



DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANE PER LA FORMAZIONE
“*RICCARDO MASSA*”

Dottorato di Ricerca in Scienze Umane
Antropologia della contemporaneità: etnografia delle diversità e delle convergenze culturali
XXI ciclo

**Corpi virtuosi e spiriti sensibili:
esperienze e immaginari nel sufismo egiziano contemporaneo**

Paola Abenante

Coordinatore dottorato:
Prof. Ugo Fabietti

Tutor:
Dott. Setrag Manoukian
Dott. Claudia Mattalucci

INDICE

PARTE I

Batin e zahir:

rappresentazioni e immaginari dell'islam a confronto

| | |
|--|-----|
| Capitolo -1- Incontri mistici e percorsi etnografici | 1 |
| 1.1 Antropologa, discepola o amica? Incontri e scontri con il sufismo | 3 |
| 1.2 Seguendo la <i>tariqa</i> Burhaniya tra Amburgo, Khartoum e il Cairo: le dimensioni spaziali e sociali della ricerca sul campo | 8 |
| 1.3 Corpo e Modernità: percorsi tematici di un'esplorazione etnografica | 14 |
| 1.4 Incorporazione e immaginario: metodologia e prospettive teoriche | 18 |
| 1.5 Persone e Soggetti | 21 |
| | |
| Capitolo -2- Parole e storie: i termini della modernità burhani | 27 |
| 2.1 Modernità, modernismo islamico e confraternite nel XIX secolo | 33 |
| 2.2 Modernità, <i>wahabismo</i> e Burhaniya nel XXI secolo | 40 |
| | |
| Capitolo -3- Islam <i>zahiri</i> e forme del <i>wahabismo</i> | 47 |
| 3.1 Forme di islam in Egitto durante il governo di Sadat | 48 |
| 3.2 Anni settanta e le prime accuse alla Burhaniya: una possibile ricostruzione | 53 |
| 3.3 Retorica del <i>wahabismo</i> e strategie di identificazione politica | 59 |
| 3.4 Rappresentazioni del <i>wahabismo</i> e forme di distinzione sociale | 63 |
| 3.5 Rappresentazioni del <i>wahabismo</i> e forme di femminilità | 66 |
| 3.6 Rappresentazioni e forme dell'islam | 71 |
| | |
| Capitolo -4- Islam <i>batini</i> e pratiche in movimento | 75 |
| 4.1 Emotività condivisa e rappresentazioni identitarie nel contesto migratorio | 77 |
| 4.2 Safwat e l'immaginario dell'islam globale | 85 |
| 4.3 Movimento e continuità nella vita di Safwat | 88 |
| 4.3.1 La geografia dei <i>maqam</i> e la costruzione di una regione di senso | 97 |
| 4.3.2 Il corpo come 'luogo' della continuità | 100 |
| 4.3.3 Insegnare i <i>wird</i> per ritrovare un luogo | 104 |
| 4.3.4 La pratica dei <i>wird</i> e l'organizzazione dello spazio sociale | 107 |
| 4.4 Islam globale e Modernità | 116 |

| | |
|---|-----|
| PARTE II | |
| Corpo come <i>barzakh</i>: un diaframma tra <i>zahir</i> e <i>batin</i> | 119 |
| Capitolo -5- Le <i>qasida</i> e il <i>barzakh</i>: saperi incorporati e attori incorporei nella storia della Burhaniya | 121 |
| 5.1 <i>Ta'wil</i> e <i>tadarus</i> : una scienza incorporata | 123 |
| 5.2 <i>Barzakh</i> e <i>tajassud al-arwah</i> : l'incorporazione degli spiriti nella storia | 128 |
| 5.3 La cacciata dal <i>barzakh</i> | 134 |
| 5.4 Mukhtar e il <i>barzakh</i> rinnegato | 138 |
| 5.4.1 Posizione sociale e politica della confraternita di Mukhtar: una confraternita <i>zahiri</i> | 142 |
| 5.5 <i>Qasida</i> , <i>barzakh</i> e Modernità | 145 |
| Capitolo -6- Persone materiali e corpi immateriali: la concezione burhani dell'essere umano | 147 |
| 6.1 Il corpo come <i>barzakh</i> : una breve rassegna della letteratura mistica | 148 |
| 6.2 <i>Safwat</i> e la concezione dell'essere umano | 153 |
| 6.3 Materiale e immateriale: la cosmologia corporea dei burhani | 160 |
| 6.4 Una possibile genealogia della 'materia' del corpo | 162 |
| PARTE III | |
| Pratiche rituali e scienza incorporata | 169 |
| Capitolo -7- Due <i>hadra</i> a confronto: corpi disciplinati e corpi indisciplinati | 173 |
| 7.1 La struttura rituale della <i>hadra</i> | 175 |
| 7.2 La <i>hadra</i> burhani | 177 |
| 7.2.1 L'esperienza della <i>hadra</i> | 179 |
| 7.3 La <i>hadra</i> riformata della confraternita Mahmudiya'Amriya Rifa'iya | 184 |
| 7.4 L' <i>adab al-hadra</i> e la disciplina del corpo | 190 |
| 7.5 Soggetti disciplinati e corpi indisciplinati | 193 |

| | |
|---|-----|
| Capitolo -8- Sentire la <i>hadra</i>: il senso dell'ascolto | 197 |
| 8.1 Sentire e ascoltare | 199 |
| 8.2 Panorami sonori ed esperienze del sentire | 202 |
| 8.3 Fenomenologia del suono nella <i>hadra</i> | 206 |
| 8.4 Rappresentazioni sociali del suono e della musica | 208 |
| 8.5 Suoni sacri e musica profana nella vita di 'Isam | 211 |
| 8.6 Idiosincrasie e ibridazioni acustiche | 214 |
| 8.7 Corpo e intenzione | 219 |
| | |
| Capitolo -9- La <i>hadra</i> tra sufismo e <i>zar</i>: pratiche al confine e persone senza confini | 223 |
| 9.1 Pratiche al confine | 225 |
| 9.2 Discorsi ai confini della <i>hadra</i> | 229 |
| 9.3 Somiglianze pratiche | 232 |
| 9.4 Persone senza confini | 235 |
| 9.4.1 Batta | 236 |
| 9.4.2 Mona | 241 |
| 9.5 Corpi e spiriti | 247 |
| | |
| Capitolo -10- Corpi delicati e spiriti sensibili: forme del femminile nel sufismo burhani | 251 |
| 10.1 La metafora della delicatezza | 253 |
| 10.2 Gli uomini e l'incorporazione della delicatezza | 257 |
| 10.2.1 Uomini delicati... | 260 |
| 10.2.2 ...e inversione delle rappresentazioni di genere | 262 |
| 10.3 Le donne e l'incorporazione della delicatezza | 265 |
| 10.4 Donne delicate e forme dell'immaginazione | 270 |
| 10.4.1 Heba | 271 |
| 10.4.2 Asia | 277 |
| 10.5 La virtù della delicatezza | 283 |
| | |
| Conclusioni e prospettive | 287 |
| | |
| Bibliografia | 293 |

TAVOLA DI TRASLITTERAZIONE

| | | |
|---|--------------|-------------------|
| ا | A, a Ā, ā | A, a |
| ب | B, b | B, b |
| ت | T, t | T, t |
| ث | T, t | Th, th |
| ج | Ǧ, ǧ | J, j |
| ح | H, h | H, h |
| خ | H, h | Kh, kh |
| د | D, d | D, d |
| ذ | D, d | Dh, dh |
| ر | R, r | R, r |
| ز | Z, z | Z, z |
| س | S, s | S, s |
| ش | Š, š | Sh, sh |
| ص | S, s | S, s ¹ |
| ض | D, d | D, d ¹ |
| ط | T, t | T, t ¹ |
| ظ | Z, z | Zh, zh |

| | | |
|------------|--------------------------------|--------------------------------|
| ع | ' | ' (ain) ¹ |
| غ | Ǧ, ǧ | Gh, gh |
| ف | F, f | F, f |
| ق | Q, q | Q, q |
| ك | K, k | K, k |
| ل | L, l | L, l |
| م | M, m | M, m |
| ن | N, n | N, n |
| ه | H, h | H, h |
| و | W, w, (Aw, aw) ¹ | W, w, (Aw, aw) ¹ |
| ي | Y, y, [i] | Y, y [i] |
| ta marbūta | a (t) | a(t) |
| la'wa | a | A, a |
| ka'ra | i | I, i |
| jamma | u | U, u |
| hamza | ' | ' |

Il metodo di traslitterazione utilizzato è lo stesso utilizzato dalla *tariqa* Burhaniya, che si basa su una semplificazione dei metodi standard DIN 31635 (1982) e ISO 233 (1984).

Parte I - *Batin e zahir*:
rappresentazioni e immaginari dell'islam a confronto

Capitolo 1 - Incontri mistici e percorsi etnografici

Prologo

Dal diario di campo, giugno 2006.

Questa sera per la prima volta, dopo circa 20 anni, la Burhaniya partecipa pubblicamente, nella tenda della confraternita di *shaykh* 'Ali Ashour, ai festeggiamenti che ogni anno vengono organizzati nel cortile della moschea di Husayn, centro del sufismo cairota, in occasione del *mawlid an-nabi*.

Riesco a fatica a non perdere nella folla Lamis e Heil, che mi hanno dato uno strappo in macchina fino a *midan* Husayn. Mi sento a disagio perché il foulard nero che ho messo in testa non funziona bene come *hijab* e continuo ad aggiustarlo per nascondere i capelli. Ho l'impressione che tutti mi osservino. Mi sembra evidente che sono troppo occidentale per stare qui.

Entro nella tenda delle donne e mi metto in modalità 'attesa indefinita', come mi sono ormai rassegnata a fare in occasione di questi grandi eventi. Una piccola folla rumorosa entra nella tenda, circondando di attenzioni e richieste deferenti una giovane donna. Bastano pochi minuti per rendermi conto che la giovane donna è Soraya: dunque lo *shaykh* è arrivato. Soraya mi vede e con un'espressione di sollievo negli occhi coglie l'occasione di abbracciarmi e salutarmi per liberarsi, un attimo, dalle insistenti richieste delle donne che le stanno attorno.

- *Non ce la faccio più a baciare tutte queste persone! non pensavo fosse così faticoso essere la moglie dello shaykh-* mi mormora nell'orecchio con un'inflexione tedesca, nel suo inglese tagliente.

Ho conosciuto Soraya oramai 4 anni fa, in Germania, in occasione di una *hawliya* (anniversario) dello *shaykh* fondatore della confraternita. Quando ci siamo incontrate condividevamo un certo scetticismo nei confronti del sufismo. Lei ci si era trovata dentro sin da piccola perché la madre si era convertita all'islam entrando nella Burhaniya, portando con sé le due piccole figlie. Così Rebecca è diventata Soraya. L'ho poi incontrata

nuovamente nel 2005, in Sudan, sempre in occasione di una *hawliya* (anniversario) di *shaykh* Mohammed 'Uthman . La madre si era sposata in seconde nozze con un cantante sudanese della confraternita e aveva da pochi mesi avuto una bambina. In quell'occasione Soraya, diversamente da come ricordavo, non toglieva mai l'*hijab*, facendo molta attenzione a coprire ogni ciocca dei suoi capelli biondi. Ricordo che mi chiese come procedeva il mio rapporto con il sufismo. Evidentemente stava prendendo le distanze dai discorsi che avevamo fatto solo un paio di anni prima. Mi suggerì persino di non ascoltare troppo gli altri e di cominciare a fare gli *awrad* seguendo il mio cuore.

Questo giugno sono tre mesi che Soraya è la moglie di *shaykh* Mohammed, nipote del fondatore della confraternita e attuale *shaykh*. Entra nella tenda delle donne, qui a *midan* Husayn, indossando una *jalabiya* molto elegante con una scollatura che lascia vedere ampiamente il collo. Porta un *hijab* avvolto come una '*imma*, solo attorno ai capelli, lasciando in evidenza i lobi delle orecchie, il collo bianchissimo e qualche ciocca bionda di capelli. Improvvisamente supero il senso di disagio per il mio *higab* maldestro.

Una voce nota, amplificata da un microfono, attira la mia attenzione fuori dalla tenda, così esco, chiedendo scusa alle donne che mi hanno circondata nella speranza che io possa intercedere con Soraya. Abbraccio maldestro!

Uscita dalla tenda noto subito Safwat che parla in un angolo della piazza. In piedi su di un palchetto, spicca fra le *jalabiya* bianche della folla grazie al suo vestito: giacca e pantaloni verde acido, camicia gialla e cravatta marrone.

Faccio fatica a seguire quello che dice perché la voce è amplificata male e il mio arabo ancora stenta. Una volta finito il discorso però, lo seguo con gli occhi e lo raggiungo alla caffetteria di fronte alla moschea, dove solitamente beve il suo caffè aspettando che la *hadra* termini. Ci salutiamo; sono alcuni mesi che non ci vediamo, da quando ha lasciato l'Italia dopo essersi separato dalla terza moglie Laila, una convertita italiana alla confraternita. È tornato per un breve periodo al Cairo, o meglio a Minufiya, nella sua casa natale.

Bello il vestito- gli dico accennando un sorriso ironico. - See, we have to show that we are modern - risponde, cercando la complicità nel mio sorriso - *sufi is not jalabiya and 'imma and hijab. See Soraya, she is soo beautiful. Islam is not arab.*

A tre anni dalla data in cui ho scritto questo brano tratto dal mio diario di campo, queste righe mi appaiono come una descrizione condensata degli argomenti principali che affronto nel corso della tesi. Allo stesso tempo, il brano presenta alcune delle persone

più importanti nel mio percorso di ricerca sul campo e dà un'indicazione della dimensione trans-nazionale della confraternita che è stata al centro della mia etnografia. Infine, suggerisce la mia posizione nei confronti delle une e dell'altra. Nei prossimi paragrafi esporrò in ordine inverso, ovvero a partire dalla mia posizione nel campo per arrivare ai temi rilevanti, gli elementi che emergono da questo brano.

1.1 Antropologa, discepola o amica? Incontri e scontri con il sufismo

Il mio primo incontro con il sufismo avvenne in Italia nel 2002 quando, in occasione della mia tesi di laurea, mi recai alla sede romana della confraternita Burhaniya in Valle Aurelia. Da allora, il mio percorso di conoscenza del sufismo è stato parallelo al mio percorso di esplorazione della *tariqa*¹ Burhaniya Dusuqiya Shadhiliya, fondata all'inizio del secolo scorso da un sudanese di Wadi Halfa (nord del Sudan) di nome Mohammed 'Uthman 'Abdu. Dapprima conobbi il ramo italiano della confraternita che al tempo era composto da circa cinquanta persone. Assieme agli italiani, partecipai poi nell'agosto del 2002 al mio primo *mawlid* europeo, ovvero la celebrazione dell'anniversario del santo fondatore della confraternita, che i burhani organizzano ogni anno in Germania in un piccolo paesino vicino ad Amburgo di nome Schnede. Qui ebbi la mia prima esperienza della trans-nazionalità della confraternita: erano presenti circa trecento confratelli e consorelle, tra cui alcuni sudanesi della famiglia del santo fondatore, alcuni egiziani, alcuni siriani e pachistani e molti convertiti europei, tra cui soprattutto tedeschi, francesi e danesi.²

Furono poi i convertiti italiani che mi portarono per la prima volta a Khartum nel 2005, dove assistetti al *mawlid* sudanese, la celebrazione più importante per i burhani, e furono ancora due italiani che, qualche anno dopo, mi trovarono ospitalità al Cairo, dove avevo deciso che avrei continuato la mia esplorazione del sufismo. Fui quindi introdotta nella comunità cairota dei burhani come una futura possibile discepola: agli occhi dei burhani il mio interesse per il sufismo e per la Burhaniya era un preludio alla mia conversione che, prima o poi, sarebbe inevitabilmente avvenuta.

