

25-27 settembre 2012
Summer School

Militanza sociale e politica in Libano

Cenni storici

Omar Bortolazzi
Dottorato in Storia
Indirizzo: Global Studies in Philanthropy (Prof.ssa Gemelli)
XVII ciclo
Discussant: Prof.ssa Marcella Emiliani

Hezbollah e Hamas: società civile o *political-society*?

Da all'incirca una decina di anni l'islam politico non è più al centro del discorso istituzionale e sociale in Medio Oriente. Ad esso si è sostituito un acceso dibattito su *welfare*, sui processi di democratizzazione e sulla cosiddetta società civile. La possibilità dei partiti e delle organizzazioni islamiste di rappresentare una possibilità politica concreta dipende dall'unica alternativa che talvolta esse rappresentano in contesti governativi autoritari, corrotti o fortemente instabili e caratterizzati da una distribuzione delle risorse squilibrata o comunque non equanime. In questo senso, i diversi paesi della regione mediorientale presentano caratteristiche e configurazioni diverse.

Nonostante esistano numerose definizioni di *civil society*, quella fornitaci dalla London School of Economics è esemplificativa:

*Civil society refers to the arena of **uncoerced** collective action around shared interests, purposes and values. In theory, its institutional forms are distinct from those of the state, family and though in practice, the **boundaries** between state, civil society, family and market are often complex, blurred and negotiated. Civil society commonly embraces a diversity of spaces, actors and institutional forms, varying in their degree of **formality, autonomy and power**. Civil societies are often populated by organizations such as registered charities, development non-governmental organizations, community groups, women's organizations, faith-based organizations, professional associations, trade unions, self-help groups, social movements, business associations, coalitions and advocacy group¹.*

Oltre alla definizione di *civil society*, per definire meglio il perimetro di questa ricerca è necessario specificare il concetto di *political society*. Partha Chatterjee la definì come quel dominio di istituzioni e attività al cui interno avviene un continuo scambio di mediazioni e di intercessioni². Conseguentemente, i processi di democratizzazione devono svolgersi non nell'ambito della classica transazione tra stato e società civile, ma all'interno di un *milieu* non totalmente definito e più ambiguo dal punto di vista legale: quello, appunto, della *political society*. L'idea di *political society* è potenzialmente radicale nell'identificare una parte della popolazione che si trova ad agire in un ambito alternativo rispetto a quello istituzionale e a quello extra – governativo in cui normalmente agisce la società civile. La *political society* viene spesso esclusa dal processo della partecipazione politica e per la propria sopravvivenza è costretta a negoziare costantemente sia con lo stato che con la sfera pubblica, settori – soprattutto in Medio Oriente – tradizionalmente gestiti dalle élite sociali (tribali) e dai notabili.

La definizione di Chatterjee di *political society* è sicuramente più persuasiva e più consone al contesto mediorientale rispetto a quella classica di *civil society*. Quello di “società civile” sembra in

¹ <http://www2.lse.ac.uk/CCS/home.aspx>

² Chatterjee Partha (1997), “Beyond the Nation? Or Within?”, *Economic and Political Weekly*, January 4-11.

effetti essere un modello politico di stampo tipicamente Occidentale. Infatti, nella maggioranza dei paesi del Medio Oriente e dell'Africa nord i gruppi corporativi si relazionano ai partiti politici attraverso continue negoziazioni e accordi, chiedendo forniture assistenziali in cambio di sostegno elettorale a uno specifico gruppo. Emblematico è il caso del Libano per la sua elevatissima frammentazione settaria, ma lo stesso vale per la Giordania e per il pluralismo autoritario egiziano. La quasi totale subordinazione delle risorse alle esigenze di riproduzione dei regimi, le capacità regolative degli stati usate per ricompensare i sostenitori e sanzionare gli oppositori hanno causato col tempo forte disordine e atropia. Per non parlare del sistema di *clients* strategicamente posizionati ai gangli di una piramide discendente di subcontractori politici all'interno della burocrazia che ha fatto sì che la società dialogasse con lo stato attraverso *networks* personali.

Inoltre, altra caratteristica comune a molti governi del Medio Oriente e del nord Africa, sono le politiche di *risk-avoidance* per minimizzare l'opposizione popolare: ogni eventuale tolleranza top-down è giustificata dal calcolo politico secondo cui la repressione del dissenso potrebbe essere talvolta controproducente.

La giustizia sociale e la sicurezza economica di cui la *ruling élite* si è fatta garante attraverso questo sistema capillare di redistribuzione le ha permesso di mantenersi salda senza dover ricorrere a dosi eccessive di violenza interna e di repressione di un peraltro quasi inesistente dissenso. In questo quadro i legami di *patronage*, storicamente alla base del sistema del notabilato pre-indipendenze, hanno trovato una riarticolazione: l'economia di rendita si è dimostrata più che compatibile con il mantenimento delle *'asabiyyat* (le solidarietà primarie, legate all'appartenenza a una famiglia, a un clan, a uno stesso gruppo religioso, oppure alla provenienza da uno stesso territorio), che sono state riprodotte, riorganizzate, razionalizzate in maniera funzionale agli interessi di controllo e stabilità dei regimi in carica. In questo quadro è comprensibile come una diminuzione della capacità distributiva degli stati ne abbia messo in crisi la legittimità agli occhi della popolazione, che attraverso le recenti proteste di piazza non solo si opponeva ad un sistema corrotto e disfunzionale che avrebbe notevolmente gravato sui bilanci famigliari, ma reclamava a gran voce giustizia sociale “il rinnovamento del contratto sociale tra stato e società civile, in cui il ruolo dello stato era di assicurare il benessere economico³.”

In questo quadro si inserisce dunque la zona grigia della *political society*: laddove lo stato risulti insufficiente, inerme, gravemente corrotto, ecco che nuovi elementi vengono a plasmarsi, creando un'alternativa credibile che risponda ai bisogni primari dei cittadini. Naturalmente, il dibattito sul

³ Brumberg D. (1995), *'Authoritarian Legacies and Reform Strategies'*, in Brynen, Korany & Noble, eds, *Political Liberalization and Democratization in the Middle East*, Lynne Rienner, Boulder New York London, pp. 229- 259.

paradigma della democratizzazione non ha riguardato esclusivamente il Medio Oriente, ma tutti i regimi che, nel processo di transizione dall'autoritarismo, non sono approdati ad una qualche forma di democrazia ma si sono assestati in un mare di mezzo in cui vari elementi coesistono, in un mix di pluralismo guidato, elezioni controllate e repressione selettiva. Denominatore comune alla nascita di movimenti e organizzazioni politico-religiose è stata dunque una diffusa asimmetria a favore dell'esecutivo sul legislativo, delle istituzioni *top-down* su quelle *bottom-up* e la necessità di dare una voce al popolo diseredato, sottorappresentato, senza voce.

