeva che fosse possibile per le tribù conquistare il "progresso" e vivere in uno stato moderno con larghe autonomie.

Il gesto dell'Imam Ahmad del 1960, l'omicidio di due *shaykh* suoi ospiti, fu usato come ottimo pretesto per dimostrare che egli non era più adatto a quel ruolo e che non più meritava l'appoggio delle tribù, poiché il suo *sharaf* era spezzato.²¹ L'irrequietezza e lo scontento delle tribù, però, risalivano a molto prima e quell'episodio fu semplicemente la classica ultima goccia.

Le tribù, del resto non beneficiarono della nuova situazione, creatasi con l'instaurazione della repubblica. Politicamente esse furono presto emarginate e guardate con disprezzo e sufficienza da uno stato centrale sul quale, ormai, non avevano più potere d'influire. Conseguenza questa inevitabile, visto il rapporto simbiotico in cui queste due forze – tribù e imamato - avevano sempre

vissuto e che tutt'ora le riunisce nella custodia gelosa della mentalità tradizionale yemenita: la caduta dell'una determinò la rapida decadenza dell'influenza dell'altra. Nel 2007 durante una mia visita in Yemen vi era preoccupazione per l'avvicinarsi alla città di Sana'a dell'esercito tribale di al-Huthi: un'amica, che aveva vissuto in Yemen per molti anni, mi disse di non preoccuparmi perché gli sciiti non avrebbero toccato le donne, era 'ayb. Paradossalmente dopo la fine del sistema di potere tribù-imamato, si direbbe quasi che l'ideologia dell'onore tribale (*sharaf*) e l'ethos dell'islam zaidita – messi a dura prova dall'avanzare inesorabile di una modernità repubblicana e “laica” – stiano infine provando a fondersi in una nuova comune identità.

Bibliografia

F. DAFTARY, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

P. DRESCH, *Tribes Government and History in Yemen*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1989.

M. E. MEEKER, *Literature and Violence In the North Arabia*, in *Cambridge Studies in Cultural Systems*, Oxford, Cambridge University Press, 1979.

J. R. MEISSNER, *Tribes at the Core: Legitimacy, Structure and Power in Zaydi Yemen*, PhD Columbia University, 1987.

R.B. SERJEANT *The Interplay between Tribal Affinities and Religious (Zaydi) Authority in Yemen*, in Fuad Khuri (ed.), *State and Society in Arab World*, London, Variorum, 1982.

C. VAN ARENDOK, *Les debuts de l'imamat zaidite au Yemen*, Leyde, E. J. Brill, 1960.

P. DRESCH, *The Position of Shaykhs among the Northern Tribes of Yemen*, “Man New Series”, Vol. 19, No.1 (1984), pp. 31-49.

ID., *Segmentation: its Roots in Arabia and its Flowering elsewhere*, “Cultural Anthropology”, Vol. 3, No. 1, Place and Voice in Anthropological Theory, (Feb. 1988), pp. 50-67.

¹ Vi sono due principali confederazioni tribali, ciascuna delle quali è divisa in tribù che sono divise a loro volta in sezioni: i Dhu Husayn dei Bakil, ad esempio si dividono in due sottosezioni principali che a loro volta sono composte da 4 e successivamente 8 sezioni. Le sezioni possono cambiare tribù e le tribù possono cambiare confederazione, ma nel loro complesso la struttura è molto stabile, cfr. P.Dresch, *The Position of Shaykhs among the Northern Tribes of Yemen*, “Man New Series, Vol.19 (1984), pp. 31-49.