¹ Letteralmente *tariqa* significa 'via'. Il termine, associato ai nomi degli *shaykh* fondatori (nella forma di aggettivo relativo con suffisso in 'ya'), significa 'via di'. Le confraternite sufi sono, infatti, delle 'vie' di ricerca della *haqiqa* (la verità interiore) dell'islam.

² Ogni anno al *mawlid* tedesco partecipano tutti gli adepti che non hanno modo di recarsi al *mawlid* principale della Burhaniya, organizzato in aprile a Khartum, in Sudan. Da quattro anni la confraternita organizza anche un secondo *mawlid* europeo in Francia, a Parigi, e da appena due anni ne organizza un terzo a Roma.

Ero da poco arrivata al Cairo quando, nel giugno del 2006, fui accompagnata al *mawlid* di *sayid* Husayn³ da Lamis e Heil, rispettivamente la cognata e il marito di Heba, la sorella egiziana a cui ero stata affidata dai miei mentori italiani.

La ragazza tedesca che mi mostrò affetto nella tenda delle donne adibita per il *mawlid* era Soraya, la moglie dell'attuale *shaykh* (capo spirituale) della Burhaniya, *shaykh* Mohammed, nipote del fondatore *shaykh* Mohammed 'Uthman 'Abdu. Soraya è oggi una giovane donna di circa trent'anni, giunta alla Burhaniya al seguito della madre, una donna tedesca convertitasi alla confraternita dopo il divorzio con il suo primo marito e padre di Soraya. Conobbi Soraya a circa sei anni dal suo ingresso nella confraternita, quando era appena diciottenne e ancora poco convinta della scelta della madre, così come del suo proprio percorso all'interno dell'islam. Abbiamo condiviso molte conversazioni e molti dubbi sul ruolo della religione e soprattutto su quelle che Soraya al tempo considerava delle costrizioni imposte dall'islam e che si confondevano, ai suoi occhi, con i suoi obblighi di figlia. Mi era subito apparsa una ragazza molto decisa e dotata di uno spirito anti-conformista che la induceva ad essere scettica e critica verso le scelte della madre. Riconobbi la stessa determinazione quando, nel 2005 a Khartum, mi comunicò che la Burhaniya era diventata per lei uno strumento indispensabile di crescita spirituale e mi consigliò vivamente di seguirne il percorso. La mia confidenza con la ragazza, inimmaginabile e invidiata dalle altre donne che mi circondavano quella sera del *mawlid* cairota di *sidi* Husayn, era il risultato della mia storia oramai triennale nella confraternita e fornisce al lettore un indizio circa la mia posizione privilegiata tra i confratelli egiziani.

Sin dal mio primo arrivo al Cairo, fui accolta con estrema gentilezza e anche con un certo riguardo all'interno del ramo Cairota della Burhaniya, data la mia confidenza con molti dei personaggi più importanti della *tariqa*. Per lungo tempo sono stata considerata sia un'ospite di riguardo che una discepola da istruire. Quasi tutte le persone che ho frequentato durante il mio campo si sono prodigate nell'offrirmi un'amichevole ospitalità che consideravano, allo stesso tempo, un dovere e un piacere: l'avermi come discepola era considerato da alcuni un'opportunità per acquisire un piccolo capitale

³ Il *mawlid* di *sayid* (signore) o *sidi* (dialettale per mio signore) Husayn è il più importante e più frequentato dei *mawlid* che hanno luogo in Egitto ogni anno. Quasi tutte le confraternite egiziane inviano al Cairo, per l'occasione, le proprie delegazioni e organizzano delle *hadra* (rituali collettivi in cui si pratica il *dhikr*, la menzione del nome di Allah) pubbliche e delle lezioni all'interno di spazi allestiti con tende e tappeti. Husayn è il nipote del profeta Mohammed.

simbolico nei confronti degli *shaykh*.⁴ Anche la mia confidenza con Safwat, l'oratore in giacca e cravatta descritto nell'estratto dal mio diario, fu di estrema importanza nel definire la mia posizione privilegiata fra i confratelli egiziani. Safwat infatti era, ed è tuttora, l'insegnante internazionale della confraternita ed è considerato come uno dei più sapienti fra i burhani. Nato a Minufiya a nord del Cairo, aderì alla Burhaniya durante la sua adolescenza, e da allora gli eventi della sua vita sono corsi paralleli agli eventi che hanno segnato la vita della confraternita. A circa quarant'anni lo *shaykh* lo ha nominato insegnante internazionale e ha cominciato a viaggiare con una frequenza talvolta bimestrale in quasi tutte le sedi della confraternita. Io ho avuto modo di conoscerlo in Italia, sin dal mio primissimo ingresso nella Burhaniya, durante quell'intervallo di tempo di cinque anni della sua vita in cui fu sposato con Leila, una convertita italiana e sua terza moglie. Da allora si è sempre occupato della mia causa, sia spirituale che materiale, come ama dire lui stesso.

Questa mia posizione privilegiata mi ha aperto delle porte, così come me ne ha chiuse delle altre: da una parte ho avuto accesso alle *zawiya*⁵ della confraternita sin dall'inizio della mia permanenza in Egitto; ho potuto partecipare ai rituali e alle occasioni festive comuni, così come alle vite dei miei ospiti. D'altra parte però il mio rapporto con le persone è sempre stato mediato dal discorso sull'islam, che è stato il veicolo principale attraverso cui i miei interlocutori si sono presentati a me. L'islam ha fornito il codice di comunicazione privilegiato con cui organizzare le nostre discussioni e rispetto al quale abbiamo costruito le nostre reciproche auto-rappresentazioni. Le diverse persone che ho incontrato durante i due anni di campo mi hanno reso partecipe delle loro vite e delle loro idee a partire dalle proprie posizioni nei confronti dell'islam e dai loro ruoli all'interno della confraternita. Viceversa, il ruolo che la confraternita ricopre nelle loro vite ha sempre avuto una grande influenza nelle nostre discussioni e interazioni. In ultimo, per via di questa mia condizione privilegiata di 'discepolo' in fieri, una sensazione di obbligo a mostrarmi sempre più vicina ad una possibile conversione mi ha accompagnato dal primo all'ultimo giorno della mia permanenza in Egitto. Una mia eventuale conversione, devo aggiungere per completezza, avrebbe apportato molti vantaggi spirituali (*hasana*) di fronte ad Allah a colui o colei dalle cui mani avessi preso

⁴ Devo però aggiungere che la confidenza mostratami da Soraya non corrispose mai a un rapporto di amicizia e di frequentazione, perché da quando si sposò non riuscimmo più a incontrarci.

⁵ Letteralmente «angolo di un edificio» ma «nell'Africa del nord il termine *zawiya* ha conservato un significato molto più ampio e si applica a un edificio di carattere religioso... fornito di una sala di preghiera.» [E.I. 1990].

la *shahada*.⁶ Alcune delle persone che ho incontrato in Egitto e che compaiono nella tesi spesso hanno interagito con me, oltre che come una possibile discepola, come donna, italiana e soprattutto ricercatrice. In quanto tale ero una persona a cui mostrare specifici aspetti dell'islam e del sufismo, che potessero risultare vicini alle mie sensibilità e buoni da mostrare in accademia. Per le stesse ragioni alcune persone mi hanno tenuta il più a lungo possibile all'oscuro di certi contrasti interni alla confraternita e di certi aspetti difficili delle proprie relazioni interpersonali, sia con i confratelli che in alcuni casi con familiari e amici in disaccordo con le scelte della confraternita: molte vicende non apparivano consone alla mia posizione delicata di ricercatrice e discepola. Già, infatti, nel 2004, a poco più di un anno dal mio 'ingresso' in Burhaniya, divenne evidente a molti l'ambiguità della mia posizione. Pubblicai in una rivista italiana un articolo tratto dalla mia tesi di laurea riguardo al ramo italiano della confraternita e che arrivò nelle mani dei miei interlocutori. Alcuni aspetti dell'articolo non convinsero fino in fondo i burhani italiani, che quindi mi chiamarono a rapporto: mi dissero che da allora in poi quello che avrei scritto sarebbe dovuto passare, prima della pubblicazione, per il vaglio di Safwat.⁷ Questo episodio creò un precedente rilevante all'interno del mio successivo percorso sul campo poiché, da allora in poi, quasi tutti i confratelli furono accorti a mostrarmi innanzitutto l'aspetto 'pubblico' e 'pubblicabile' della Burhaniya.

Con molte delle persone con cui ho interagito sono riuscita invece a creare un rapporto che dura tutt'oggi, nonostante la fine del mio percorso di tesi. Il mio rapporto con queste persone è diventato più articolato e complesso rispetto alla relazione con altri,⁸ principalmente dettata dal mutuo interesse contingente che si crea fra ricercatore e intervistato, in questo caso dal mio interesse antropologico e da quello duplice dei miei interlocutori di vincermi alla conversione e pubblicizzare la confraternita. Fra le persone con cui ho avuto un rapporto più articolato, c'è innanzitutto lo stesso Safwat che l'occasione della mia prima disputa con i confratelli italiani mi regalò come

⁶ La *shahada* è il primo dei cinque pilastri dell'islam e il credo in cui si afferma l'unicità di Allah e la profezia di Mohammed.

⁷ L'articolo suscitò una controversia all'interno del gruppo romano di sufi: nel mio scritto avevo dato a loro avviso troppo peso al ruolo del corpo facendo sembrare la pratica religiosa burhani troppo meccanica e abitudinaria e, al contrario, non avevo dato sufficiente rilievo a ciò che era ritenuto invece essenziale al cammino sufi, ovvero lo spirito. Il mio articolo, in effetti, dà rilievo alla *performance* [esecuzione], anche corporea, dei riti quotidiani: i *wird*. La lettura che ne diede Safwat fu invece meno critica nei confronti di ciò che avevo scritto: mi disse che gli europei, e gli italiani in questo caso particolare, sottovalutavano l'importanza del ruolo del corpo e la materialità del lavoro dei *wird* a causa della loro impostazione cristiana alla spiritualità. Cfr. Abenante, 2005.

⁸ In modi che spiegherò più approfonditamente nel prossimo paragrafo, la complessità del rapporto con queste persone può essere definita, attraverso la definizione di Ingold (2008), come una "pratica della corrispondenza", in cui l'antropologo e l'interlocutore arrivano a condividere, almeno in parte, uno sguardo sul modo di abitare il mondo.

insostituibile informatore e poi come amico. Da allora in poi, infatti, il nostro rapporto si è rafforzato, assumendo varie sfumature: da insegnante e tutore, Safwat è diventato mio confidente, compagno di esplorazione, amico e punto di riferimento e, viceversa, per certi aspetti io lo sono diventata per lui, per quanto strano questo possa sembrare. Safwat ancora oggi, in qualsiasi parte del mondo si trovi, mi comunica la sua posizione e i suoi spostamenti, invitandomi a raggiungerlo o raccontandomi le sue storie. Allo stesso tempo, la mia amicizia con la sua ex moglie italiana Leila e con il loro figlio dodicenne Sidahmed mi rende, per Safwat, un ricordo e un legame con la sua ex ‘vita italiana’. Tra gli altri che sono diventati miei amici ci sono sicuramente ‘Isam, Maqbul, Heba, Fawzia, Mona, Batta e Asia, che ritorneranno più volte nel corso della tesi e di cui parlerò in maniera approfondita. Non che la mia posizione di possibile discepolo non abbia influito anche sulle mie relazioni con Safwat, ‘Isam, Heba, e le altre persone che ho nominato, ma in questi casi il livello di conoscenza e di reciprocità è arrivato a tal punto da produrre in me l’impressione che ciò che mi veniva detto sul sufismo venisse modulato sulle mie specifiche sensibilità e le esperienze vissute in comune. Insomma, per queste persone in particolare io non ero più esclusivamente una discepolo del ramo europeo della confraternita e una ricercatrice, quanto piuttosto un’amica. È stato anche grazie a queste persone che ho superato alcune battute d’arresto durante il mio campo, quando ad esempio si è sparsa la voce che probabilmente non mi sarei mai convertita, visto che conoscevo la *tariqa* da anni e che da anni facevo domande senza aver mai ceduto sul piano spirituale; questo in fondo rendeva la mia presenza nella *tariqa* un po’ sospetta ad alcuni. Da quel momento, a circa dieci mesi dal mio arrivo al Cairo, ho cominciato a frequentare di meno gli incontri collettivi e di più le persone che si erano mostrate comprensive e che mi erano state vicine nonostante la diffidenza generale. Sempre a partire da quel momento ho cominciato anche a frequentare altre confraternite al Cairo, in particolare la confraternita riformata⁹ Mahmudiya ‘Amriya Rifa’iya, e alcuni ambienti *zar*,¹⁰ allargando il mio campo e istituendo connessioni che

⁹ Per confraternite riformate, intendo quelle confraternite che intrapresero, alla metà del secolo scorso, il processo di riforma-*islah*, ovvero quel processo di “rivendicazioni normative riguardanti sia la riforma dei soggetti che della società, che trovarono nella sfera pubblica emergente [nella società egiziana degli anni 1870-80] una piattaforma discorsiva in cui essere formulate... in concomitanza con le riforme del sistema legale [del nascente stato moderno egiziano].” (Salvatore 2004: 116). Sulla base dell’*islah* furono definiti anche i confini legali delle pratiche sufi, prima attraverso decreti *khedivali* (del *khedivé*, vicerè, titolo assunto dai governatori egiziani a partire dalla dinastia di Mohammed ‘Ali, 1805) poi presidenziali. Cfr. capitolo 2.

¹⁰ Lo *zar* è un culto definito di adorcismo (per una riflessione critica sul termine adorcismo cfr. Beneduce, 2002) che viene praticato per ‘pacificare’ gli spiriti che possiedono una donna (o, più di rado, un uomo). Quasi tutti i praticanti che ho conosciuto al Cairo rivendicavano alle pratiche *zar* un posto tra le pratiche

mi venivano suggerite dalle persone della Burhaniya con cui ero rimasta in stretto contatto. Nel prossimo paragrafo descriverò le dimensioni temporali, spaziali e sociali della mia ricerca sul campo al Cairo, introducendo innanzitutto la storia della Burhaniya e del suo transnazionalismo, due elementi indispensabili per comprendere le motivazioni della mia etnografia e i percorsi che ho seguito sul campo.