In tal senso Hamas e Hezbollah non risulteranno esclusivamente una bizzarria della democrazia con connotazioni fortemente orientalistiche e sensazionalistiche, ma veri e propri apparati sociali, militari, politici e culturali indipendenti (e talvolta conflittuali) con l'autorità sovrana. La legittimazione politica delle organizzazioni politico-religiose non soltanto viene dal riconoscimento del voto popolare, ma dall'essere l'avamposto nella fornitura di servizi sociali che i vari stati di appartenenza non sono in grado di offrire. Ecco dunque la collocazione “glocale” (Baumann, 2005) di queste organizzazioni: Hamas e Hezbollah sono movimenti islamici a connotazione locale (rispettivamente Palestina e Libano) ma per storia, ideologia e apparato organizzativo costituiscono sottosistemi di un sistema ben più complesso, con il denominatore comune della vocazione assistenziale su base politica. Questo tipo di organizzazioni costituiscono per i fondatori uno dei canali preferenziali attraverso cui emergere e guadagnarsi la fiducia ed il consenso della popolazione, e rappresentano pertanto l'arena in cui aspiranti politici possono avviare la loro carriera.

Hamas, Amal e Hezbollah: Dalla resistenza al voto

Le strutture filantropiche di **Hamas** e di **Amal-Hezbollah** rivestono quindi una fondamentale funzione politica non soltanto perché permettono di attutire i costi sociali della liberalizzazione economica e del disimpegno statale dal *welfare*, ma perché costituiscono i principali canali di creazione ed agglutinamento del consenso, nonché un punto di contatto tra popolazione e aspiranti o riuscite personalità politiche durante o al di fuori del momento del voto. Che cosa garantiscono le associazioni politico-religiose che lo stato e le organizzazioni internazionali non sono in grado di sostenere?

L'analisi partirà dunque dalle motivazioni storico-politiche che hanno portato alla nascita di questi movimenti per poi studiarne le dinamiche attuali, tenendo ben presente le singolarità e le differenze di ognuna di queste: Hamas e il suo *shift* strategico dall'azione militare e politica al *social work*, fino alla clamorosa vittoria elettorale nel 2006; Hezbollah, in parte erede del movimento che dagli anni Sessanta del Novecento si era fatto portavoce dei *mahrumin* (diseredati), al parlamento.

Il focus della ricerca è altresì quello di analizzare il comportamento delle strutture di welfare di Hamas e di Amal-Hezbollah nei momenti di forte instabilità politica attraverso uno studio comparativo. Per entrambe le organizzazioni politiche l'attivismo sociale non è motivato esclusivamente dal desiderio di un maggiore potere economico-politico, ma deve essere necessariamente contestualizzato nell'ambito di una specifica pulsione nazionalistica. Nonostante i riflettori siano quasi sempre puntati sulle azioni di Hezbollah e la quasi costante competizione tra Amal e il partito di Dio per la *leadership* sciita, è importante analizzare l'ethos sociale di Amal per comprendere meglio la rivalità intrasciita, presente in maniera intermittente dagli anni Ottanta del secolo scorso ad oggi. Dal 1990 al 2002 l'*harakat*-Amal, ad esempio, ha aperto sette scuole, tutte collocate nelle zone a maggior concentrazione sciita: quattro nel sud del Libano, due nella Beqaa' e una a Beirut. La strategia di Amal nel settore dell'istruzione è stata quella di fondare scuole private, in modo tale da generare man mano gli introiti necessari per poter aprire un numero sempre maggiore di istituti.

Abu Jafar (Mohammad Nasrallah), direttore della scuola Martyrs Hasan Qasir a Beirut, considera Amal il più credibile dei rappresentanti degli interessi degli sciiti in Libano: non troppo religioso, non troppo laico. In altre parole, l'auto rappresentazione ufficiale di Amal lascia aperte un gran numero di interpretazioni. Al di là di una minore strutturazione da parte delle organizzazioni di Amal, come si differenziano queste ultime da quelle di Hezbollah?

L'islamismo di opposizione non è considerato una minaccia in quanto islamista, ma in quanto di opposizione, minaccia ancor più concreta dal momento che i movimenti hanno un alto livello di radicamento tra la popolazione grazie alla rete efficiente e capillare di servizi sociali che offrono nei quartieri cosiddetti "informali" di Beirut (*hret reilk, dahyieh*), nella periferia sud e nel Libano meridionale (nel caso di Hezbollah) o nella striscia di Gaza (Hamas). Interessante sarà anche la ricerca che farà luce sui distanti legami di parentela tra alcune di queste organizzazioni (matrice iraniana e irachena nel caso del Libano) e su come l'erogazione di denaro che serve a foraggiare le casse delle *charities* islamiche non sempre avvenga su base settaria (comunitaria, religiosa); nonostante sia innegabile una certa differenziazione nel mondo della solidarietà islamista: da un lato il fronte sciita (Iran-Hezbollah), con la debita eccezione rappresentata da Hamas, in chiave anti-israeliana, dall'altro il coté sunnita-salafita (in gran parte foraggiato dall'Arabia Saudita) che si espande dalla regione mediorientale fino al Corno d'Africa.

Inoltre, rispetto alle associazioni a vocazione assistenziale secolari, le associazioni islamiche godono di una serie di vantaggi comparati tra cui un potenziale di penetrazione della società molto alto, dal momento che possono appoggiarsi alle migliaia di moschee presenti sul territorio, e un solido sistema di finanziamento che spazia dalle questue alle donazioni private della "pia

borghesia” (o della borghesia imprenditoriale), ad oculte politiche di *marketing* dei servizi offerti, alla raccolta delle *zakat*, al sistema del *waqaf*, fino a sofisticati sistemi di raccolta fondi o di “assicurazioni” che appartengono all'islam tradizionale, come ad esempio il *qard al-hasan*, una sorta di microcredito ampiamente usato da Hezbollah.

Il quadro che risulta da queste interazioni sembra essere a volte paradossale. L'esistenza di una “minaccia islamista” è stata presentata dai governi (sia all'interno del paese sia all'esterno) come la giustificazione principale per la persistenza di pratiche autoritarie. Al contempo, la determinazione da parte del governo a non ammettere una sfida aperta e formalizzata da parte dell'opposizione islamista ha garantito all'Islam una fortissima influenza, ancor più difficile da controllare perché proveniente dall'interno del sistema stesso.