- 2 P.Dresch porta l'esempio di un faida scoppiata per una supposta infedeltà di una donna che coinvolse tre famiglie, P.Dresch, *Tribes Government and History in Yemen*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1989, pp. 45-47.
- 3 Queste violazioni dell'onore sono talmente gravi che raramente possono essere risolte senza spargimenti di sangue: si parla infatti di *'ayb aswad* (vergogna nera), cfr. P. Dresch, *Tribes, Government*, cit., p. 47. Interessante notare che sarà proprio la doppia violazione (del diritto di ospitalità e di tregua) che produrrà un allontanamento tra l'Imam Ahmad Hamid al-Din e le tribù nel 1959 conducendo a quella disaffezione che fu una delle ragioni della caduta dell'Imamato, cfr. *ivi*, po. 240-41.
- 4 Cfr. R.B. Serjeant, *The Interplay between Tribal Affinity and Religious (Zaydi) Authority in Yemen*, Various, in *State and society in Arab World*, London, Ed. Fuad Khuri, 1982, p.12.
- 5 Cfr. R.B. Serjeant, *ivi*, pp. 12-50.
- 6 Cfr. P.Dresch, *Tribes Government and History in Yemen*, Clarendon Press Oxford, 1993, pp. 88-89.
- 7 Oltre a ciò l'insulto ai garanti (*'ayb al-katil*) veniva considerato un'offesa estremamente grave, soprattutto nel caso in cui la tregua fosse stata tra due tribù o sezioni diverse. Il colpevole della rottura della pace poteva essere espulso dalla sua tribù e rimosso dal suo status di membro della tribù; Questa azione viene chiamata "*kharaj min al qabilah*" ovvero espulsione od esclusione dalla tribù. Secondo alcuni manoscritti studiati dal Rossi, il colpevole poteva subire anche numerose altre sanzioni, dal rifiuto a dargli ospitalità sino al dichiararlo fuorilegge così che chiunque potesse ucciderlo; oppure dal rifiutare come non buona la sua testimonianza sino al seppellirlo vivo. Comunque, Meissner riporta come queste ritorsioni appartengano più al passato che al presente dello Yemen, dove, pare, succeda spesso che la pace dei garanti sia violata, cfr. J. R. Meissner *Tribes at the Core: Legitimacy, Structure and Power in Zaydi Yemen*, Columbia University, 1987, pp. 214-215.
- 8 Cfr. R.B. Serjeant, *ivi*, p. 18.
- 9 F. Daftary, *The Isma'ilis their History and Doctrines*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 38-39
- 10 Serjeant a questo proposito riporta le parole del noto tradizionalista Ibn Ishaq il quale, parlando della rivalità tra Aws e Khazraj, diceva che "L'Apostolo di Allah era solito spingerli l'uno contro l'altro come una coppia di stalloni: gli Aws facevano qualcosa di importante a favore di Maometto, al che i Khazraj dicevano: 'Quelli non dovrebbero ottenere presso l'Apostolo di Allah più stima di noi'. Così a loro volta non si fermavano fino a che non avevano fatto qualcosa di altrettanto importante. Allo stesso modo quando erano i Khazraj ad agire, subito gli Aws dicevano la stessa cosa".
- 11 Mentre questo non accadde al Profeta, se non in casi minori, un tal modo di comportarsi delle tribù arabe inflisse danni agli imam yemeniti, i quali spesso videro i loro eserciti scomparire o abbandonarsi a saccheggi quando la paga o i doni venivano a mancare. La dinastia qasimide in particolare si trovò nella sgradevole situazione di dover bloccare alleati tribali, intenti a saccheggiare le città del sud con eserciti di cui non potevano fidarsi poiché loro stessi di origini tribali.
- 12 Cfr. C.van Arendok, *Les debuts de l'Imamat zaidite au yemen*, Leyde, E J. Brill 1960.
- 13 Serjeant riporta che il vino negli anni sessanta del 1900 veniva ancora prodotto segretamente nelle colline intorno a Sana'a e sospetta che la pratica sia continuata almeno fino al 2007. Durante la mia visita nel Paese il mercato di uvetta della città per la sua ricchezza e varietà mi ha portato a pensare che la vite non fosse coltivata solamente per quel tipo di prodotto.
- 14 Questa seconda partenza è ricordato che fu "aiutata" da un sogno premonitore in cui il Profeta lo incitava ad abbracciare la Jihad, cfr. C. van Arendok, *Les debuts de l'imamat zaidite au Yemen*, Leyde, E. J. Brill, 1960, pp. 132
- 15 Non riuscì però a mantenerne il controllo a causa di alcuni scontri all'interno delle tribù che lo appoggiavano, e che si ritirarono, e a causa dell'offensiva Yurifide.

[16](#) Il precetto coranico “*al-amr bi-l-mar’ruf wa-l-nahy ‘any’l-munkar*” del resto è sempre stato il grido con cui gli imam si sono alzati in rivolta contro regimi definiti corrotti o lontani dalla Shari’a, cfr. R. B. Serjeant, cit. p. 18.

[17](#) Il ruolo dei *sayyid* come intermediari è definito dal Meeker “come il grasso che unge le ruote del sistema segmentario”, citato da M. E. Meeker, *Literature and Violence in the North Arabia*, in *Cambridge Studies In Cultural Systems*, Oxford, Cambridge University Press, 1979, p. 212.

[18](#) Interessanti da questo punto di vista sono le citazioni riportate dal Serjeant (*The Interplay*, cit., pp. 20-21) su un testo da lui studiato: *Sirat al-Hadi ila 'l Haqq* in cui i figli di Al-Hadi accusarono i nemici dell’imam di immoralità con i versi:

«We rose with the Book (Qur'an) - they called it liar,

Turning to musical instruments and drink.

They said “We cannot do without wines

And sinning (fiqs) with the secluded girl of swelling breasts.

You prevent folk against their will

From (enjoying) pleasures and desired delights»

Arendok ricorda anche il comportamento scandaloso delle truppe tribali ad al-Du'am, dove, a divertirli, vi erano più di quattrocento donne. Esse giacevano con loro apertamente, dietro pagamento, e danzavano in maniera discinta, cfr. C. van Arendok *Les debuts*, p. 152. Lo scandalo che gli imam provarono e i loro tentativi di mitigare queste tradizioni, comunque, servirono a poco visto che da un lato tuttora il vino è coltivato di nascosto (e consumato) nelle aree tribali intorno San'a'; dall'altro, Serjeant (*The Interplay*, cit., p.20) afferma di aver assistito ancora nei primi anni '60 a tradizionali danze femminili simili a quelle condannate.

[19](#) Non che il tentativo di scoraggiare i pellegrinaggi abbia avuto molto successo, cfr. P. Dresch, *Tribes and Government*, cit., p.158.

[20](#) Cfr. R. B. Serjeant, *The Interplay Between*, cit., pp.36-37.

[21](#) Cfr. P. Dresch, *Tribes, Governament*, cit., pp. 240.