1.2 Seguendo la *tariqa* Burhaniya tra Amburgo, Khartum e il Cairo: le dimensioni spaziali e sociali della ricerca

Le persone che sono presenti all'interno dell'estratto dal mio diario di campo forniscono un'indicazione circa la transnazionalità della confraternita, che è importante tenere a mente per comprendere molti argomenti presenti all'interno di questa tesi. *shaykh* Muhammad 'Uthman 'Abdu fu il fondatore ed è attualmente il santo della *tariqa* Burhaniya. Muhammad 'Uthman 'Abdu, detto al-burhani (la testimonianza) nacque a Halfa, una cittadina al confine tra Sudan ed Egitto, intorno ai primi del Novecento. La sua famiglia era legata alla *tariqa* Shadiliya ed egli stesso, già in tenera età, fu un discepolo di questa confraternita. Nel 1930 circa, dopo aver seguito gli insegnamenti di alcuni *shaykh*, 'Uthman cominciò a raccogliere attorno a sé numerosi fedeli e negli anni cinquanta circa fondò un ordine separato, la Burhaniya Dusuqiya Shadiliya, ad Atbara nel nord del Sudan. Se per la storia 'Uthman fu il fondatore della Burhaniya, dal punto di vista dei confratelli lo *shaykh* fu solo un rinnovatore che prese le mosse dagli insegnamenti di Sidi Ibrahim Dusuqi, un santo egiziano medievale morto nel 1263¹¹. La confraternita Burhaniya appartiene a quegli ordini sufi egiziani diffusisi in Sudan nel XIX secolo in seguito alle conquiste sudanesi di Muhammad Ali del 1821. In particolare la Burhaniya nacque dalla Dusuqiya (appunto da Sidi Ibrahim Dusuqi), ordine che si diffuse a Khartum localizzandosi in rami confinati al Sudan e guidati da *shaykh* sudanesi, come accadde alla maggior parte delle confraternite introdotte nel paese tra il XVI e il XIX secolo¹². Solo con la predicazione di *shaykh* Muhammad

islamiche, sebbene lo zar fosse considerato non-islamico dalla gran parte dei movimenti islamici contemporanei e dall'islam istituzionale (per una definizione di islam istituzionale cfr. capitolo 2).

¹¹ Il primo e imprescindibile requisito per un *wali*-santo (lett. amico/prossimo di Allah) è di far parte di una *silsilah*, ossia di una linea di discendenza spirituale che lo leghi, attraverso le generazioni, al profeta Muhammad, primo possessore di *baraka*-grazie/benedizione. Per essere tale, il santo deve dimostrare il suo legame con Allah tramite il suo profeta.

¹² L'ingresso del sufismo in Sudan è avvenuto in due grandi ondate. Nel XVI secolo, in coincidenza con l'apparizione del Sultanato musulmano del Funj, arrivarono nel paese i primi mistici provenienti

‘Uthman , che si propose come unico erede di tutta la tradizione risalente a Dusuqi, gli altri rami della Dusuqiya vennero progressivamente messi in ombra e soppiantati dal nuovo ordine rinnovatore della tradizione: la *tariqa* Burhaniya Dusuqiya Shadiliya.

La Burhaniya inizialmente si diffuse soprattutto nella società urbana di Khartum ma ben presto la confraternita entrò in Egitto: al Cairo lo *shaykh* aprì una caffetteria nella piazza di fronte all’università di al-Azhar, dove si trova il *maqam*, il mausoleo, di Sidi Husayn, nipote del profeta Muhammad, e al primo piano di un palazzo contiguo alla caffetteria fu aperta la prima *zawiya*. La diffusione della Burhaniya in Egitto fra gli anni sessanta e settanta fu rapida e la confraternita riscosse un grande successo al Cairo fino a quando, tra gli anni settanta e ottanta, subì due violente campagne pubbliche di accuse rivolte contro le sue pratiche ‘eterodosse’ e i metodi del suo sufismo ‘esoterico’. Queste accuse indussero l’allora *shaykh* Ibrahim, figlio del fondatore ‘Uthman , a rafforzare la struttura transnazionale della confraternita e ad emigrare lui stesso in Germania. Agli inizi degli anni ottanta, infatti, molti confratelli, in cerca di un miglioramento economico, avevano cominciato ad emigrare nei paesi del Golfo e in alcuni paesi europei, dove avevano sparso i primi semi della confraternita e guadagnato i primi convertiti. In Europa, dai racconti dei discepoli che ho intervistato, risulta che il primo nucleo numericamente consistente di burhani si sia formato in Germania. Tra il 1980 e il 1981 un gruppo di tedeschi si recò in Egitto al seguito di un egiziano, Salah ‘Id, che aveva mostrato loro i primi passi del cammino sufi. Qui avvenne l’incontro con Gamal al-Sanhuri, rappresentante egiziano della Burhaniya e, per alcuni di loro, l’incontro con *shaykh* Mohammad ‘Uthman. Nel corso dello stesso anno Gamal al-Sanhuri si recò in Germania, ad Amburgo, per alcune settimane dove trasmise al gruppo di tedeschi il *ba’ya*, il patto di affiliazione alla Burhaniya. Nel 1982 un gruppo di circa 40 tedeschi si recò per la prima volta a Khartum, dietro invito di *shaykh* Mohammad ‘Uthman. Alla fine degli anni ottanta

dall’Hijaz. Questi *faqi*, eruditi in scienze e leggi coraniche, erano per la maggior parte iniziati nei rami locali di due ordini sufi: la Qadiriya e la Shadiliya. In Sudan, dunque, gli ordini sufi si diffusero in maniera decentralizzata, trasmettendo la *baraka* dei santi fondatori per linea genealogica maschile e localizzandosi in differenti rami. Una seconda fase si è avuta appunto nel XIX secolo, con l’ingresso di nuove confraternite dalla struttura gerarchica maggiormente centralizzata rispetto alle confraternite del XVI secolo. Il nucleo principale era costituito dalle confraternite provenienti dallo Hijaz e figlie dell’insegnamento riformista di Ahmad ibn Idris (cfr. Karrar, 1992; O’Fahey, 1990). Un altro gruppo annoverava gli ordini di origine egiziana che si impiantarono nel paese a seguito delle conquiste turco-egiziane in Sudan. Fra queste confraternite, che inizialmente si diffusero soprattutto nell’ambiente urbano, vi era anche la Dusuqiya (Grandin 1985, 1995, 1996),

shaykh Ibrahim, figlio di Mohammed 'Uthman , decise di dividere i giorni della sua vita tra Amburgo e Khartum.

Soraya e *shaykh* Mohammed, rispettivamente la nuora e il figlio di Ibrahim, presenti entrambi al *mawlid* cui assistetti al Cairo nel 2006, oggi vivono assieme alla loro figlia neonata in Germania dove la confraternita conta la maggior parte dei suoi discepoli europei che, secondo le stime della confraternita stessa, sono circa mille sebbene io non ne abbia mai incontrati più di duecento. Soraya, come ho detto, è una giovane donna tedesca di circa trent'anni, mentre Mohammed è attualmente lo *shaykh* della confraternita, entrato in carica sostituendo il padre Ibrahim nel 2003. In Germania vivono tuttora anche lo zio paterno di Mohammed, con la sua famiglia (una moglie e due figli), alcuni sudanesi legati variamente alla famiglia dello *shaykh* e sposati con alcune convertite tedesche, alcuni egiziani e pochi altri di diverse nazionalità. Oggi, il sito internet ufficiale della Burhaniya elenca la presenza delle sue *zawiya* (sedi) in Germania, Italia, Danimarca, Francia, Svezia, Paesi Bassi, Inghilterra, Svizzera, Lussemburgo e Russia per quanto concerne il continente Europeo, tra gli stati a maggioranza musulmana indica Pakistan, Siria, E.A.U., Giordania, Arabia Saudita, Kuwait, Algeria, Tunisia, Libia e ovviamente Egitto e Sudan e, oltre oceano, una sede in Canada e una negli Stati Uniti. Devo tuttavia aggiungere che nel corso della mia etnografia ho conosciuto molte delle persone appartenenti alle sedi transnazionali, e di conseguenza ho avuto modo di notare che i burhani citano come sedi anche quei luoghi, come nel caso degli Stati Uniti, del Canada, dell'Arabia Saudita e altri ancora, dove sono presenti non più di due o tre confratelli.

In Egitto, secondo le stime dei burhani, la *tariqa* conta quasi tre milioni di persone e centinaia di *zawiya* ma, se si vuole accettare almeno in parte la stima, bisogna tenere conto che questo numero è composto dalle persone che sono annoverate come burhani perché appartenenti alla confraternita Burhamiya. Quest'ultima confraternita differisce dalla Burhaniya non solo per via di una consonante ma, soprattutto, per statuto: la Burhaniya di Mohammed 'Uthman , infatti, è riconosciuta, nell'elenco ufficiale delle confraternite nell'Alto Consiglio Nazionale del Sufismo, come un ramo della Burhamiya, confraternita diretta da *shaykh* 'Ali Ashour. I burhani raccontano che questa posizione di subordinazione ad 'Ali Ashour è dovuta ai problemi che Mohammed 'Uthman e la Burhniyya affrontarono in Egitto negli anni ottanta quando la confraternita fu esclusa dal novero delle confraternite ufficialmente riconosciute. Per rientrare nell'ufficialità, *shaykh* Mohammed, nipote di Mohammed 'Uthman , ha

acconsentito da pochi anni a registrare la Burhaniya sotto il nome di ‘Ali Ashour e della Burhamiya. Tuttavia, come Safwat e molti altri mi hanno ripetuto, la Burhamiya di Ashour è solo una copertura e una trovata burocratica, perché in realtà la Burhamiya non conta effettivamente altri confratelli che quelli devoti a Mohammed ‘Uthman . Insomma non è ben chiaro, né a me né credo ai miei interlocutori, quanti confratelli siano nella Burhaniya e quanti nella Burhamiya, tuttavia ciò che posso affermare con una certa sicurezza è che al Cairo ci sono due *zawiya* che sono centrali nel funzionamento della Burhaniya di Mohammed ‘Uthman e in cui circolano con maggiore frequenza gli ‘*ahl al-bayt*,¹³ i membri della sua famiglia. Le altre *zawiya* e gli altri luoghi dove si svolge saltuariamente la *hadra*, il rito collettivo della confraternita, non vestono la stessa importanza nell’organizzazione cairota della Burhaniya. La *zawiya* principale è situata in un quartiere residenziale di Medinat Nasr, una città satellite del Cairo che ospita i principali quartieri generali dell’esercito e che è abitata per lo più dalla piccola borghesia composta da impiegati statali, insegnanti o, nel caso dei più fortunati e più abbienti, dipendenti di imprese private.¹⁴ I burhani ‘ordinari’ che frequentano questa *zawiya* sono circa cinquanta, appartengono quasi tutti a questa classe sociale e ricoprono una delle tre posizioni lavorative che ho elencato. Poi c’è la famiglia dello *shaykh* che è composta da *shaykh* ‘Uthman Kheiri, marito di *sitti*¹⁵ Fatima, una delle due sorelle di *shaykh* Ibrahim e donna dotata di grande *baraka* al punto da essere la dedicataria di un cenotafio nel quartiere del *maqabir* (cimitero) in cui riposa con uno dei figli morto in giovane età, *shaykh* Mohammed ‘Uthman .¹⁶ *shaykh* ‘Uthman Kheiri si è trasferito al Cairo dal Sudan negli anni ’80 assieme alla famiglia, composta dai due coniugi, da quattro figlie – *sitti* Soraya, *sitti* Shadia, *sitti* Ammani e *sitti* Nadia - e due

¹³ Letteralmente ‘persone della Casa’, ovvero la famiglia del profeta Mohammed. La maggior parte delle interpretazioni limitano gli *ahl-al bayt* ad ‘Ali ibn Abu Talib e sua moglie Fatima, rispettivamente cugino e figlia del profeta, e i loro discendenti. Altri includono fra gli *ahl al-bayt* anche le mogli del profeta.

¹⁴ Medinat Nasr ospita i principali quartieri generali dell’esercito (al-Qiyada, al-Markaziya) dell’Accademia Militare (al-Fanniya al-‘Askariya), il Ministero della difesa, vari club per ufficiali, l’apparato di Sicurezza internazionale o polizia segreta (Mabahith ‘Amn al-Dawla), e il complesso delle industrie militari (al-Masani al-Harbiya). Ci sono anche l’ospedale, il museo e vari complessi residenziali per militari. Nel tempo l’esercito ha venduto parte dei suoi campi ai civili, finché Medinat Nasr non è diventata quello che è oggi: un enorme quartiere popolato di ricchi centri commerciali e di case piuttosto povere a paragone. I residenti appartengono per lo più alla piccola borghesia, composta da impiegati statali e insegnanti che non hanno accesso al lusso dei centri commerciali, frequentati per lo più da turisti, grande borghesia di Heliopolis, e da ragazzi in cerca di un luogo dove socializzare il venerdì pomeriggio (cfr. Abaza, 2006).

¹⁵ *Sitti* è la versione femminile di *sidi*, e la forma dialettale di *sayidni* (mia signora), appellativo onorifico delle donne appartenenti alle famiglie degli *ahl-al-bayt*, oppure ad altre famiglie con un’affermata reputazione di santità.

¹⁶ Il Mohammed ‘Uthman in questione è il nipote del Mohammed ‘Uthman ‘Abdu fondatore della Burhaniya. Non bisogna lasciarsi confondere dalle ripetizioni dei nomi né dal titolo di *shaykh*, di cui è insignito ogni membro della famiglia di ‘Uthman ‘Abdu.

figli, il defunto *shaykh* ‘Uthman appunto, e *shaykh* Zeyn. Non mi è stato possibile indagare sulle sorti economiche della famiglia dello *shaykh* e dei suoi affini, tuttavia ho saputo che quasi tutti i membri della famiglia Kheiri, come del resto *shaykh* Mohammed in persona, sono laureati in medicina, una tra le lauree e professioni di più difficile accesso e che ricoprono la posizione più elevata nella gerarchia delle ambizioni professionali ed economiche degli egiziani. La vicinanza della casa di ‘Uthman Kheiri e la presenza assidua di ‘Uthman, Zeyn e Nadia Kheiri nella *zawiya* di Medinat Nasr rende questa *zawiya* il luogo principale di incontro dei burhani più vicini e più fedeli alla famiglia dello *shaykh*.

L’altra *zawiya* che occupa una posizione importante, anche se secondaria rispetto a quella di Medinat Nasr, è la *zawiya* di Alf Maskan, situata in un quartiere residenziale non lontano da Medinat Nasr ma decisamente più povero e densamente popolato, come suggerisce il suo stesso nome, Alf Maskan, Mille abitazioni. Questa *zawiya*, frequentata da circa trenta persone anch’esse appartenenti alla piccola borghesia, è retta da *shaykh* Maqbul e i suoi fratelli, ‘Isam e ‘Ali, i quali sono invece tutti egiziani originari di Qena, nell’alto Egitto. Tutti e tre i fratelli sono dipendenti di una impresa edile privata che appartiene a un altro confratello che non ho avuto modo di conoscere e di cui non ho potuto sapere di più. Maqbul, ‘Isam ed ‘Ali, differentemente dagli altri frequentatori della *zawiya* di Alf Maskan, sono in stretto contatto con la famiglia dello *shaykh*: Maqbul è il *murshid* (guida/insegnante) ufficiale della *zawiya* e lo *shaykh al-hadra*, ovvero colui che dirige il rito collettivo settimanale e dirige l’insegnamento; ‘Ali sostituisce Maqbul quanto si assenta e ‘Isam è addetto a un compito particolarmente importante, ovvero alle ricerche bibliografiche necessarie per la prevista futura edizione della raccolta di lezioni di *shaykh* Mohammed ‘Uthman, intitolata ‘*allimu ‘anni*, ‘imparate da me’. È forse opportuno che io specifichi che fra i frequentatori di entrambi le *zawiya*, ci sono sia uomini che donne, sia ragazzi che ragazze.