Sul fronte Hamas, ad esempio, la storia delle sue organizzazioni sociali risale agli anni Sessanta del Novecento ed è estremamente variegata e complessa, con una tradizione di *community development work* che precede di alcuni decenni l'islam politco-radical. In tal senso, il movimento islamista è ben lungi dall'essere omogeneo, sia per quanto riguarda la sua *leadership* che la sua struttura. Le *charities* e le organizzazioni che afferiscono ad Hamas differiscono notevolmente tra di loro per approccio, interessi, obiettivi, *mission*, filosofia di fondo e risultati raggiunti.

Questo lavoro si focalizzerà dunque sulle componenti sociali di Hamas, analizzando l'impatto dell'operato del movimento islamista sulla politica interna e sul *community development*. Quali tipi di organizzazioni erano e sono da considerarsi "islamiche" a Gaza e nel West Bank? In quale misura e in quali modi queste organizzazioni sono etichettabili come "appartenenti a Hamas"? L'*Islamic Social Sector* è da ritenersi a tutti gli effetti una diramazione del movimento politico?

La descrizione delle istituzioni sociali di Hamas (lo stesso si può dire per quelle di Hezbollah) può facilmente generare confusione. Alcune organizzazioni sono esplicitamente inserite nel dispositivo formale del partito, che esercita su di loro un'autorità, per esempio al momento di nominare i dirigenti, reclutare i *social workers* o decidere l'orientamento dell'associazione. Molto spesso i dirigenti di queste organizzazioni promuovono le stesse come indipendenti dal punto di vista finanziario, operativo e manageriale; tuttavia, il materiale promozionale di Hamas le presenta come istituzioni che dipendono direttamente dal politburo del partito.

Attraverso quali strumenti i *providers* si sono avvicinati ai loro beneficiari? Istituzioni e beneficiari erano e sono accomunati da un comune supporto a Hamas oppure quest'ultimo è riuscito a tradurre in azione politica e sforzo sociale e religioso gli interessi della popolazione? E' possibile tracciare una definizione per tipologia delle istituzioni sociali di Hamas: tradizionali e *development institutions*?

Libano: contesto storico

Gli sforzi profusi da Hezbollah in favore del sociale sono stati oggetto di numerose speculazioni. Riprendendo alcuni slogan del partito, si è parlato della sua prodigalità nei confronti della popolazione priva di risorse, i *mahrumin* (diseredati) e i *mustadafin* (deboli). In questi ultimi anni Hezbollah si è sforzato di unire le sue identità, quella religiosa e quella nazionalista, a una predisposizione politica a cogliere e convogliare la frustrazione sociale senza precedenti nella storia del Libano. Ma quali sono i passaggi storici fondamentali che hanno portato a questa commistione tra sforzo di guerra, *ethos* religioso e mobilitazione politica e sociale nel Libano contemporaneo?

Prima del 1982, la comunità sciita faceva – per citare G. Kepel – la figura del parente povero nella famiglia confessionale libanese. Concentrata nell'aspra regione del Jabal Amil, nel sud del paese e nella valle della Beqaa, la *shi'a* aveva ottenuto una misera parte di cariche politiche con il Patto Nazionale del 1943.

Se il Patto del 1943 consacrò l'esistenza del Libano, esorcizzando vecchi demoni e respingendo le visioni contrarie all'esistenza indipendente sovrana del Libano, esso sancì anche una preminenza maronita e sunnita che rifletteva un nuovo rapporto tra le forze sociali, ma non era conforme né alle grandi tradizioni della montagna (preminenza drusa con l'appoggio maronita) né a quelle del mandato francese (fluidità sociale). Tuttavia, l'assetto creato dal Patto nazionale riuscì a reggere senza importanti rotture fino al 1975, anno della guerra civile. Anche se, tra il 1956 e il 1958, una rottura bilaterale del Patto andò a sommarsi agli abusi di potere del presidente della Repubblica Camille Chamoun, seguiti dall'incapacità del neoeletto Fouad Chehab di superare il Patto, pur senza arrivare a un vero e proprio scontro violento tra cristiani e musulmani. Scontro che si presentò puntualmente nel 1975, anno che segnò l'inizio di uno dei più inestricabili e drammatici conflitti contemporanei in questa parte del mondo. Da questo momento in poi i vecchi criteri politico-istituzionali di importazione europea (stato nazione) su cui poggiava il Libano cedettero a una frammentazione comunitaria senza precedenti in altri paesi del Vicino Oriente.

Erede dei movimenti islamisti degli anni Sessanta del secolo scorso e del movimento rivendicativo di Musa al-Sadr (base dottrinale della mobilitazione contro le ingiustizie sociali), Hezbollah rappresentò all'inizio degli anni Ottanta il primo e unico successo da esportazione della rivoluzione khomeinista. Ben presto il partito di Dio, attraverso una intensa campagna di sequestri di cittadini di paesi sui quali Teheran voleva fare pressione, si ritrovò a essere il perfetto subappaltatore delle iniziative iraniane. L'Hezbollah libanese era un efficace intermediario che facilitava la ricerca di soluzioni e riversava le somme ricevute agli "orfani e ai diseredati" assistiti dalle sue prime strutture.

Quali sono dunque gli eventi che hanno portato alla creazione dell'imponente apparato di welfare di

cui oggi il partito sciita dispone? Per quale motivo la sua complessa rete di prestazioni di servizi è inestricabilmente collegata all'azione armata?

Questa premessa storica tenterà attraverso la ricostruzione storica dei principali eventi di cui la comunità sciita libanese è stata protagonista dagli anni Sessanta del Novecento ai giorni nostri, di portare a una maggiore comprensione delle questioni della protezione e della “resistenza”, sociali o militari, e del ruolo essenziale che esse svolgono sia come risorsa politica che come fonte di legittimazione per il partito di Dio. Tuttavia, mi preme sottolineare l'importanza di leggere queste dinamiche e questi eventi là dove si svolgono, nel contesto di una nazione mal difesa da uno Stato fragile, la cui base sociale si va sempre più via via sgretolando.

Il problema di una continuità storico-culturale tra passato e presente, tra istanza di potere e masse, in relazione al fatto di essere una minoranza, concerne in modo esemplare gli sciiti in Libano. Sebbene sia innegabile che l'odierno attivismo sciita libanese dipenda, in maniera pressoché esclusiva, dalla peculiare storia del paese nel secolo scorso, gli sciiti libanesi rivendicano l'appartenenza a una tipologia che contraddistinguerebbe la loro presenza in un qualunque punto del mondo islamico. Di tale tipologia i tratti caratteristici sono la marginalità e l'oppressione, contro cui gli sciiti avrebbero deciso di ribellarsi. Soggiacente a una simile concezione, l'idea dell'esistenza di una “comunità” sciita. Nel Libano l'idea di comunità viene affrontata da un particolare angolo visuale: il diritto degli sciiti a essere considerati arabi e musulmani e rivendicando, nel contempo, un forte sentimento patriottico.

Mentre, nei primi secoli, le comunità cristiane si scontrarono furiosamente sul dogma teologico relativo alle nature del Cristo, nell'islam la discriminante principale si è formò attorno al principio della successione al profeta nel governo della comunità musulmana. La prima scissione tra musulmani, dunque, non avvenne per motivazioni teologiche ma esclusivamente “politiche”.

Che quella degli sciiti in Libano sia una vera e propria comunità è fuori di dubbio, oggi perché ideologicamente connotata, nel passato anche per l'omogeneità della natura dei diversi stanziamenti.

La forma più antica di organizzazione politica tra gli sciiti libanesi è la leadership tradizionale del *clan*. Nella fase iniziale della formazione dello stato in Libano (ma anche in Pakistan, Iraq e Bahrein) a rappresentare la comunità sciita furono latifondisti e leader tribali. In Libano lo sviluppo di una società basata sulle logiche claniche, fondata sulla lealtà familiare e forme di clientelismo come mezzo per ottenere ordine sociale, gettò le basi per un fenomeno che caratterizzò per molti anni la *polity* libanese: lo *za'im* (plurale *zu'ama*). Lo *za'im*, in termini semplici, era il capo di una regione; molti degli abitanti di questa regione erano veri e propri gruppi clientelari al servizio del loro *leader*. Alcune famiglie detenevano il controllo della terra, ma garantivano ai contadini che la

lavorano un minimo di sopravvivenza, in un rapporto arcaico, di tipo feudale, sostanzialmente stabile. Lo *za'im* normalmente stabiliva la sua influenza creando una solida base di supporto tra le classi rurali attraverso la fideiussione di un terreno oppure nelle città creando una solida base clientelare tramite trattative commerciali⁴. Questi notabili strinsero in seguito accordi ad alto livello con le classi dirigenti sunnite, ed è grazie a questi che la base sciita trovò il suo posto, per lo più umile, nel nuovo assetto statale. I notabili beneficiavano anche degli agganci col potere e a loro volta essi dovevano rappresentare e controllare la propria comunità. Questo modello è tuttora attuale in Bahrein e in Arabia Saudita, dove i governanti sunniti limitano la partecipazione politica degli sciiti a un gioco di notabili⁵.

L'affermarsi degli stati moderni cambiò l'assetto della società sciita, allentando i vincoli che legavano gli sciiti alle loro comunità e ai loro leader. Gli sciiti dei ceti medi e superiori generalmente studiavano nelle scuole laiche in Occidente o in patria, in istituti fondati dai missionari europei come il College Protestant Libanais e l'American University of Beirut, e in seguito quelli diretti secondo moderni sistemi didattici di impronta decisamente francese.

Il processo di trasformazione sociale indebolì gradualmente la presa esercitata dai proprietari terrieri e dai capi tribali, trasformando gradualmente la politica sciita in Libano a partire dagli anni Sessanta. La politica settaria in questo paese portò a una divisione delle spoglie tra le comunità, una situazione in cui i proprietari terrieri nominalmente rappresentavano tutti gli sciiti, ma nei fatti proteggevano i propri interessi. I rari e disorganici tentativi di potenziare l'agricoltura nel sud non bastarono a frenare l'esodo dalla campagna dando il via a una migrazione di massa sciita verso gli slum meridionali di Beirut, mentre molte persone fornite di maggiori potenzialità e risorse trovarono un luogo in cui risiedere soprattutto in Africa occidentale, Nord e Sud America.

Tra il 1960 e il 1980 un quarto della forza lavoro prima impegnata nell'agricoltura nel Sud e nella Beqaa si spostò verso la capitale⁶. Contemporaneamente un grande sforzo sul fronte della scolarizzazione venne compiuto dalla comunità sciita, che vide innalzare notevolmente il numero degli studenti durante questo ventennio. Si susseguirono a questi avvenimenti le richieste della comunità di veder definito in maniera più consona il proprio ruolo all'interno del paese. Nel 1967 gli sciiti ottennero per la prima volta una rappresentanza di interessi grazie all'istituzione di un Supremo consiglio sciita¹⁰ da parte di Musa al- Sadr (1928-1978?). Grazie ad un tasso di natalità

⁴ Shanahan R., *The Shia of Lebanon: clans, parties and clerics*, New York London, Tauris Academic Studies, 2005, pp. 33 e segg.

⁵ Nasr V., *La rivincita sciita*, Milano, Università Bocconi Editore, 2007., p. 52.

⁶ Scarcia Amoretti B., *Sciiti nel mondo*, Roma, Jouvence, 1994, p. 111.

molto alto, gli sciiti divennero presto la maggiore comunità del Libano, rappresentando il 30 per cento della popolazione (25 i maroniti e 21 i sunniti)⁷. Il Consiglio superiore divenne operativo nel 1969 e Musa al-Sadr ne era il presidente.

L'esodo di massa di quegli anni non fu un fenomeno esclusivo del Libano, ma caratterizzò molti paesi in via di sviluppo. Nel sud e nell'est dell'Iraq, ad esempio, si verificò un processo molto simile: la riforma agraria della fine degli anni Cinquanta liberò i contadini sciiti dal controllo politico dei notabili e le città come Baghdad e Bassora si riempirono mano a mano di tutti coloro che venivano espulsi dalle zone rurali, dai villaggi e dagli *slums* nelle periferie a causa della forte disoccupazione, delle persecuzioni e dei tassi di natalità estremamente alti.

Questo esempio dell'Iraq mette in evidenza un fatto: del mutamento delle condizioni sociali e politiche sciite non furono la parte "laica" della comunità a beneficiare, ma gli *ulema*. In Libano ci fu l'esempio dell'*imam* Musa e più tardi di capitribù come Mohammad Hussein Fadlallah e Hasan Nasrallah; in Iraq a fornire gli indispensabili servizi sociali alle periferie furono anche in questo caso leader religiosi, gli *ayatollah* Muhammad Sadeq al-Sadr (padre di Muqtada) e Ali al-Sistani.