Durante la seconda metà della mia permanenza al Cairo ho cominciato a frequentare altri ambienti rispetto a quelli descritti finora, in parte a causa del piccolo conflitto che ho avuto con alcuni burhani cui ho accennato sopra, in parte per un’esigenza comparativa e in parte per le connessioni mi sono state suggerite dalle parole e dai percorsi di alcuni miei interlocutori burhani. Qui di seguito farò un breve quadro dei miei spostamenti; mi riservo di descrivere nello specifico gli ambienti che ho frequentato più avanti nel corso della tesi, dove sarà necessario mettere questo luoghi a confronto con gli ambienti della Burhaniya, che rappresentano il nucleo della mia

etnografia. Innanzitutto devo nominare la confraternita Mohammadiya Dusuqiya di *shaykh* Mukhtar, che si è formata nei primissimi anni novanta come confraternita indipendente rispetto alla Burhaniya ma che è nata dalle fila della Burhaniya stessa. Infatti, a seguito di una delle due ondate di critiche rivolte alla Burhaniya, Mukhtar, che al tempo era un discepolo del santo Mohammed ‘Uthman , decise di rinneare la guida del figlio del santo, *shaykh* Ibrahim, e di formare una propria confraternita. Anche la confraternita di Mukhtar si richiama a Mohammed ‘Uthman e ai suoi insegnamenti, pur essendosi separata dalla linea dei discendenti di sangue del santo. Sono venuta a conoscenza di questa confraternita attraverso le parole dei burhani, ma il contatto con Mukhtar e i suoi discepoli è stato frutto di una mia personale iniziativa, poiché questi ultimi non sono affatto in buoni rapporti con i burhani. La frequentazione della confraternita di Mukhtar mi è servita per chiarire alcuni elementi della storia della Burhaniya e dei suoi cambiamenti nel corso degli anni novanta. Un’ultima confraternita che ho frequentato con una certa assiduità è stata la Mahmudiya ‘Amriya Rifa‘iya. Questa è una confraternita riformata, ovvero che ha seguito un percorso di *islah*, di riforma,¹⁷ appunto, delle sue pratiche, sul modello del riformismo islamico che si è diffuso negli ambienti delle confraternite egiziane a partire dagli anni trenta. Mi è sembrato opportuno allargare il mio campo per vivere in prima persona gli ambienti e le pratiche di una delle confraternite riformate che esistono al Cairo e che sono particolarmente invise ai burhani per i loro metodi, definiti dai burhani ‘*wahabiti*’. Infine, ho conosciuto alcuni degli ambienti del culto *zar*, un culto di adorismo che si svolge in diverse zone del Cairo e che io ho frequentato essenzialmente nel quartiere di Abu Sa‘ud, in Masra Qadima, la ‘vecchia Cairo’.¹⁸ In questo caso, il motivo del mio ‘sconfinamento’ dal sufismo allo zar, pubblicamente definito come eterodosso e lontano dall’islam, mi è stato implicitamente suggerito dai miei interlocutori burhani. Per definire i limiti del sufismo e la validità morale delle proprie pratiche, alcuni dei burhani si sono riferiti alla *hadra zar* come a un ‘fuori’ e a ‘un’alterità’ da cui prendere le distanze, così come hanno preso le distanze dalle confraternite riformate, definendone le pratiche con l’appellativo denigratorio di ‘*wahabite*’, per indicarne l’eccesso e l’ostentazione di religiosità.

In sintesi, le dimensioni spaziali e temporali del mio campo sono state definite dai discorsi e dalle pratiche dei miei interlocutori burhani che, nel processo di auto-

¹⁷ *Islah*, cfr. nota 9.

¹⁸ Con Masra Qadima o Masra el Qadima, ci si riferisce ai quartieri del Cairo che si trovano a sud della città e che si sono sviluppati attorno al più antico insediamento sulla riva est del Nilo.

rappresentazione, hanno definito i confini discorsivi del proprio islam e che, con le pratiche quotidiane mi hanno aperto sempre nuovi ambienti di indagine. A loro volta, anche le dimensioni temporali della mia tesi seguono la Storia della confraternita e le storie raccontate dai miei interlocutori.

1.3 Corpo e Modernità: percorsi tematici di un' esplorazione etnografica

Nel brano tratto dal mio diario di campo sono implicitamente presenti due argomenti che attraverseranno tutta la tesi e che sono strettamente interconnessi: la questione della modernità e la questione del corpo. Durante il *mawlid* del 2006, riferendosi a Soraya, la moglie tedesca dello *shaykh*, e al suo abbigliamento, Safwat definì l'islam della Burhaniya un islam moderno e lontano dall'immagine 'tradizionale' del sufismo. Soraya, vestita della sua elegante *jalabiya* scollata e di un copricapo che le lasciava scoperto il collo, comunicava con un'evidenza quasi indiscreta alle donne che la circondavano quella sera la sua posizione privilegiata all'interno della confraternita. Allo stesso tempo la giovane tedesca, nelle parole di Safwat, rappresentava un esempio incorporato della 'modernità' della Burhaniya. Altri indizi della modernità del sufismo dovevano essere l'abbigliamento di Safwat stesso, la sua giacca e la sua cravatta, e la sua presenza quella sera davanti al microfono. Ben presto mi resi conto che il legame che Safwat aveva implicitamente ed esplicitamente istituito in quell'occasione fra la modernità e il corpo era più forte di quanto non potesse apparire da quelle mie prime impressioni.

La modernità e la forza dell'islam, secondo i burhani, si definisce rispetto agli elementi esoterici (*batin*) ed essoterici (*zahir*) dell'esperienza religiosa e il corpo è centrale nella pratica sia degli uni che degli altri.¹⁹ Il corpo infatti, per i burhani, appartiene alle due

¹⁹ “Due termini del discorso teologico e filosofico arabo; il primo *zahir*, significa “senso esterno, esteriore, essoterico”, dunque “senso apparente, manifesto”, e il secondo *batin*, è il suo contrario e significa “senso nascosto, interiore, esoterico”. Questa coppia di parole occorre quattro volte nel Corano in: VI, 120, per descrivere l'esteriorità e l'interiorità di un peccato; in XXXI, 20, come coppia di aggettivi per descrivere le benedizioni di Allah, sia manifeste che nascoste; in LVII, 3, come nomi di Allah che significano che Lui è sia la Realtà esteriore che quella interiore; e in LVII, 13, come coppia di contrari che descrive l'interiorità e l'esteriorità di una cosa (*Mu d j am alfaz al-Qur'an al-karim*, Cairo 1409/1988, i, 141, ii, 732, 733; Lane, i, 219-22, ii, 1926-30) [E.I. II ediz. “al- *zahir* wa al- *batin*].

La coppia di termini assume una dimensione cosmologica e teologica nelle tradizioni della *sh i a* e degli *isma'ili* ed è utilizzata per definire le dimensioni del Corano, che si dividono tra una esterna legata alla legge e alla lettera e un'altra (o diverse a seconda delle tradizioni) interiore e nascosta. Nel sufismo la coppia di termini viene utilizzata con la stessa accezione, per riferirsi al Corano e alle

dimensioni dello *zahir* e del *batin*, esteriore/interiore. È perciò un diaframma, un *barzakh* per dirla con le parole del mistico Muhyi 'l-Din Ibn al-'Arabi,²⁰ tra la dimensione essoterica e quella esoterica dell'esperienza: il corpo è sia uno strumento che deve essere disciplinato, abbigliato e rappresentato per definire pubblicamente la propria concezione dell'islam sia, e soprattutto, la forma - nel senso di manifestazione - dell'esistenza e dell'esperienza religiosa. Nel primo senso è *zahir*, esteriore e sensibilmente materiale, nel secondo senso appartiene alla dimensione *batin*, ovvero al vissuto spirituale delle persone che ho incontrato. Questa concezione del corpo è alla base della dimensione etica dell'islam, secondo quanto mi disse Safwat, ovvero di un islam in cui le forme del corpo e le sue azioni sono dettate e riflettono la vita spirituale interiore di ciascun individuo. Sempre secondo gli insegnamenti di Safwat, che si richiamano a quelli dello *shaykh*, la modernità dell'islam burhani risiede proprio in questa sua attenzione alla riforma etica dell'individuo.²¹

Tuttavia, nei discorsi pubblici della confraternita, le due dimensioni interconnesse dello *zahir* e del *batin* sono talvolta polarizzate, al punto da diventare due termini opposti di una dicotomia. Per guadagnarsi un posto legittimo nella sfera pubblica egiziana, infatti, i burhani rappresentano il loro islam organizzandolo attorno all'opposizione fra *zahir* e *batin*. Questa opposizione tra una forma *zahiri*-esteriore e una *batini*-interiore di islam si avvicina e si adatta facilmente al discorso dell'islam liberale veicolato dal progetto di modernità caro ad alcuni esponenti del governo

dimensioni del Creato. I burhani, come spiegherò in maniera più approfondita nei capitoli 2 e 3, si richiamano alla tradizione sufi del teosofo Muhyi 'l-Din Ibn al Arabi, per cui le due dimensioni di *zahir* e *batin* diventano le dimensioni stesse del divino. Lo *zahir* è la dimensione contingente del divino che si rende visibile ed esperibile come *mazahir*, ovvero i luoghi della manifestazione; il *batin* è la dimensione non manifesta del divino, invisibile alla conoscenza dell'intelletto (*'aql*). (Chittick, 1989)

²⁰ Muhyi 'l-Dīn Ibn al Arabī (1165-1240), teosofo Andaluso nato a Murcia, viaggiò in Andalusia e in Nord Africa fino a quando nel 1202 cominciò il suo primo pellegrinaggio alla Mecca che lo indusse ad allargare il raggio dei suoi viaggi. Rimase durante la seconda parte della sua vita per anni in Anatolia (Aleppo e Malayta) per poi trasferirsi a Damasco dove morì nel 1240. A Damasco trovò un protettore che lo aiutò a far fronte alle critiche rivolte alla sua teosofia, lontana da certe tradizioni sunnite, e ivi completò le sue due opere più famose: *Fusus al-hikam wa khusus al-kilam* e *Futuh al-Makkiya fi ma'rifat al-asrar al-malikiya wa 'l-mulkiya*.

Il concetto di *barzakh* come linea di separazione e congiunzione fra le due dimensioni, manifesta e non manifesta, del Reale e come mondo intermedio sarà oggetto di più approfondita analisi nel corso della tesi. È un concetto estremamente importante per i burhani e per la teosofia dello stesso Ibn al 'Arabi, cui i burhani si richiamano.

²¹ Nel discorso in occasione della XXI *hawliya* (anniversario) a Khartum, tradotto in inglese per gli europei, *shaykh* Ibrahim disse: "...per ottenere il successo all'interno di queste sfide poste dal mondo contemporaneo [e dalle forme di terrorismo islamico], bisogna basarsi sulla costruzione etica dell'individuo (*ethical build-up of the individual*) che forma il nucleo della società... Questa formazione è alla base del buon cittadino/individuo musulmano, che sarà l'elemento fondante della Rinascita Islamica." [Discorso di M. *shaykh* Ibrahim, Khartum, 2004:7-8].

attualmente in carica in Egitto.²² Il progetto dell'islam liberale propone, infatti, una distinzione tra fede e culto: la fede è la dimensione spirituale, individuale e privata mentre il culto è la dimensione fisica, collettiva e irrazionale. In questa prospettiva è importante coltivare l'interiorità del credente, a scapito dell'esteriorità e della dimensione pubblica del corpo.

Inizialmente, ebbi l'impressione che i miei interlocutori burhani reiterassero, in alcune occasioni, questa idea di religione liberale, assieme alla rappresentazione di modernità che la fonda. In alcuni dei loro discorsi la dimensione corporea della religione era esplicitamente rifiutata e criticata, e la dimensione essoterica dello *zahir* diventava una forma esteriore ostentata e secondaria della fede. Il *batin* diventava, viceversa, la dimensione dell'impegno etico e del coinvolgimento emotivo dell' "individuo musulmano"²³, che corrispondeva alla dimensione spirituale interiore.²⁴ Di conseguenza, nelle loro parole, il corpo sembrava perdere la sua funzione di diaframma fra interiore ed esteriore e piuttosto sembrava trasformarsi in una gabbia materiale,

“un luogo senza ricorso, al quale [erano] condannat[i]... e contro il quale, quasi allo scopo di farlo sparire, [davano] vita a tutte [le] utopie”.²⁵

Ascoltando questi discorsi, la mia reazione immediata fu di sovrapporre alla dicotomia *zahir / batin* la dicotomia corpo / spirito e, dunque, di credere che per i burhani la morfologia delle azioni e le forme del corpo avessero poca importanza. Tuttavia la religione vissuta come esperienza di fede privata e interiore, nella prospettiva liberale, presuppone un rapporto del fedele con il proprio corpo che non corrisponde a quello

²² Fra gli esponenti del governo di Mubarak che sostengono l'islam liberale c'è il ministro della cultura Faruk Hosni, che nel 2006 causò una violenta protesta a causa di una sua dichiarazione sull'islam che rivendicava una prospettiva liberale e progressista. Il ministro dichiarò pubblicamente che il fenomeno delle donne velate era un elemento di regressione per l'Egitto, affermando che il 'vero' islam, ossia quello che si identifica con il progresso, non ha bisogno di rispettare le pratiche corporee e i segni visibili di appartenenza alla religione che siano in contrasto con la modernità. (*al-misri al-yawm*, 16 novembre 2006).

²³ 'Individuo/cittadino musulmano' è l'espressione usata da *shaykh* Ibrahim, cfr. nota 21.

²⁴ Se ci si limitasse all'ordine dei discorsi, il *batin* implicherebbe una nozione di etica prossima alla sua formulazione kantiana, e poi liberale, che dà poca importanza alle forme comportamentali esteriori, ritenendo che un atto morale si possa realizzare solo "a dispetto delle inclinazioni, abitudini e disposizioni" (Mahmood, 2005:25) e che sia, dunque, anche indipendente da una pedagogia del corpo e del carattere. Come mostrerò nel corso della tesi, questa nozione di etica non corrisponde a quella dei burhani, che invece dà rilevanza al rapporto tra pratiche corporee, morfologia delle azioni e morale, in un modo che dipende dalla specifica concezione del corpo che i miei interlocutori condividono.

²⁵ Foucault, 2009:10.

proposto dal sufismo dei burhani e che tanto meno corrisponde alle pratiche cui ho assistito.

Da un punto di vista concettuale, infatti, il corpo nei discorsi dei burhani è il “veicolo di tutte le utopie”²⁶ o, per dirla con un termine molto più vicino all’esperienza dei burhani, di tutte le immaginazioni:²⁷ attraverso la descrizione del corpo e delle sue componenti –la ragione, le emozioni, le sensibilità- alcuni dei miei interlocutori hanno raccontato a me e a loro stessi la loro cosmologia di questo mondo e dell’altro. Il corpo appare come un “frammento di spazio immaginario”²⁸ attraverso cui i miei interlocutori comunicano con l’universo del divino e dell’altrove ed evadono dai luoghi della loro vita sociale. In questo senso il corpo è un’*u-topia*, un altro luogo. Dal punto di vista delle pratiche e delle esperienze, poi, il corpo è l’attore che incorpora e riproduce il vissuto spirituale, attraverso tutti i suoi sensi e le sue percezioni: i sensi del corpo sono essenziali nella produzione delle esperienze spirituali, all’interno della disciplina rituale così come nel quotidiano. Allo stesso tempo, il corpo è anche lo strumento che manifesta il vissuto spirituale nella società, attraverso le sue ‘forme’: modi di vestire, di ascoltare, di muoversi, di parlare e di guardare/vedere comunicano socialmente la cosmologia delle persone che ho seguito. Osservando le pratiche dei confratelli, ho compreso dunque come i due binomi *zahir / batin* e corpo / spirito in realtà non corrispondano, perché il corpo è immaginato e praticato dai burhani come parte integrante tanto dello *zahir* quanto del *batin*, ovvero della dimensione esoterica esteriore quanto di quella esoterica e interiore. Per non confondere la concezione dello *zahir* e del *batin* con la retorica dell’islam liberale, è necessario capire cosa sia il corpo per i burhani, esplorandone sia le concezioni che le pratiche. Allo stesso tempo, è necessario interpretare i discorsi pubblici della Burhaniya sia nel panorama più ampio della storia con la S maiuscola, sia in quello degli eventi più specifici occorsi alla Burhaniya, sia nel vissuto delle singole persone che ho incontrato. Ho cercato quindi di comprendere le rappresentazioni dei miei interlocutori alla luce degli eventi del periodo coloniale, della costruzione dei

²⁶ Nel testo citato (Foucault, 2009), Foucault intende il termine ‘utopia’ nella sua accezione propriamente spaziale, ovvero come un non-luogo, uno spazio fuori dal luogo socialmente inteso e costruito.