Questa annotazione ci rende molto più semplice capire gli episodi che riguardano l'attivismo sciita odierno. Infatti, quando il regime di Saddam Hussein si sbriciolò davanti ai carri armati americani, non furono Ahmad Chalabi o Iyad Allawi a prendere le redini della comunità sciita irachena, bensì Sadr, Sistani⁸ e il clero dello SCIRI, il Consiglio Supremo della Rivoluzione Islamica (l'attuale SIIC, Supreme Islam Iraqi Council). Lo stesso accadde anche in Iran, dove a raccogliere l'eredità degli scià non intervennero politici laici ma gli *ayatollah*. Questo fu possibile proprio perché molti leader come Musa al-Sadr, Khomeini e Baqir al-Sadr (Iraq) adottarono un approccio inedito alla politica, con il ricorso alla mobilitazione sociale e l'adozione di molti degli strumenti ideologici e politici della "sinistra" e contendendosi il favore della popolazione giovane. Lo scopo di queste guide religiose sciite era di presentare ai giovani lo sciismo in Libano come qualche cosa di paritario rispetto al pensiero occidentale, prendendo in prestito linguaggio e concetti del pensiero occidentale, ponendosi in concorrenza con esso e al contempo risentendone dell'influenza. Credo non sia scorretto sostenere che fu proprio il nazionalismo laico a proporre agli sciiti libanesi un'ipotesi di identità inclusiva.

Fino alla metà degli anni Settanta i movimenti libanesi di estrema sinistra, soprattutto l'Organizzazione per l'Azione Comunista in Libano (OACL) conosciuta col nome arabo di *al-Mounazzamé* ("l'organizzazione"), reclutavano molti giovani sciiti appartenenti alla prima

⁷ Schulze R., *Il mondo islamico nel XX secolo*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 282.

⁸ È importante chiarire che anche se Musa al-Sadr fece della mobilitazione contro le ingiustizie sociali il suo vessillo, tuttavia egli non faceva mistero della sua ostilità contro comunismo e socialismo.

generazione urbanizzata, un gruppo socioculturale che Musa al-Sadr cercava ugualmente di attirare a sé.

Lo stato moderno intervenne a riempire questa faglia, dando spazio alla promessa di porre fine a secoli di dolorosi pregiudizi e persecuzioni e prefigurando uno spazio sociale e politico in cui le divisioni sunniti-sciiti non contassero. Naturalmente, come sappiamo, quella promessa si rivelò illusoria, dal momento che gli stati moderni divennero sempre più autoritari, riproducendo e consolidando il pregiudizio comunitario sunnita per imporre la propria autorità.

Nel rispondere alla sfide che si trovarono ad affrontare, Ali Shariati in Iran, Musa al-Sadr in Libano e Muhammad Baqir al-Sadr furono abili nel riproporre i concetti del nazionalismo occidentale laico adattandoli al contesto in cui si trovarono ad operare. Il loro divenne una sorta di modernismo sciita che includeva argomenti storici e teologici e, se da un lato essi continuarono a difendere la visione dell'ortodossia sciita in campo teologico, dall'altro cercarono di ridurre l'importanza degli *imam* a favore di tutte quelle osservanze religiose che potevano essere condivise con la controparte sunnita. Iraniano, giovane e non invischiato nella spietata politica libanese, Musa al-Sadr divenne il liberatore di cui gli sciiti avevano bisogno. Egli diede finalmente una voce alla sua comunità, conferendo ad essa identità e potere nella politica libanese. Fu colui che in definitiva riuscì a dare agli sciiti del Libano un'alternativa al nazionalismo arabo a guida sunnita.

Le considerazioni di carattere socioeconomico qui ricordate devono necessariamente essere messe in relazione ai fatti politici e organizzativi che il Libano, e più specificatamente gli imamiti, subirono a partire dagli anni Sessanta – con riferimento alla situazione politica israelo-palestinese che finì per coinvolgere proprio in questi anni in maniera profonda il Libano, gettando le basi per il consolidamento e lo sviluppo dei movimenti di resistenza sciiti che oggi conosciamo.

Dagli anni Sessanta la comunità imamita cominciò sempre più a far sentire il proprio peso. Partiti politici di tradizione secolare come l'*Hezb al-Shiyu'i* (Partito Comunista Libanese) o altri movimenti sciiti indipendenti annoveravano nelle proprie fila sempre più giovani. Associazioni giovanili, sportive e culturali sorsero in tutte le aree popolate prevalentemente da sciiti, oltre ad alcune associazioni che si occupavano di *welfare* e di servizi di beneficenza, vennero organizzate ad una velocità senza precedenti. Queste associazioni – presenti sia nelle zone rurali che in quelle urbane – riuscirono in breve a duplicare tutti quei servizi che tradizionalmente venivano offerti dagli *zu'ama*.

Quanto fosse povera la comunità sciita libanese negli anni Sessanta-Settanta ci viene descritto dai dati del demografo J. Chamie sui salari percepiti in quegli anni. L'entrata media di una famiglia sciita nel 1970 era di \$1,500 contro i \$2,082 di una famiglia libanese appartenente ad altre comunità. Più significativo è il fatto che tra gli sciiti vi era la percentuale più alta di famiglie che vivevano con

meno di \$500 all'anno (è utile sottolineare che la famiglia sciita media è più numerosa rispetto alle famiglie di altre comunità)⁹. La povertà dei salari era esacerbata dalla quasi totale assenza di servizi statali nelle province rurali, a differenza di quanto invece avveniva nella zona circostante il Monte Libano.

All'inizio degli anni Sessanta la metà dei villaggi del Sud non erano forniti di acqua ed erano sprovvisti di collegamenti con le strade principali¹⁰. E ancora più preoccupante era la mancanza di scuole, dal momento che più della metà dei bambini non erano in grado di frequentare la scuola dell'obbligo in quegli anni¹¹. Questa situazione era il riflesso del sistema economico libanese, costituito da un basso livello di tassazione e dalla corruzione dilagante nelle istituzioni pubbliche.

Uno studio di H. Sharif stima che al Sud del Libano in quegli anni andasse meno dello 0.7% del budget statale¹². Il livello di bassa scolarizzazione degli sciiti rifletteva questa evidente assenza dello Stato nelle zone da essi abitate¹².

A. Norton e H. Barakat hanno evidenziato che l'analfabetismo tra gli sciiti nel 1943 raggiungeva il 68.9%, paragonato al 31.5% dei cristiano-cattolici; all'inizio degli anni Settanta il 50% degli sciiti non era scolarizzato, contro una media nazionale del 30%; e soltanto il 6.6% della popolazione sciita aveva avuto la possibilità di frequentare le università, a confronto del 15% per i musulmani sunniti e il 17% per i cristiani¹³.

Abu Jafar (Mohammad H. Nasrallah) ha sottolineato più volte nei nostri colloqui che l'arretratezza in cui venivano fatti vivere gli sciiti rendeva altamente difficoltoso e quindi improbabile un loro accesso a occupazioni migliori (per esempio nel commercio o nella pubblica amministrazione) nei grandi e medi centri urbani. Le banche e le esportazioni/importazioni – i due principali settori dell'economia libanese – erano nelle mani dei greco-cattolici e dei sunniti, con una crescente partecipazione da parte maronita e ortodossa a partire dagli anni Quaranta. I sunniti controllavano il mercato del grano, della carne, della frutta e della verdura. La mancata partecipazione sciita a questi settori economici era dovuta alla loro assenza nella capitale. I pochissimi uomini d'affari sciiti che tentarono di farsi strada nei *network* commerciali cittadini dovettero lottare per farsi accettare.

La mancanza di questo attore comunitario all'interno della classe burocratica e politica ci aiuta a spiegare meglio la posizione ambivalente che caratterizza ancora oggi la politica di Hezbollah nei

⁹ Norton A., *Amal and the Shi'a: Struggle for the Soul of Lebanon*, Austin and London: University of Texas Press, 1987, p. 17.

¹⁰ Nella valle della Beqaa la proporzione era persino più alta.

¹¹ Sayigh R., *Too Many Enemies, The Palestinian Experience in Lebanon*, London, Zed Books Ltd, 1994, p. 162.

¹² Sharif, H. *South Lebanon; Its history and politics* in Hagopian, E. and Farsoun S. *South Lebanon AAUG Inc. Special Report No. 2*, August 1978.

¹³ Norton A., *op. cit.*, p. 17; Barakat H., *Lebanon in the Strife: Student preludes to Civil War*, Austin, TX, Austin University of Texas Press, 1977.

confronti dello Stato. Oggi come negli anni Sessanta gli sciiti sono un gruppo di “opposizione”, ma al tempo stesso operano all’interno dello Stato e, ancor di più, ciò che li caratterizza è una forte impronta nazionalista.

Con il Presidente Chehab (1958-1964) i servizi statali alle zone rurali migliorarono. In ogni caso, le riforme di Chehab fecero poco per creare impiego nelle campagne o per favorire l’esodo verso i principali centri urbani. Esse sono tuttavia importanti per aver apportato un cambiamento su due fronti: (i) l’espansione del settore scolastico, grazie anche alla costruzione negli anni Sessanta di università statali; inoltre, la presenza di insegnanti nei villaggi forniva un’alternativa a quella esclusiva degli *ulema* (ii) l’espansione del Civil Service incrementò parzialmente l’accesso degli sciiti all’impiego statale, diminuendo la loro dipendenza verso gli *zu’ama* locali¹⁴.

L’emigrazione dalle aree rurali verso i centri urbani iniziata alla fine degli anni Cinquanta, coinvolse tutte le zone periferiche del Libano; quella sciita fu la comunità che maggiormente ne fu interessata. Nel 1975 la popolazione che aveva abbandonato le campagne era intorno al 40%, mentre la percentuale saliva al 60% se si prende in considerazione il solo Sud, dove le aggressioni israeliane alla fine degli anni Sessanta esercitarono una pressione migratoria ancora maggiore. La maggioranza degli insediamenti sciiti si trovava nei dintorni di Beirut e nel 1975 si stima che le persone che vi abitavano avessero raggiunto il numero di 315.000, circa un terzo di tutta la popolazione della Grande Beirut¹⁵.

Inizialmente le autorità non sembrarono eccessivamente preoccupate per la presenza degli sciiti nei campi palestinesi, ma intorno alla metà degli anni Sessanta l’incremento degli insediamenti comportò complicazioni di carattere politico e sociale, tra cui la costruzione di abitazioni abusive su terreni di proprietà privata, scontri con l’esercito libanese e l’accerchiamento di tutta la periferia di Beirut fino ai quartieri cristiani a est e a quelli musulmani a ovest. Questa intrusione radicale nei già difficili equilibri comunitari – oltre naturalmente alle enormi difficoltà economiche dei nuovi arrivati – rappresentava una minaccia sia per i sunniti che per i cristiano-maroniti e introduceva una nuova fonte di differenziazione sociale e ideologica.

La periferia della capitale divenne un luogo dove gli sciiti provenienti dal Sud coabitavano con coloro che erano originari della valle della Beqaa, e dove molti (soprattutto giovani) iniziarono ad unirsi a formazioni politiche radicali, a partiti di “opposizione” o ai gruppi di resistenza palestinesi;

¹⁴ Nasr V., “La Transition des chiites vers Beyrouth: mutation sociale et mobilisation communautaire à la veille de 1975” in CERMOC, *Mouvements communautaires au Machreq*, Paris, Sinbad, 1985, p.90. Una versione abbreviata di questo lavoro è apparsa in MERIP Reports, no. 133, Giugno 1985, “Roots of the Shi’i Movement”.

¹⁵ Sayigh R., *Too Many Enemies*, Cit., p. 164.

ma allo stesso tempo nei dintorni di Beirut si riaffermarono anche i riti sciiti dell'*ashura* , diventando la periferia terreno fertile per una mobilitazione di carattere comunitario.

Alla vigilia della guerra civile del 1975 gli sciiti rappresentavano il 30% dell'intera popolazione libanese, essendo già la comunità religiosa più numerosa. Due terzi risiedevano in zone urbane, mentre più della metà viveva a Beirut o nelle immediate vicinanze. Anche le condizioni economiche degli sciiti erano notevolmente cambiate.

In particolare emerse in quegli anni un nuovo strato di popolazione, la cui esistenza dava luogo a implicazioni politiche interessanti: una classe borghese costituita da emigrati ritornati in patria e disposti a donare le loro risorse alla politica per dare maggior peso alla comunità sciita; uno strato di lavoratori salariati in espansione; un proletariato industriale che includeva i lavoratori emigrati nel Golfo. In quello stesso periodo vi fu anche un maggior accesso degli sciiti alle professioni intellettuali, come insegnanti di scuola o di università, avvocati, editori ecc. V. Nasr li ha descritti come una "*ambitious and radicalized intelligentsia*"¹⁶, tesa a migliorare le condizioni economiche della propria comunità.