²⁷ L’immaginazione, come spiegherò in seguito nel testo, ricopre un ruolo importantissimo nel sufismo di Ibn al-‘Arabi come in quello dei burhani. L’*alam al-khayal*, il mondo dell’immaginazione e delle immagini, è un mondo intermedio in cui s’incorporano gli spiriti e si spiritualizzano i corpi e rappresenta una delle tappe intermedie della manifestazione del creato. Le immagini sono intermediarie perché legano il mondo sensibile e i mondi nascosti, nascono dalle percezioni sensibili ma simboleggiano lo spirituale. L’immaginazione è l’organo creatore di simboli e di immagini; il mondo delle immagini è la dimensione che media fra le realtà ancora spirituali e il mondo sensibile (cfr. Corbin, 2005).

²⁸ Foucault, 2009:12.

discorsi e delle pratiche del modernismo e del riformismo islamico e della critica alle pratiche arretrate e tradizionali del sufismo, così come alla luce degli eventi di più modeste dimensioni che hanno concorso a inserire la Burhaniya nella Storia dell'Egitto degli anni settanta e ottanta.

Nella tesi, intendo esplorare le tre dimensioni che sono necessarie a comprendere il significato del corpo e della modernità secondo i burhani, e che danno ragione di alcune apparenti incongruenze tra discorsi e pratiche: la storia del sufismo nell'Egitto post-coloniale e più nello specifico la storia della Burhaniya nell'Egitto dagli anni settanta del secolo scorso; le rappresentazioni dell'islam burhani e le retoriche dei confratelli attorno al corpo e alla modernità; gli immaginari e la dimensione esperienziale-esistenziale del corpo e della modernità delle persone che ho incontrato durante la mia ricerca sul campo. Con questa triplice esplorazione spero di restituire, almeno in parte, al corpo e alle sue pratiche il loro ruolo nella 'formazione etica dell'individuo', che sembra essergli negata al livello dei discorsi.²⁹

1.4 Incorporazione e immaginario: metodologia e prospettive teoriche

L'immaginario e l'incorporazione sono stati gli strumenti concettuali principali che mi hanno permesso di comprendere e di descrivere le concezioni e le pratiche del corpo e della modernità burhani. Entrambi sono 'concetti vicini all'esperienza',³⁰ che ho mutuato dai miei stessi interlocutori, integrandoli poi con alcune letture. L'immaginario, in letteratura, ha molte definizioni ed è stato inteso in maniere molto differenti.³¹ Nella tesi ne faccio un uso vicino a quello che ne fa Warnier, per

²⁹ La nozione di etica è stata discussa in particolare, negli studi sulla 'soggettivazione' e l'islam, da Mahmood (2005), che parla di etica per spiegare il rapporto tra soggetto e corpo presupposto e praticato dalle sue interlocutrici. Queste donne si oppongono a una pratica 'vuota' e 'folcorica' dell'islam (Mahmood 2005:48-49), rivendicando alle pratiche corporee una funzione pedagogica. Per spiegare questa concezione della disciplina corporea, Mahmood si richiama alla tradizione aristotelica che estende il dominio dell'etica " al di là delle norme, delle giustificazioni, delle legittimazioni e dei significati, per includervi le pratiche, i sé, i corpi e i desideri che determinano (e sono co-determinati da) l'etica." (Colebrook 1998:50, come citata in Mahmood 2005:27). Sebbene animati dallo stesso intento delle interlocutrici di Mahmood, ossia quello di recuperare la dimensione etica dell'islam, i miei interlocutori rivendicano una concezione del corpo e delle sue pratiche specifica. Nella tesi, approfondirò questi concetti e queste pratiche per comprenderne il senso e la specificità.

³⁰ Wikan, 1991.

³¹ Cfr. fra gli altri: Appadurai, 1996; Augé, 1997; Gaonkar&Lee, 2002; Moore, 2007; Warnier 2005.

cui “l’immaginario è sempre un immaginario del materiale”,³² nel senso che è volto a cogliere i nessi tra il livello delle rappresentazioni e delle costruzioni simboliche, da un lato, e i fatti e le azioni, dall’altro. La relazione fra questi livelli è dinamica e circolare, piuttosto che statica e lineare. Intendo l’immaginario, quindi, come la proiezione delle proprie esperienze che ciascun individuo fa nel momento in cui si rappresenta una realtà e in cui orienta l’azione futura. L’immaginario, in questo senso, è una rappresentazione che investe la dimensione sensibile ed emotiva del sé: si costruisce sempre in relazione a qualcosa che è passato e passa attraverso la ‘forma’ e i sensi corporei. Il concetto di immaginario in quanto rappresentazione sensibile si avvicina molto all’*‘alam al-khayal*, il mondo dell’immaginazione, così come lo interpretano i burhani, ovvero un mondo liminale, un *barzakh*-diaframma, tra la dimensione interiore-*batini* dell’esistenza e quella esteriore-*zahiri*. Nel mondo dell’immaginazione il corpo interiore e la cosmologia spirituale dei burhani assumono una forma sensibile, coinvolgendo l’attività sensoriale del corpo materiale nel mondo esteriore, lo *zahir*.

Attraverso questo strumento concettuale, mi propongo di riportare l’identità islamica rivendicata dai miei interlocutori, dal livello più statico delle auto-rappresentazioni dichiarate, a quello dinamico dell’esperienza individuale, per vedere come il processo di identificazione sia radicato nel tempo biografico degli individui. Se le rappresentazioni identitarie trovano il loro senso nella trama di strategie discorsive di identificazioni e dis/identificazioni,³³ il concetto di immaginario permette di esplorare il processo di incorporazione di una rappresentazione e viceversa di costruzione sensibile della stessa. Ad esempio, l’immaginario condiviso³⁴ dell’islam interiore, globale ed etico (*batini*) dei burhani, oltre ad essere una rappresentazione identitaria e politicamente strategica, è anche una proiezione etica del sé poiché coinvolge la dimensione dell’esperienza vissuta: l’immaginario dell’islam *batini* si riproduce mettendo in movimento il ricordo incorporato delle sensazioni, delle emozioni e delle pratiche vissute dai singoli o i loro desideri.

³² Warnier, 2005:117.

³³ Bhabha, 1990.

³⁴ L’immaginario, secondo Warnier, è proprio dell’individuo, in quanto proiezione di esperienze sensibili ed emotive del singolo. Tuttavia: “...attraverso l’interazione, la comunicazione, gli effetti di aggregazione, le produzioni immaginarie e le azioni che ne sono una delle dimensioni costitutive, si passa a degli immaginari *condivisi* da gruppi o da determinate categorie sociali” (Warnier, 2005:128). Gli immaginari che definiscono l’islam burhani (un islam, come descriverò, interiore, globale, moderno, a-politico) sono condivisi in quanto sono frutto di continue interazioni virtuali, materiali, spirituali e immaginative fra i discepoli della confraternita.

Dal punto di vista della metodologia etnografica e dell'epistemologia, ho cercato di seguire l'approccio fenomenologico ispirato a Merleau-Ponty,³⁵ usando l'incorporazione come metodo e come strumento concettuale.³⁶ Anche in questo caso la scelta mi è stata suggerita in maniera indiretta dalla mia ricerca sul campo. Molti dei burhani tedeschi che ho avuto modo di conoscere all'inizio della mia ricerca sono psicoterapeuti che si ispirano al metodo della psicologia della Gestalt, per cui la forma corporea è

“una presa di coscienza globale della postura dell'individuo nel mondo intersensoriale”.³⁷

Più specificamente, per i miei interlocutori burhani, il corpo e i suoi sensi organizzano e *in-formano* l'esperienza spirituale, che non ha senso se non nel e attraverso il corpo. Nella tesi mi sono ispirata alle loro spiegazioni, integrandole con letture teoriche ed etnografiche vicine alla fenomenologia, e ho cercato di fare in modo che le forme del corpo sostanziasse le descrizioni del mondo spirituale.

Il corpo, in questa tesi, inteso come “l'orizzonte latente delle (nostre) esperienze”,³⁸ fornisce la prospettiva attraverso cui comprendere il vissuto, sensibile e concettuale. L'incorporazione è un concetto che

“suggerisce che la cultura... risiede anche nei processi corporei di percezione attraverso i quali le rappresentazioni si formano.”³⁹

Ma l'incorporazione è anche un

“terreno metodologico indeterminato, definito dall'esperienza percettiva e dalle forme di presenza e di impegno del mondo.”⁴⁰

³⁵ Cfr. fra gli altri: Casey 1996, 1997; Csordas, 1990, 1994, 2003; Csordas&Katz, 2003; Desjarlais, 2003; Feld&Basso, 1996; Stoller, 1989, 1994.

³⁶ Cfr. in particolare Csordas, 1990, 1994, 2003.

³⁷ Merleau-Ponty, 1945:129.

³⁸ Merleau-Ponty, 1945:129.

³⁹ Csordas, 2003:24.

⁴⁰ Csordas, 2003:21.

In questo senso, la metodologia dell'incorporazione coinvolge l'antropologo e i suoi interlocutori in una "pratica della corrispondenza",⁴¹ in cui essi condividono alcune forme dell'esistenza.

Nella mia ricerca dunque, il corpo è al contempo oggetto di analisi e soggetto (nel senso di protagonista) di relazioni e di comunicazione perché, attraverso le forme del corpo, si sono organizzati e orientati i rapporti intersoggettivi e sociali tra me e i miei interlocutori.

1.5 Persone e Soggetti

Il corpo ha un posto di primo piano negli studi antropologici sull'islam che, negli ultimi decenni, hanno analizzato il processo di 'soggettivazione' iscritto nella pratiche religiose.⁴² In queste teorie il corpo è concepito come uno 'strumento' in due sensi: è il 'luogo' dove le ideologie operano materialmente sull'individuo e, allo stesso tempo, è uno strumento di auto-disciplina.⁴³ Attraverso il corpo, gli individui applicano foucaultiane tecnologie del sé per costruire le proprie sensibilità, per formare le proprie emozioni e le proprie identità. Esplorando cosa significhi per i singoli individui essere e agire come musulmani, gli studi sul contesto egiziano, in particolare, hanno fornito alcune innovative analisi sul rapporto delle soggettività musulmane con il corpo virtuoso.⁴⁴

Come risultato principale, questi studi hanno posizionato la ricerca al livello delle pratiche, incentrandola sulle voci delle persone che vivono la *sahwa al-islamiya* (il revival islamico, o risveglio islamico) nel quotidiano.⁴⁵ Gli autori hanno criticato, da una parte, gli approcci incentrati sull'analisi dell'identità culturale⁴⁶ e, dall'altra, hanno messo in discussione le visioni stereotipate che vedono

⁴¹ Ingold, 2008:85.

⁴² Cfr. fra gli altri: Abu-Lughod 2005; Deeb, 2006; Ewing, 1997; Hirschkind, 2005; Ismail 2007; Mahmood, 2005; Salvatore, 1998; Schielke 2008; Schulz, 2008; Starret 1995; Webner&Basu, 1998.

⁴³ L'importanza di esplorare il corpo e le sue disposizioni nella ricerca sulle società musulmane è stata messa in evidenza da Abu-Lughod (1989) che, per prima, ha indicato l'utilità delle nozioni di *habitus* e di *hexis* corporea di Bourdieu per comprendere "...i modi in cui gli individui arrivano a vivere come naturali, attraverso i loro movimenti corporei, i principi basilari dell'ideologia." (Abu-Lughod, 1989:296). Cfr. Starret, 1995.

⁴⁴ Cfr. in particolare Hirschkind, 2006, 2001; Mahmood, 2005; 2001a, 2001b.

⁴⁵ La *sahwa al-islamiya*, o risveglio islamico, è la dizione con cui si indica quel movimento che ha coinvolto il mondo musulmano a partire almeno dagli anni settanta del 1900. Con "... revival islamico, ci si riferisce non solo alle attività di gruppi politici orientati dallo Stato ma, più in generale, a un ethos e a una sensibilità religiosa che si è diffusa nelle società musulmane contemporanee." (Mahmood, 2005:3).

⁴⁶ Cfr. ad esempio Allievi&Nielsen 2003; Babès, 1997; Göle, 1996 ; Heffner, 1998; Khosrokhavar, 1997; Roy, 2003, Saint-Blancat,1997. L'approccio alle 'identità culturali' è stato soprattutto usato nell'analisi dell' "islam europeo" e della sfera pubblica.

nell'islamismo un fenomeno composto da movimenti militanti, violentemente indirizzati a obiettivi politici. L'attenzione al corpo ha re-integrato, nell'analisi dei movimenti islamisti, la dimensione dell'etica individuale che i discorsi e gli studi ispirati alle scienze politiche per lo più tacciono.⁴⁷ Concentrandosi sui processi di disciplina corporei, specialmente Mahmood e Hirschkind⁴⁸ hanno descritto i modi in cui gli individui si impegnano quotidianamente nell'azione di riforma delle proprie sensibilità, dei propri sensi e dei codici di comportamento.

Parte di queste analisi è volta anche a mettere in luce il rapporto che le pratiche corporee hanno con il 'progetto di modernità'⁴⁹. Mahmood, in particolare, esplora il rapporto tra pratiche corporee, consapevolezza e modernità, mettendo in discussione una prospettiva d'analisi che, sin dalla pubblicazione di *Muslim Politics*,⁵⁰ si è affermata nell'analisi dell'identità musulmana, ossia quella che presuppone "l'oggettivazione dell'immaginazione religiosa" nella modernità. Richiamandosi a questa prospettiva, alcune analisi suggeriscono che le pratiche religiose, osservate in maniera inconsapevole in una supposta epoca 'pre-moderna', nella 'modernità' siano diventate, invece, oggetto di una scelta consapevole e di un ampio dibattito fra i praticanti stessi⁵¹. Mahmood critica la visione della modernità che emerge da queste analisi, ovvero la modernità intesa come condizione strutturale e storica della società che segnerebbe il passaggio dall'inconsapevolezza alla riflessività. L'autrice sostiene, al contrario, che la consapevolezza e l'auto-riflessione sono da sempre parte integrante delle pratiche e delle discipline religiose. Di conseguenza, piuttosto che di modernità si deve parlare di diversi 'progetti di modernità' che legittimano 'nuovi (e diversi) modi di riflessione'⁵² e di azione sul e del corpo. Nella sua etnografia,⁵³ Mahmood descrive alcune donne appartenenti a un movimento islamista che discutono apertamente

⁴⁷ Alcuni affermati studi sulla sfera pubblica musulmana sostengono che l'islam e le virtù che esso propone, diventando oggetto di dibattito nella sfera pubblica, si sono trasformati in una serie di norme *dis-incorporate* (*disembodied*), e 'messe in scena' attraverso "referenze pubbliche, impersonali e generalizzabili" (Salvatore, 1998:92). In quest'arena pubblica, i precetti della religione - riassunti dall'immagine del sé pio musulmano -, non sono più trasmessi attraverso gli esempi di vita e di buona condotta concreti delle persone, ma diventano un insieme di virtù mercificate che si possono 'acquistare' sul mercato culturale, attraverso l'acquisizione di un certo tipo di capitale simbolico e l'uso di 'prodotti virtuosi'. Cfr. anche Dupret&Ferrié, 2001; Eickelman, 1992; Ferrié, 2004, 1997a, 1997b.