Questa massiccia mobilitazione politica rappresentava un elemento di disturbo sia per la leadership sciita che per le autorità libanesi, ma all'inizio sembrò non suscitare un adeguato interesse. Gli *zu'ama* erano troppo occupati a proteggere le loro alleanze oligarchiche per sentirsi personalmente minacciati; il clero sciita, tradizionalmente poco incline al linguaggio politico, sembrava indifeso di fronte alle argomentazioni dei partiti progressisti.

La vera minaccia alla "sinistra" fu una leadership alternativa – in quegli anni ancora allo stato embrionale ma sempre più decisa a far sentire la sua voce – composta da giovani istruiti, deputati, avvocati e uomini d'affari che rifiutavano il vecchio sistema oligarchico e feudale dello *za'im*, ma al contempo si professavano anti-comunisti e sospettosi nei confronti del nazionalismo arabo. Questa nuova compagine non riusciva a trovare una collocazione precisa nel bipolarismo libanese: da un lato il sistema feudale (*al-iqta*), dall'altro l'estremismo (*al-tatruf*).

Se il dislocamento della comunità sciita traeva origine dalla sua specifica condizione di povertà ed emarginazione, esso faceva comunque parte di un'ampia trasformazione che stava avvenendo nella società libanese. Molti dei cambiamenti economici, sociali e culturali degli anni Sessanta in Libano provocarono inquietudine proprio in coloro che più avevano da temere da una svolta radicale: la rapida crescita dei salari con una polarizzazione della ricchezza in aumento; lo sviluppo dell'industria; gli scioperi dei lavoratori, degli insegnanti, degli studenti, dei pescatori; le proteste e le dimostrazioni; la richiesta di ristrutturare l'esercito, di riformare la legge elettorale e di

¹⁶ Nasr V., "La Transition des chiites vers Beyrouth", *cit.*, p. 95.

deconfessionalizzare il paese. La leadership politica e religiosa tradizionale sembrava impreparata a questa dilagante presa di coscienza di classe e a questa ondata di secolarismo.

Le *élites* governative libanesi – poco inclini a soddisfare le richieste della comunità sciita, ma anche incapaci di controllarla e di contenerla – dovettero a far fronte ad una *shi'a* nuova, politicizzata, e soprattutto contesa tra i vari partiti di “opposizione” e le loro milizie che offrivano possibilità concrete di avanzamento economico e politico, ma anche accorgimenti per migliorare lo *status* sociale, danaro e armi, senza contare l’opportunità di poter combattere contro i simboli delle oligarchie governative.

Sino ad ora gli sciiti avevano continuato a rimanere ai margini della politica, ma Musa al-Sadr col suo movimento riformista di protesta offrì loro un terzo polo e una alternativa ai partiti politici secolari destinata a cambiare radicalmente il futuro della *shi'a* e della *polity* libanese in generale. Per gli sciiti, grazie soprattutto alla leadership populista e riformista di Musa al-Sadr, questi furono anni di grande sviluppo interno alla comunità e di grandi cambiamenti: la prima grande invasione israeliana e la conseguente occupazione del Sud nel marzo del 1978; la scomparsa di Musa al-Sadr nell’agosto del 1978; la rinascita di Amal e il suo distacco dall’OLP. In ambito regionale, la rivoluzione iraniana del 1979 ebbe un enorme impatto sulla *shi'a* libanese (ma anche per gli altri stati arabi della regione).

Per M. Husseyn Fadlallah gli eventi che caratterizzarono questi anni furono fattori costitutivi nel turbolento *milieu* che portò alla sua rinascita. Nel luglio 1976, all’apice della guerra civile, Fadlallah, insieme a una parte dei suoi sostenitori, fu costretto ad abbandonare il quartiere di Nab’a alla periferia nord orientale di Beirut una volta posto sotto assedio, e a trovare rifugio presso il potente *clan* della famiglia al- Bizzi¹⁷ nella città meridionale di Bint Jbail, prima di stabilirsi nella periferia sud di Beirut, sede dell’attuale quartiere Dahiyeh. Il trasferimento di Fadlallah nella capitale non solo lo aiutò a consolidare nuovamente la sua posizione e ad aumentare la sua influenza presso la popolazione, grazie a un intenso ed esteso programma di insegnamento, conferenze e lavoro missionario itinerante, nonché la riedificazione del suo *network* di affiliati nelle varie istituzioni; Fadlallah riuscì a perseguire questi suoi obiettivi in un tempo relativamente breve e in un contesto politico fortemente frammentato.

Nella primavera del 1976 Fadlallah lasciò la città di Bint Jbeil – considerata poco sicura sia per la presenza dei *fedayn* palestinesi che per le frequenti incursioni militari israeliane – per trasferirsi ad

¹⁷ Secondo le dichiarazioni dello stesso Fadlallah, molti anni dopo la caduta di Nab’a, Amin Gemayel, capo del partito della Falange e futuro presidente del Libano, tentò di parlare al telefono con Fadlallah per cercare di persuaderlo a ritornare a Nab’a in veste istituzionale. Tuttavia, egli non rispose mai a questo invito [Shararah W., *Al-Dawrat Hizb Allah: Lubnan mujtama'an islamiyan ma'a fasl khass 'an harb tamuz*, Beirut, Dar al-Nahar, 2006, p.129].

al-Ghubayri a sud di Beirut, periferia a predominanza sciita. Al-Ghubayri rappresentava per Fadlallah una concreta possibilità per incrementare e ristrutturare la sua rete.

In effetti, egli non aveva bisogno di ricostruire interamente quel *network* istituzionale che aveva abbandonato allontanandosi da Nab'a, poiché quelle stesse istituzioni si erano trasferite nelle periferie meridionali. Al centro di questo sistema di infrastrutture vi erano l'Islamic Legal Institute (*al-Ma'had al-Shar'i al-Islami*) e la Fraternal Society (*Usrat al-Ta'akhi*). Quest'ultima, traslocata a Bi'ir al-Abd, ristabilì velocemente la sua *husainiya* con l'apertura di una libreria e di una clinica.

Non appena Fadlallah prese residenza alla periferia sud della capitale i suoi studenti, alcuni colleghi insegnanti e numerosi attivisti islamici si unirono a lui. Il nucleo attorno il quale questo corpo di sostenitori si radunò era l'Islamic Legal Institute e la moschea dell'*imam* Rida, luogo di preghiere collettive, sermoni politici e gruppi di studio. Il significato funzionale dell'istituto e della moschea non è affatto da sottovalutare, dal momento che questi spazi contribuirono in maniera cruciale alla generazione di un microcosmo islamico vibrante, coeso e inclusivo all'interno della comunità sciita libanese¹⁸.

Fadlallah, nel periodo che precedette la guerra civile, continuò le sue attività di beneficenza e *welfare* – ma è bene sottolineare che il lavoro filantropico andò sempre di pari passo con quello più specificatamente politico.

La Society for Benevolent Charity fondata nel 1978, con il suo orfanotrofio e la sua scuola primaria andava a coprire le esigenze dei segmenti più vulnerabili e svantaggiati della società¹⁹; sempre nel 1978 venne fondata la Lebanese Federation of Muslim Students (*al-Ittihad al-Lubnani lil- Talibah al-Muslimin*) e nonostante Fadlallah sostenesse ufficialmente di non aver avuto nessuna funzione nella creazione di quest'ultima organizzazione, sin dal principio la sua figura fu centrale anche in questa istituzione.

In effetti, questo tipo di ambiguità riguardo ai ruoli ufficiali, semiufficiali o all'assenza di partecipazione politica attiva, contraddistingue tutta la biografia di Fadlallah. In numerose interviste e dichiarazioni pubbliche egli ha affermato di “avere avuto un'influenza e di aver incoraggiato la

¹⁸ Le attività di Fadlallah non furono naturalmente relegate alla sola periferia meridionale di Beirut. In quegli stessi anni egli insegnò e sostenne attivamente il *hawzat al-imam al-Muntazar*, un istituto religioso sciita alla periferia est di Ba'albak. Sotto la custodia di Sayyid Musawi – un giovane studioso-attivista libanese che completò la sua istruzione a Najaf, in Iraq, e che divenne più tardi segretario generale di Hezbollah – il seminario divenne un punto focale per studenti, attivisti e *ulema*, molti dei quali furono costretti a fuggire dall'Iraq all'alba delle azioni repressive sferrate nel 1977 dal regime baathista contro i dissidenti e gli oppositori politici. Musawi divenne così strumentale nel motivare questi studenti in esilio a riprendere i loro studi e a beneficiare dell'erudizione di maestri quali Fadlallah e Sayyid Musa al-Sadr [Al-Wahdah al-'Islamiyyah li Hizbullah (ed.), *Midad wa Dima'*, Beirut, no publisher, n.d., p. 32-33].

¹⁹ *jam'iyyat al-Mabarrat al-Khairiyyah, Biyout al-Birr*, Beirut, no publisher, n.d., pp. 4-6.

diffusione di un'ideologia secolare nei luoghi di istruzione e nelle associazioni allo scopo di promuovere la dottrina islamista²⁰.

Nel periodo immediatamente successivo alla fine della guerra civile Fadlallah si ritrovò a contendere le masse sciite a quella che divenne la figura più importante in ambito religioso e politico di tutta la *shi'a* libanese, Sayyid Musa al-Sadr. Tra gli eventi che si susseguirono dal marzo 1978 al gennaio 1979 e che accelerarono la mobilitazione della comunità sciita libanese, contribuendo al consolidamento dell'influenza politica di Amal (a questo punto il nome *harakat al-Mahrumin* era già in disuso) tre in particolare furono di cruciale importanza: nel marzo 1978 Israele lanciò la sua prima grande invasione del Libano, l'Operazione Litani; nell'agosto 1978, l'*imam* Musa al-Sadr sparì in circostanze misteriose durante un'enigmatica visita in Libia; ed infine, nel gennaio 1979 la rivoluzione islamica in Iran rovesciò il potere dei Pahlavi. Questi furono gli eventi che resuscitarono Amal, permettendogli di giocare un ruolo senza precedenti – sebbene transitorio – nella politica libanese.

Molti libanesi presero fin dal principio le distanze dagli eccessi della rivoluzione iraniana e almeno fino all'avvento di Hezbollah, nessuno sembrò voler trasformare il Libano in uno stato islamico sul modello iraniano. Tra l'altro, sebbene Hezbollah fosse fortemente influenzato dal movimento politico di Musa al-Sadr, e nonostante molto dell'organico del partito di Dio provenisse da Amal, le sue origini non sono da ricercare in questo ambito. Infatti, la sorgente di Hezbollah non si trovava nemmeno in Libano (o in Iran), bensì nelle università religiose di Najaf in Iraq, dove centinaia di giovani sciiti libanesi studiarono negli anni Sessanta e Settanta sotto la guida di ideologi sciiti radicali come Khomeini e Muhammad Baqir al-Sadr.

Bibliografia

²⁰ www.bayynat.org/lb/bayynat.160.html

Al-Wahdah al-‘Islamiyyah li Hizbullah (ed.), *Midad wa Dima*, Beirut, no publisher, n.d.

Barakat H., *Lebanon in the Strife: Student preludes to Civil War*, Austin, TX, Austin University of Texas Press, 1977.

Brumberg D. (1995), ‘*Authoritarian Legacies and Reform Strategies*’, in Brynen, Korany & Noble, eds, *Political Liberalization and Democratization in the Middle East*, Lynne Rienner, Boulder New York London.

Chatterjee Partha (1997), “Beyond the Nation? Or Within?”, *Economic and Political Weekly*, January 4-11.

jam’iyyat al-Mabarrat al-Khairiyyah, Biyout al-Birr, Beirut, no publisher, n.d..

Nasr V., *La rivincita sciita*, Milano, Università Bocconi Editore, 2007.

Nasr V., “La Transition des chiites vers Beyrouth: mutation sociale et mobilisation communautaire à la veille de 1975” in CERMOC, *Mouvements communautaires au Machreq*, Paris, Sinbad, 1985.

Norton A., *Amal and the Shi'a: Struggle for the Soul of Lebanon*, Austin and London: University of Texas Press, 1987.

Sayigh R., *Too Many Enemies, The Palestinian Experience in Lebanon*, London, Zed Books Ltd, 1994.

Scarcia Amoretti B., *Sciiti nel mondo*, Roma, Jouvence, 1994.

Schulze R., *Il mondo islamico nel XX secolo*, Milano, Feltrinelli, 1998.

Shanahan R., *The Shia of Lebanon: clans, parties and clerics*, New York London, Tauris Academic Studies, 2005.

Shararah W., *Al-Dawrat Hizb Allah: Lubnan mujtama'an islamiyan ma'a fasl khass 'an harb tamuz*, Beirut, Dar al-Nahar, 2006.

Sharif, H. *South Lebanon; Its history and politics* in Hagopian, E. and Farsoun S. South Lebanon AAUG Inc. Special Report No. 2, August 1978.