⁴⁸ Hirschkind, 2006; Mahmood, 2005.

⁴⁹ Asad, 2003.

⁵⁰ Eickelman&Piscatori, 1996.

⁵¹ Cfr. Eickelman, 1992; Eickelman&Piscatori, 1996; Salvatore, 1998.

⁵² Mahmood, 2005:55.

⁵³ Mahmood, 2005.

su come rendere persino i dettagli più intimi delle loro vite conformi agli standard di comportamento e di virtù islamica, 'soggettivandosi' come musulmane moderne. Sebbene io avessi iniziato la mia ricerca sul campo prendendo spunto da queste teorizzazioni, ho poi sviluppato l'etnografia in una direzione contigua ma differente. Inizialmente, ero intenzionata ad utilizzare gli strumenti epistemologici proposti da Mahmood, per analizzare la concezione del sé virtuoso fra i burhani e il rapporto tra soggetto e corpo. Tuttavia, in un secondo momento, al vocabolario del 'soggetto' ho affiancato quello della 'persona', perché mi è parso più vicino alle descrizioni dell'essere umano emerse dalle interviste e dalle osservazioni di campo. In letteratura,⁵⁴ infatti, la persona è un insieme di componenti o principi (soffio vitale, anima, cuore, etc.). In questa prospettiva, la nozione di persona mi ha consentito di mettere in luce la cosmologia che fonda la concezione del corpo dei miei interlocutori. Gli studi sulla persona hanno dato ugualmente spazio ai comportamenti e ai ruoli sociali e, anche in questo senso, quello di persona è un concetto vicino all'esperienza burhani: la pratica dei rituali della confraternita si profila come una lotta dell'individuo contro i codici corporei e i ruoli sociali. Come ha sottolineato Augé,⁵⁵ entrambe queste dimensioni della persona sono indissociabili e si definiscono a vicenda. Mi è parso che l'analisi di tali dimensioni fornisse una visione sulle esperienze di sé dei miei interlocutori che potesse affiancarsi e completare l'analisi della soggettività.⁵⁶ Per via di questa apertura alla dimensione simbolica e alla cosmologia degli interlocutori sul campo, la nozione di persona mi ha, infatti, consentito di mettere in discussione i limiti 'materiali' del rapporto tra corpo e soggetto. Se la disciplina del sé alla virtù, messa in pratica dalle donne studiate da Mahmood, presuppone un corpo 'oggetto' e 'strumento' ("tool of discipline"),⁵⁷ il corpo predicato e praticato dai miei interlocutori non si adatta a questa funzione. All'interno delle pratiche di (auto) disciplina dei burhani, il corpo *barzakhi*-'liminale' è concepito come protagonista e veicolo delle esperienze spirituali, piuttosto che come strumento e oggetto di disciplina, e

⁵⁴ In questa sede sarà sufficiente ricordare che gli studi sulla persona, inaugurati dal noto saggio di Mauss (1938), furono poi sviluppati, in ambito africanistico, da autori che si concentrarono sulle componenti della persona e da altri che privilegiarono invece l'analisi della persona in termini di status e ruoli sociali (si trovano esempi di entrambe le prospettive in Dieterlen, 1973). Studi successivi hanno discusso le specificità della nozione di persona rispetto a quella di sé (si veda per esempio Carrithers&Collins&Lukes, 1985) e analizzato la relazione tra corpo e persona (tra gli altri Lambek&Strathern, 1998).

⁵⁵ Augé, 2008.

⁵⁶ Ewing, 1997; Moore 2007; Ortner 2005; Rasmussen, 2008.

⁵⁷ Mahmood, 2005.

presuppone una forma di riflessività incorporata. Per descrivere questa concezione e questa pratica alternative del corpo, mi è stato utile l'approccio fenomenologico, poiché permette di esplorare quelle dimensioni della prassi corporea che non presuppongono un controllo teso e continuo della mente, intesa come qualcosa di esterno e diverso dal corpo. Sebbene questo approccio si concentri sulle dimensioni non cognitive del sé, non cade nella trappola dell'inconsapevolezza, intesa come una forma anti-moderna di mancanza di riflessività. Piuttosto, presuppone una riflessività implicita nelle forme e nelle pratiche del corpo.

L'attenzione a tale riflessività corporea mi ha condotta, inoltre, a esplorare un ampio raggio di pratiche e disposizioni e a non limitarmi a quelle esplicitamente comprese in una prospettiva di disciplina alla virtù. Ho preso, infatti, in considerazione anche alcune disposizioni corporee che non sono direttamente riconducibili ad un intento pedagogico, come ad esempio le disposizioni corporee che nascono dal 'viaggiare' (cfr. capitolo 4), le pratiche legate all'immaginario dell'amore, oppure quelle che regolano i rapporti in famiglia (cfr. capitoli 9 e 10). Queste disposizioni coinvolgono una forma di riflessività, quella corporea appunto, differente da quella presupposta nelle pratiche deliberatamente indirizzate a disciplinare il sé virtuoso.

Nella mia etnografia la modernità, di conseguenza, piuttosto che un progetto che presuppone una specifica forma di auto-riflessività discorsiva, è intesa come un insieme di pratiche corporee e di immagini etnograficamente specifiche che riflettono e orientano le esperienze di vita.⁵⁸ Ho, quindi, descritto la modernità come un immaginario che combina le rappresentazioni di globalità e di interiorità della religione, con le esperienze individuali di transnazionalismo e con le diverse forme di socialità in cui gli individui sono coinvolti. In questo senso, la modernità è un modo di immaginarsi e di agire che coinvolge e dà senso a tutte le sfere dell'esperienza, all'interno di un progetto più ampio e condiviso, che è appunto quello del sufismo burhani.⁵⁹

⁵⁸ Osella&Osella, 2006.

⁵⁹ Questo concetto di modernità come immaginario che orienta le azioni è, per certi versi, simile a quello usato da Osella&Osella (2006), che si esprimono però in termini di 'storie' della modernità. La loro analisi si concentra, infatti, sulle storie di vita; sulla scorta di Ricoeur, mostra come le storie, ispirate ad una serie di pratiche e ideali della modernità, raccontino e allo stesso tempo orientino l'azione futura. Nella mia etnografia uso il termine immaginario perché, oltre alle storie, ho preso in considerazione anche le pratiche corporee e le forme non narrative dell'esperienza.

Ho diviso la tesi in tre parti, nell'intento di mettere in luce i diversi elementi necessari a descrivere la concezione e le pratiche dell'islam e del musulmano virtuoso dei miei interlocutori, in relazione alla modernità e al corpo. Nella prima parte mostro come si costruisce l'immaginario condiviso dell'islam moderno e interiore-*batini* dei burhani, rispetto al progetto di modernità e alle rappresentazioni della storia della confraternita (capitoli 2 e 3), poi alle esperienze individuali (capitoli 3 e 4). Nella seconda parte introduco più nel dettaglio la cosmologia burhani e le nozioni di persona e di corpo (capitoli 5 e 6) che, a loro volta, sono essenziali per l'analisi che conduco nella terza parte della tesi, incentrata sulle pratiche corporee dei confratelli. In questi capitoli, da una parte descrivo le pratiche volte alla costruzione di questa nozione di persona e di corpo burhani e analizzo il rapporto fra mente, corpo e spirito/i, attraverso il concetto di incorporazione (capitoli 7, 8 e 9). Da un'altra parte, esploro il rapporto tra la concezione burhani della persona e le esperienze di sé dei singoli interlocutori (capitoli 9 e 10).

CAPITOLO 2 - Parole e storie: *i termini della modernità del sufismo burhani*

Il discorso sulla modernità della *tariqa*, in maniera implicita ed esplicita, è emerso più volte nel corso del mio lavoro sul campo e soprattutto nel corso delle discussioni con Safwat. Quando nel 2005 ci incontrammo a Khartoum al *mawlid* di *shaykh* Mohammad ‘Uthman, Safwat mi invitò nel suo ufficio sudanese, una stanza poco arredata all’interno del piccolo complesso residenziale in cui si trova il *maqam*, il mausoleo del santo Mohammed ‘Uthman. Il *maqam* dello *shaykh* è un edificio di piccole dimensioni in cui riposa il corpo del santo, racchiuso in un sarcofago coperto con la bandiera della confraternita, su cui sono poggiati il Corano, la *‘imma* (copricapo) e il bastone dello *shaykh*. Il sarcofago è, come accade in tutti i *maqam*, circondato da una grata lignea sui cui piangono, pregano e attorno a cui girano i fedeli, per impregnarsi della grazia del santo. A fianco al *maqam* c’è un edificio la cui costruzione, nel 2005, non era terminata e in cui si trovava l’ufficio di Safwat. In quell’occasione Safwat mi disse, in maniera molto esplicita e quasi didattica, i motivi per cui la Burhaniya aveva avuto tanto successo, in Egitto come in Europa, ovvero riconducibili alla modernità della confraternita.

Il sufismo della Burhaniya è un sufismo moderno, mi disse, per diverse ragioni, tutte riconducibili all’inversione che *shaykh* Mohammed ‘Uthman aveva apportato nel rapporto tra *zahir* e *batin*, rispettivamente l’aspetto essoterico ed esoterico dell’islam. Non è necessario, infatti, essere musulmani per accedere alla via mistica della *tariqa*. Si può cominciare a praticare i *wird*,¹ i riti individuali che fondano il percorso mistico dei *murid* (discepoli)², anche se non si seguono i basilari obblighi della *shari’a* e soprattutto non è necessario aver recitato la *shahada* [professione di fede] ed essersi convertiti all’islam. È la costanza nella pratica dei *wird*, le ripetizioni quotidiane composte dallo

¹ I *wird*, plurale *awrad*, sono litanie standardizzate che contengono versetti tratti dal Corano e rimaneggiati, che sono significanti secondo l’*ilm al-huruf*, la scienza mistica delle lettere. Il cammino iniziatico dei *murid* si fonda sulla recitazione giornaliera di questi riti super-erogatori che lavorano sul cuore di chi li pratica favorendo il percorso spirituale attraverso i *maqam*, le diverse stazioni spirituali che il discepolo deve raggiungere. La *tariqa* Burhaniya insiste molto sull’importanza della recitazione degli *awrad* e in particolare del *al-hizb al-kabir*, un rito particolarmente esoterico che contiene alcune parole in *suryani*, lingua mistica degli angeli e dei *jinn*, incomprendibile all’orecchio umano.

² *Murid*: « Letteralmente “colui che vuole, che viene alla ricerca”, designa, nel linguaggio mistico, il novizio, il postulante ovvero chi cerca l’illuminazione spirituale percorrendo la via sufi nell’obbedienza dovuta al maestro spirituale » [E.I., 1990].

shaykh per i suoi discepoli, a traghettare i burhani verso l'islam attraverso la comprensione interiore dei fondamenti. Il discepolo, infatti, seguendo il metodo proposto, accresce la propria spiritualità e questo gli permette di diventare in seguito un "buon musulmano" anche nelle pratiche esteriori: il rispetto della *shari'a*, il buon comportamento islamico si acquisiscono naturalmente camminando sulla "via" in quanto gli *wird* contengono, secondo i burhani, il significato di tutto il Corano. Un secondo elemento di modernità introdotto dallo *shaykh* Mohammad 'Uthman è l'abolizione dell'obbligo della *khalwa*, il periodo di eremitaggio proprio del metodo sufi e necessario ai discepoli per iniziarsi alla 'via' mistica. L'eremitaggio è sostituito dalla *muraqaba*, una meditazione rituale che consiste nella concentrazione del cuore del discepolo sullo *shaykh* e che si può praticare ovunque, a condizione di trovare uno spazio di solitudine. Il significato di questo cambiamento, secondo Safwat, risiede nella possibilità che si offre ai discepoli di continuare a vivere la propria vita in società anche se impegnati nel cammino mistico. La Burhaniya insiste sull'importanza di integrare la via spirituale nella vita di tutti i giorni: il cammino mistico è un cammino interiore che non richiede un allontanamento dalla società ma, al contrario, aiuta il discepolo a vivere in modo migliore all'interno della società stessa. Safwat mi disse che in quest'ottica andava compreso il permesso concesso ai discepoli di vestire abiti quotidiani piuttosto che la rituale *jalabiya* e il permesso concesso alle donne di non portare il velo se non durante le preghiere. Importante, ancora, è il carattere semplice del linguaggio usato da *shaykh* Mohammad 'Uthman durante le sue lezioni: la sua capacità, sempre secondo Safwat, risiedeva nel rendere comprensibile ai più, i difficili insegnamenti dei mistici medievali, ad esempio gli insegnamenti di Ibn al-'Arabi. Tutta la sapienza di *shaykh* Mohammad 'Uthman è stata messa in versi nelle *qasida*, i canti mistici che vengono intonati durante il rito collettivo della *hadra*, proprio perché i discepoli cantando possano ricordare e soprattutto 'gustare' (*dhawaqa*) le parole del santo. Infine, ma certo non ultimi per importanza, ci sono i *wird*, che non hanno bisogno di nessuna comprensione intellettuale perché toccano direttamente il cuore e dunque sono gli strumenti primari del cammino, soprattutto per quei numerosi fedeli che, come gli europei, nella maggior parte dei casi non conoscono la lingua araba. La *tariqa* quindi sembra proporre un misticismo accessibile a tutti, sia alle persone che non hanno un'educazione tale da permettere loro la lettura dei difficili testi dei mistici, sia a coloro che non hanno ricevuto un'educazione islamica e che si avvicinano alla religione per la

prima volta. Il sufismo delle Burhaniya, essendo essenzialmente una via interiore che si concentra sull'etica dell'individuo e non si mischia alla politica, ha una portata globale.

A posteriori, mi sono resa conto che questo discorso sulla modernità della confraternita era già implicito in uno dei primi gesti che fecero i confratelli italiani,³ al momento del mio primo contatto con la *tariqa*. Quando entrai nella *zawiya* romana nel 2002, i burhani mi consegnarono un estratto delle memorie di *shaykh* Mohammed 'Uthman, fondatore della confraternita Burhaniya, nella traduzione italiana. Esporre brevemente alcune parti di queste memorie mi consente di chiarire le premesse storiche di questo parlare di modernità. Non condurrò un'analisi testuale, in quanto non ho svolto un'indagine complementare al testo che possa collocarlo etnograficamente nel micro-contesto in cui è stato scritto. Utilizzerò, piuttosto, solo quei brani delle memorie che sono stati tradotti dai confratelli, mettendoli in relazione al panorama storico dell'Egitto degli anni '30, allo scopo di ricostruire i dibattiti allora in questione.

Nel brano che mi accingo a citare, Mohammed 'Uthman propone una sua personale versione di ciò che deve essere una confraternita moderna, confrontandosi con la narrazione di modernità diffusa dal riformismo modernista islamico. 'Uthman impone alcune condizioni riguardanti le pratiche di progressione spirituale dei suoi futuri discepoli, con l'intento di inserirsi legittimamente in questa 'modernità'. Tuttavia, alcune caratteristiche personali dello *shaykh* (ad esempio, la sua 'ignoranza'), così come alcune caratteristiche del sufismo che rivendica (ad esempio, la forma 'non-dotta' del sapere) sono, come vedremo, in contrasto con questa stessa narrazione della modernità. Se, però, si intende la 'modernità' come un 'progetto',⁴ allora le caratteristiche e le condizioni di 'Uthman non risultano più in contraddizione fra loro, e possono essere interpretate come una serie di principi che il santo vuole mettere in pratica, autorizzare e

³ Del ramo italiano della confraternita e dei suoi componenti parlerò più nello specifico nel capitolo 4. In questo contesto è importante sapere che la Burhaniya in Italia è una delle poche confraternite miste, ovvero che contano sia convertiti che immigrati, e che si differenzia dalle confraternite più in vista in Italia (si pensi alla COREIS diretta da Mandel Khan) per il suo islam poco intellettualizzante. I burhani italiani non sono impegnati in uno studio sistematico dei testi mistici e nessuno dei convertiti parla o legge correntemente l'arabo. Negli anni novanta, uno dei convertiti più devoti allo studio dei testi mistici lasciò la confraternita che a suo avviso non proponeva un islam appropriato e coltivato, essenzialmente per due ragioni principali: lo *shaykh* si serviva di maestri egiziani non propriamente istruiti e gli italiani convertiti non erano interessati ad apprendere le basi dell'islam e del percorso mistico. Insomma la Burhaniya non offriva a suo avviso un islam appropriato per il suo livello di conoscenza spirituale e intellettuale. Quando io arrivai nella confraternita venni presto a conoscenza di questo episodio e questo spiega parzialmente il motivo per cui gli italiani si mostrarono estremamente interessati a mostrarmi la modernità della loro confraternita, come se appunto la sua modernità fosse stata in qualche modo messa in discussione.

⁴ Asad, 2003.

legittimare all'interno di un contesto storico che li fa sembrare incongruenti e 'arretrati', quando non li condanna esplicitamente.

Nel seguito del capitolo riporto il discorso sulla modernità del sufismo burhani al giorno d'oggi, attraverso le parole e il materiale etnografico raccolto grazie a Safwat. In quanto insegnante ufficiale della confraternita, Safwat si è da sempre sentito responsabile nei miei confronti e si è messo nella posizione di 'tradurmi' in termini comprensibili 'oggi', gli insegnamenti di *shaykh* Mohammed 'Uthman .

Sono ancora necessarie poche parole sul testo che intendo presentare. Il testo originale arabo è una raccolta di storie orali raccontate dallo stesso *shaykh* che non presenta date di edizione, tuttavia dall'intestazione si deduce che è stato edito dopo il 1983 dal figlio dello *shaykh*, in seguito alla morte del padre. In Egitto il testo non circola fra i confratelli perché le storie che vi sono raccolte sono tramandate oralmente dai numerosi *murshid* (insegnanti) della confraternita, sotto forma di racconti esemplari, nel corso delle lezioni collettive che si tengono in tutte le *zawiya* cairote della confraternita. In Europa, dove la confraternita si è diffusa a partire dagli anni ottanta, alcuni episodi della vita del santo sono stati messi per iscritto in un libretto chiamato '*silsila*' (catena), in cui si racconta la storia spirituale della confraternita.⁵ Solo alla fine della mia ricerca sul campo ho recuperato la versione completa e in arabo dell'autobiografia. Nell'insieme del testo, oltre al brano che riporti qui sotto, sono contenute tutte le tematiche che, a più riprese e in maniera differente, Safwat e gli altri *murshid* della confraternita trattano durante le loro lezioni per spiegare i metodi e le pratiche della confraternita.

Il brano specifico che cito è stato scelto per essere tradotto e inviato in Europa come presentazione generale della confraternita. Esso fornisce un indizio di quanto siano importanti, ancora oggi, alcune questioni nella definizione della modernità della Burhaniya e del suo metodo.⁶ Mohammed 'Uthman vi racconta in prima persona che un giorno (*fi ium min el ayam*), ebbe una visione (*ru'ia*) in cui vide una locomotiva che trascinava dei vagoni e che proveniva dalla città di Disuq. Vide poi che all'interno di uno dei vagoni c'era una salma avvolta in tre lenzuola dei colori della *tariqa*, giallo,

⁵ Quando la confraternita, negli anni ottanta ha cominciato a diffondersi in Europa, i suoi rappresentanti hanno prodotto un libretto in cui alcuni saperi che prima erano tramandati oralmente, come ad esempio la linea di discendenza della confraternita (la *silsila* appunto), sono stati messi per iscritto e tradotti poi in diverse lingue.

⁶ Nel testo arabo non ci sono date specifiche però alcuni riferimenti interni agli episodi suggeriscono che le storie raccontate sono comprese in un arco di quarant'anni, che va dalla fine degli anni trenta alla fine degli anni settanta.

bianco e verde,⁷ e si accorse che l'uomo avvolto nel lenzuolo gli assomigliava molto.⁸ In quel momento gli apparvero, sempre nel *ru'ia*, i quattro poli della *tariqa* che gli dissero: " Quest'uomo di cui vedi il cadavere è Sidi Ibrahim Disuqi". Allora 'Uthman cominciò a piangere finché lo stesso Sidi Ibrahim Dusuqi gli disse che la salma non era materialmente la sua ma che era il simbolo della sua *tariqa* che lui, 'Uthman , aveva il compito di vivificare. Quel *ru'ia* era dunque un ordine rivolto a 'Uthman , da parte del santo del XIII secolo Disuqi, di rifondare la sua via spirituale, la Shadhiliya Disuqiya, ovvero di esserne il "*mujaddid*".⁹ 'Uthman , di fronte a quest'ordine, si mostrò piuttosto restio per una serie di ragioni che mi sembra utile citare:

" questo ordine è fuori dalla mia portata (lett. *qadriti*- il mio destino) e non sono alla sua altezza, infatti io sono un uomo di Halfa (villaggio rurale al confine tra Sudan ed Egitto), non esco da al Ahzar e non ho studiato in Egitto; ci sono già molti ulama' e ashraf (uomini che rivendicano una discendenza da Mohammed) e ci sono molti problemi per le confraternite."

Dusuqi però era deciso e perché il suo ordine fosse eseguito, dapprima chiamò a suo sostegno Sidi Husein e poi offrì a 'Uthman la possibilità di dettare delle condizioni purché accettasse l'incarico. 'Uthman dettò dunque a Disuqi le sue condizioni:

⁷ I quattro poli o '*aqtab*' (plurale di *qutb*) sono i quattro maestri spirituali fondatori degli ordini più illustri e che risalgono all'epoca mamelucca, ovvero: Abdel Qadir al-Jilani, Ahmed al-Rifa'i, Abdel Hasan Shadhili e, Ahmed al Badawi, a cui i burhani sostituiscono Ibrahim al-Disuqi.

⁸ È da notare che nella traduzione italiana sono stati omessi alcuni passaggi del testo originale arabo, in cui lo *shaykh* spiega che la visione di questo treno gli si presentò più e più volte anche da sveglio e con una tale verosimiglianza che lui, ad un tratto, fermò il treno con una mano, scardinandolo dalle rotaie. Solo allora aprì uno dei vagoni e vi trovò la salma. In generale il testo in arabo presenta delle descrizioni molto più dettagliate e, se vogliamo, materiali dell'evento, in cui la forza fisica, l'acciaio del treno, la materialità degli spiriti che gli parlarono durante la sua visione, sono molto più accentuati e rappresentano quasi un contro-testo in cui si può leggere fra le righe la 'materia' della modernità.

⁹ Nel testo in arabo 'Uthman usa la parola *mujaddid*, per dire rinnovatore. Questo sostantivo (in arabo un participio presente) assume una specifica connotazione semantica nell'Egitto degli anni trenta, quando il brano vorrebbe essere ambientato, che ha poi mantenuto negli anni ottanta, periodo di redazione e di edizione del testo, e negli anni 2000. Il titolo di *mujaddid* ha una lunga storia all'interno di una certa tradizione islamica che lo fa risalire a un hadith in cui il profeta affermò che avrebbe mandato, all'inizio di ogni secolo, un 'rinnovatore' della religione, un discendente della sua stessa famiglia, per spiegare le questioni dell'islam (E.I. II edizione '*mujaddid*'). Il concetto di *tajdid* (rinnovamento) ha influenzato e si è sovrapposto al concetto di *ijtihad*, interpretazione della *shar'ia* e il *mujaddid* è venuto ad indicare il *mujtahid* (l'interprete della *shar'ia*) di grado più elevato. (E.I. II edizione, '*mujtahid*') Nell'interpretazione moderna del riformismo islamico di Mohammed 'Abdu e di Rashid Rida', il *mujtahid/mujaddid* è il musulmano riformato e moderno per eccellenza, capace di interpretare la *shar'ia* secondo il principio della *maslaha* (dell'utilità cfr. piu avanti) per adattarla alle esigenze della società contemporanea. È dunque probabile che 'Uthman , nell'attribuirsi il titolo di *mujaddid*, si volesse inserire nei termini del dibattito contemporaneo sulla modernità e la riforma dell'islam.

"1) che mai nessuno dei miei discepoli *injazabu* - diventi *majzub*, folle di Allah-, o sia posseduto;

2) che la *khalwa*,- il ritiro spirituale dalla società- sia abolito;

3)che il *siyaha* - l'errare in cerca della conoscenza- sia abolito;

4)che i miei discepoli appartengano a '*wust el nas'*- alla gente comune".

Le condizioni furono accettate e Disuqi aggiunse, a sua volta, alcune richieste a 'Uthman : che i discepoli burhani non avessero altra affiliazione spirituale che con la *tariqa* Shadhiliya Disuqiya Burhaniya; che non professassero una fede sbagliata sui *Mashaykh*, che tutti recitassero in maniera fedele i *wird* e seguissero un solo *shaykh*.

Nel testo originale in arabo questo brano è preceduto da poche righe in cui si dice che 'Uthman ebbe questo *ru'ia* dopo essersi domandato come mai sarebbe riuscito a dare forza alla sua *tariqa*, nonostante la sua giovane età. Letteralmente, nel testo, lo *shaykh* definisce la sua età con l'aggettivo '*hadath*', anziché usare l'espressione '*shab*', molto più comune nei dialetti egiziano e sudanese. Quest'aggettivo, *hadath*, in arabo indica sia la giovinezza che i tempi moderni, e le due possibili accezioni rendono ancora più comunicativo e interessante il racconto dello *shaykh*. L'ambiguità di quest'espressione, così come di molte altre presenti nel testo e fra cui il sostantivo *mujaddid*,¹⁰ assieme all'immagine del treno, delle rotaie e dei vagoni, suggerisce che una delle preoccupazioni fondamentali di 'Uthman era dettata dalla difficoltà di fondare una confraternita nella modernità. Sembrerebbe che, per raccontare e autorizzare la sua versione della modernità, 'Uthman abbia preso in prestito alcune immagini e il linguaggio propri alla narrazione della modernità dominante in quegli anni.

In generale, infatti, l'intero brano suggerisce in quale dibattito il sudanese Muhammad 'Uthman si inserì quando, negli anni trenta, fondò la *tariqa* Burhaniya Dusuqiya Shadhiliya e quale fosse il suo orientamento. Muhammad'Uthman probabilmente voleva legittimare, attraverso questo racconto, il posto della sua confraternita nella "modernità", e si riproponeva di portarla nel mondo moderno, proprio come aveva fatto quel treno con la salma del santo del XII secolo. Allo stesso modo, il fatto che il figlio di Muhammad 'Uthman , *shaykh* Ibrahim, abbia redatto il testo negli anni ottanta e abbia diffuso questo estratto in Europa, testimonia dell'importanza che, ancora negli anni ottanta, rivestiva per i burhani questo stesso dibattito sulla modernità anche se, come vedremo, erano cambiati alcuni termini della questione.

¹⁰ Cfr. nota 9.

Nel prossimo paragrafo traccio brevemente le caratteristiche della modernità degli anni trenta in cui ‘Uthman si trovò a vivere per poi passare a un’analisi un po’ più dettagliata dell’evento del *ru’ia*.

2.1 Modernità, modernismo islamico e confraternite nel XIX secolo

Negli anni trenta in Egitto e di conseguenza nel nord del Sudan,¹¹ il riformismo islamico, iniziato da Jamal al-Din al-Afghani e da Mohammed ‘Abdu,¹² si era ormai affermato con Rashid Rida¹³ ed erano cominciati i primi effettivi tentativi di cambiare le pratiche dell’islam.¹⁴ Gibb, nel suo *Modern trends in Islam*, afferma che la propaganda di *al-manar*, la rivista in cui Rida’ pubblicava con regolarità il *tafsir* (interpretazione) del Corano fatto da ‘Abdu, riattivò la vecchia polemica attorno al *tawhid*, l’unicità di Allah, in cui i sostenitori dell’unitarismo trascendente si

¹¹ Il Sudan fu retto dal con-dominio anglo-egiziano dal 1899 al 1956, anno dell’indipendenza. In quel che segue analizzo il testo dell’auto-biografia di Mohammed ‘Uthman in relazione alla situazione della confraternite sufi in Egitto nei primi del Novecento, pur essendo la confraternita di ‘Uthman nata in Sudan, e fondata da un Sudanese. Va infatti ricordato che, essendo il nord del Sudan all’inizio del novecento, un con-dominio anglo-egiziano, la politica e i dibattiti nazionali egiziani erano di primaria importanza anche negli ambienti sudanesi. Il nostro *shaykh*, inoltre, fondò la confraternita con l’intento di inserirsi in un contesto politico favorevole all’unione tra Sudan ed Egitto (cfr. paragrafo 3 e nota 37) e la sua confraternita si diffuse poco dopo essere stata fondata, negli ambienti egiziani. Infine lo *shaykh* Mohammad ‘Uthman fu per alcuni anni il *na’ib*, responsabile, della Burhnamiya in Sudan, di fronte al Consiglio Nazionale Sufi Egiziano. Tutte queste ragioni fondano l’importanza di analizzare il discorso di ‘Uthman in relazione alla situazione politica e dell’islam in Egitto nel XX secolo, senza la quale sarebbe difficile comprendere il significato delle prese di posizione e delle condizioni imposte dallo *shaykh* ‘Uthman ai santi che gli affidarono il compito di rifondare la confraternita.

¹² Per riformismo islamico si intende quel movimento ideologico che prese piede fra gli intellettuali musulmani che, a partire dal 1870 (anno successivo all’apertura del canale di Suez), si appellarono a una presunta identità pura e originaria (degli antenati *‘salaf*”, da cui il movimento prese il nome di *salafiya*) per opporsi all’Europa e al suo colonialismo culturale e politico. Questa prima fase del riformismo è anche definita ‘modernismo islamico’, poiché i suoi primi protagonisti, Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897) e Muhammad ‘Abdu (1849-1905) appunto, rivendicavano alla *umma* (la nazione islamica) un posto nella modernità proprio in virtù della tradizione *salafi* dell’islam, originaria e non corrotta dalla storia. Questo islam originario doveva essere recuperato e orientato al futuro, in una teleologia favorevole alla scienza, volta a individuare nel lascito islamico il proprio umanesimo (cfr. Hourani, 1983; Schulze, 2004). Sia al-Afghani che ‘Abdu operarono molto in Egitto, dove fra l’altro si conobbero. I due si incontrarono poi nuovamente a Parigi dove, nel 1884, organizzarono una società segreta che lavorava per l’unità e la riforma dell’islam e pubblicarono il periodico *al-‘Urwa al-wuthqa*, dedicato all’analisi dei rapporti coloniali, in particolare fra Inghilterra, Egitto e Sudan.

¹³ Mohammad Rashid Rida’ incontrò Mohammad ‘Abdu nel 1894 quando questi visitò Tripoli per la seconda volta. A partire da quella data Rida’ divenne seguace di ‘Abdu oltre che suo portavoce, guardiano delle sue idee e suo biografo. Nel 1898 Rida’ cominciò a pubblicare la rivista *al-manar* che avrebbe dovuto essere l’organo della riforma dell’islam da mettere in atto secondo le idee di ‘Abdu (Hourani, 1983).

¹⁴ Mohammed ‘Abdu già nel 1899, al culmine della sua carriera pubblica, era *mufti* d’Egitto, capo dell’intero sistema della legge religiosa e da questa posizione cominciò a lavorare per riformare le corti religiose e l’amministrazione del *waqf*. Le sue *fatwa* diedero inizio al processo pubblico di *ijtihad* (Hourani, 1983).

opponevano al sufismo.¹⁵ Le principali critiche rivolte da ‘Abdu al sufismo erano fondate sulla disapprovazione della pratica del *taqlid*, ovvero dell’uso ‘cieco’ delle fonti tradizionali nell’interpretazione dei testi, che nel sufismo si materializzavano ed erano riassunte nella figura dello *shaykh* della confraternita, detentore per eccellenza della scienza religiosa. Per il modernista ‘Abdu, il ricorso alle fonti tradizionali d’interpretazione implicava un atteggiamento di cieca imitazione dell’autorità religiosa che indeboliva la volontà e la libera capacità di ragionamento dell’individuo, elementi questi ultimi essenziali per la modernizzazione della società islamica. Inoltre ‘Abdu si scagliò esplicitamente contro due pratiche fondanti del sufismo istituzionale: contro i *mawlid*, nel suo *tafsir al-manar*, e contro i *karamat*, i miracoli, nella sua *risalat al-tawhid*. I *mawlid*, celebrazioni degli anniversari dei maestri spirituali, furono additati come immorali perché promiscui e occasioni di pratiche superstiziose, popolari e arretrate; i *karamat*, i miracoli degli *shaykh*, erano invece considerati pericolosi perché elevavano lo *shaykh* allo statuto di santo dotato di *baraka*, rischiando così di minare il concetto di unicità-unità di Dio, il *tawhid*. Rashid Rida’ rese ancora più aspra la polemica contro la pratica del sufismo poiché riteneva che questa inducesse i discepoli a interessarsi a cose ultramondane senza valore, distogliendoli così dai loro doveri sociali e corrompendo di conseguenza la *umma*. Le pratiche dei sufi trasformavano, a suo avviso, l’islam in una religione di sottomissione passiva e in contrasto con l’immagine dell’uomo e del musulmano moderno. Il musulmano moderno, infatti, doveva essere un *mujtahid* capace, grazie alla sua intelligenza e alla preparazione scientifico-religiosa, di applicare i principi dell’islam modificandoli per venire incontro alla modernità.¹⁶ L’islam moderno doveva riaprire le porte dell’*ijtihad* e confrontarsi direttamente con i testi dell’islam, facendo appello al riconoscimento della *maslaha*, ovvero quello che Rida’ definì il ‘principio di utilità’ per la società.¹⁷

¹⁵ Gibb, 1947.

¹⁶ Fino ad allora il principio della *maslaha* era subordinato al principio dell’analogia (*qiyas*) nell’interpretazione (*ijtihad*) del Corano. Con Rida’ la *maslaha* si sostituisce all’analogia e il principio dell’interesse della società prevale come principio guida dell’interpretazione (Hourani, 1983).

¹⁷ Diversi studi sottolineano che il *bab al-ijtihad*, la porta dell’interpretazione, non era mai stata chiusa in maniera definitiva, e che è piuttosto la presa di posizione dei modernisti a creare questa frattura tra tradizione legata al *taqlid* e modernità dell’islam legata all’*ijtihad* (Asad, 2003).

La polemica contro il sufismo di ‘Abdu e Rida’ probabilmente non ebbe molta risonanza all’interno delle confraternite in quanto la rivista *al-manar* era principalmente diffusa fra le classi educate e gli intellettuali, ma le posizioni di ‘Abdu vennero riprese in parte nel 1913 da Mohammed Khattab al-Subki, uno dei personaggi che ha diffuso una certa forma di islam riformista tra gli strati popolari del Cairo e delle campagne circostanti, istituendo un’associazione attiva al livello sociale, ovvero la *jama’iya shara’iya*. Al-Subki era uno *shaykh* educato ad al-Ahzar che scrive attaccando violentemente il sufismo per i suoi aspetti pratici e teorici, usando gli argomenti di Ibn Taymiya, ma soprattutto che riesce a diffondere i suoi precetti al livello della popolazione attraverso le pratiche rigidamente sunnite professate

Un'ulteriore sfida al sufismo, sulla scia delle precedenti, venne lanciata proprio negli anni '30 dallo *shaykh* al-Ahzar Mohammad Mustafa al-Maraghi (*shaykh* al-Ahzar dal 1928 al 29 e dal 1935 al 1945), il quale propose l'abolizione della carica istituzionale più alta ricoperta da uno *shaykh* sufi, ovvero quella di direzione dell'Alto Consiglio Nazionale Sufi¹⁸ e, cosa forse più importante, propose di sollevare dall'ufficio di guida spirituale tutti quegli *shaykh* che non avessero la qualifica istituzionale di *'alim*, ovvero che non fossero usciti da al-Ahzar. Nel 1930 di conseguenza, in Egitto, comparvero anche nell'ambito del sufismo i primi riformisti modernisti, che si consideravano dei *mujaddid*, dei rinnovatori del sufismo appunto.¹⁹ Il loro intento era di riformare le pratiche e le credenze degenerate delle confraternite per venire incontro alle esigenze moderniste e per rivendicare la moralità e la modernità della tradizione sufi, contro le critiche ingiustamente rivolte al sufismo *tout court*. I protagonisti del riformismo sufi al Cairo furono Mohammed Zaki Ibrahim, la cui confraternita Mohammadiya Shadhiliya fu ufficialmente riconosciuta nel '51; Muhammed Madi Abu al 'Aza'im che fondò la 'Aza'miya Shadhiliya; Salam Hassan al Radi che fondò un nuovo ramo della Hamidiya Shadhiliya e, un po' meno conosciuto, Abdel Salam Mohammed 'Amriya che fondò il ramo della Rifa'iya 'Amriya Shara'iya di cui parlerò a lungo più avanti.

Allo stesso tempo, bisogna considerare un'ulteriore condizione storica che contribuì a mettere in difficoltà il fenomeno delle confraternite di fronte al riformismo islamico. L'organizzazione e la regolamentazione delle confraternite negli anni trenta era strettamente dipendente dal governo e legata al potere coloniale britannico.²⁰

dagli aderenti della *jam'aiya shar'aiya*. (su Khattab al-Subki cfr. Farag, 1992; Johansen 1996; Luizard, 1991b).

¹⁸ Il Consiglio Nazionale Sufi nella sua forma attuale fu istituito con un Regolamento promulgato con decreto khedivale nel 1903 e confermata dal Regolamento Interno del Consiglio nel 1905 e comprende tutti i capi delle confraternite egiziane. Vi è poi al suo interno un Alto Consiglio con poteri decisionali, che comprende solo undici membri, fra cui gli *shaykh* delle confraternite più importanti, uno dei quali oggi viene eletto come responsabile direttamente dal Presidente della Repubblica in carica. Fra gli undici membri dell'Alto Consiglio ci sono anche cinque membri esterni rappresentanti al-Ahzar e i ministeri. Tuttavia già dagli inizi dell'ottocento le confraternite in Egitto avevano un'organizzazione istituzionale, per decreto khedivale (cfr. anche nota 21) (De Jong, 1978, 1983; Luizard, 1990a).

¹⁹ Sul sufismo riformista in Egitto cfr. Hoffman, 1995; Johansen, 1996. Sul rapporto fra sufismo e al-Ahzar cfr. Zeghal, 1999, 1996.

²⁰ Nel 1930 l'Egitto era già formalmente indipendente dall'amministrazione britannica ma la dinastia di Mohammed 'Ali, al potere nel '30 nella persona di re Fu'ad, formò un governo ombra al servizio degli inglesi. Il Consiglio Nazionale Sufi era un organo istituzionale direttamente legato alla famiglia regnante; infatti la prima forma di organizzazione istituzionale delle confraternite sufi risale proprio a un *firman* (decreto) di Mohammed 'Ali del 1812 con cui il governatore istituzionalizzò un'autorità centrale alla guida del mondo delle confraternite. Questa autorità era rappresentata da uno *shaykh* della confraternita Bakriya ed era direttamente dipendente dal potere *khedivale* (vicerè). Da allora in poi i regolamenti concernenti le confraternite in Egitto furono promulgati per decreto *khedivale*, nel 1895, cambiate e ammendate nel 1903 e 1910. (De Jong 1978; 1983; Luizard, 1990a).

Nonostante effettivamente le confraternite non ebbero un ruolo preminente negli affari e negli interessi del governo né furono implicate più di tanto con il potere coloniale, la critica riformista rivolta contro l'atteggiamento quietista e sottomesso propugnato dal sufismo era anche una critica implicita a una presunta connivenza delle confraternite con il potere. Il riformismo di 'Abdu rivendicava il pan-islamismo come movimento di opposizione politica all'imperialismo occidentale, laddove la riforma della società islamica aveva come obiettivo finale la ri-appropriazione da parte dei musulmani del potere politico e l'istituzione del califfato.²¹ Il riformismo islamico nell'Egitto degli anni trenta, nelle sue varie forme, si sovrappose ai movimenti d'indipendenza nazionale e si diffuse fra l'emergente classe borghese nazionalista. Le confraternite in tutto questo, considerate tradizionaliste in quanto a concezione della religione e conservatrici in quanto a posizione politica, sembravano fuori dal gioco della modernità anche dal punto di vista del bacino sociale di diffusione. Ai livelli di direzione, le grandi famiglie degli *shaykh* facevano per lo più parte della vecchia classe di grandi proprietari terrieri, eredi dei funzionari ottomani addetti alla raccolta di tasse imperiali. Questi grandi proprietari avevano riscattato i terreni a loro affidati grazie alle gabelle dei contadini ed erano i clienti della nuova dinastia di Mohammed 'Ali. Ai livelli di adesione, le confraternite raccoglievano per lo più i clienti delle grandi famiglie oppure le masse rurali e da poco urbanizzate.²²

Dunque le confraternite, da un punto di vista politico, erano viste dai riformisti come legate al potere, promotrici di un islam tradizionale e antimoderno nel senso politico di anti-rivoluzionario e anti-nazionalistico; da un punto di vista sociale raccoglievano clienti del potere oppure masse arretrate; da un punto di vista religioso il fenomeno delle confraternite, autoritario per sua propria natura e gnostico in quanto a metodo di ricerca del sapere, risultava antimoderno nel senso di anti-scientifico e di anti-intellettuale, ma anche perché offuscava il *naturale* diritto e la capacità del singolo di interagire *liberamente* con i testi della religione e di *riflettere* su cosa significhi essere musulmano, arroccandosi dietro la scusa ufficiale del *taqlid*.

Mohammed 'Uthman , secondo quanto è detto nel testo, sembrava essere consapevole di questa situazione: *mashakil al tariqa kithiir* (i problemi delle confraternite sono molti), disse. 'Uthman citò poi il requisito, a suo avviso principale,

²¹ Con Sayid Qutb poi nel 1964 questa tendenza politica sarebbe divenuta esplicita dal momento che egli invertì i termini della riforma: la presa del potere politico per Qutb diventò propedeutica e indispensabile alla riforma della società.

²² Cfr.: Baer, 1968; De Jong, 1999; Ryzova, 2004; Schielke, 2008.

del presunto *mujaddid*, il rinnovatore, protagonista dell'islam moderno, un requisito che egli stesso sapeva di non possedere: ovvero una preparazione scientifica e religiosa acquisita preferibilmente ad al-Ahzar, Egitto. Questo in effetti, come abbiamo visto, era il requisito che l'allora *shaykh* al-Ahzar al-Maraghi voleva imporre (tuttavia senza mai riuscirci) come fondamentale per assumere la carica di *shaykh*.

'Uthman si mostrò anche consapevole che l'Egitto era già pieno di uomini in grado di rinnovare la religione, uomini che erano allo stesso tempo *ashraf*, ovvero che vantavano un nobile lignaggio, e dotti, *'alim*.

Disuqi decise ugualmente che Mohammed 'Uthman dovesse essere il *mujaddid* della sua confraternita, nonostante la sua mancanza di educazione islamica formale. Con questa soluzione il testo implicitamente informa il lettore che l'*'ilm*, il sapere dottrinale acquisito attraverso lo studio dei testi, non è un requisito fondamentale per il rinnovamento dell'islam, dunque per la modernità così come la interpretava Dusuqi, uno dei quattro poli del sufismo sunnita. Una presa di posizione sul rapporto tra modernità e sapere di cui 'Uthman rivendicava la legittimità attraverso la tradizione sunnita rappresentata da Disuqi, pur essendo ufficialmente una delle più contestate dai modernisti riformisti.

Il seguito della conversazione fra i due, in cui 'Uthman enuncia le sue condizioni, suggerisce esplicitamente invece quali dovessero essere le caratteristiche della 'rinnovata' via spirituale. Il primo punto esprime una preoccupazione legata alle accuse di arretratezza, e se vogliamo eterodossia, rivolte contro le confraternite: la figura del *majzub*, del folle di Dio, era una figura che poneva, e tuttora pone, molti problemi in quanto implicava la possibilità dell'esistenza della fede in assenza di ragione, *'aql*; i secondi due punti, ovvero che i discepoli fossero esentati dalla pratica del ritiro e del viaggio spirituali, si possono riassumere entrambi nella volontà che la confraternita si slegasse da quel tipo di sufismo che predicava il ritiro dal mondo, il quietismo, e che annoverasse invece dei discepoli che fossero ben affermati all'interno della società. Fra le righe emerge la preoccupazione nei confronti di un'altra delle accuse che erano rivolte al sufismo: ovvero che l'atteggiamento quietista e di ritiro dalla società favorisse in realtà un'avanzata dell'imperialismo occidentale. Un atteggiamento dunque totalmente opposto a quello predicato dal modernismo di 'Abdu che invece indicava nell'attività di riforma dell'individuo e della società da parte dei movimenti islamici lo strumento fondamentale per la re-islamizzazione dell'Egitto. La via della Shadhiliya, nella cui tradizione la *tariqa* Burhaniya di Mohammed 'Uthman si inseriva,

del resto era nota proprio per la volontà del suo fondatore, *shaykh* Hasan al-Shadhili, di non spogliarsi degli abiti sociali e di integrare vita ascetica e vita in società.²³ Come accadde per molte delle confraternite riformiste, Mohammed 'Uthman si richiamò alla Shadhiliya anche per questa caratteristica esplicita di non-rifiuto del sociale.²⁴

La quarta condizione richiesta da 'Uthman a Disuqi era che i suoi discepoli appartenessero a una classe sociale intermedi.²⁵ Questa condizione rifletteva un'ulteriore preoccupazione legata a un altro stereotipo denigratorio nei confronti delle confraternite, ovvero che queste fossero il ricettacolo di persone povere e non colte. In questo senso le confraternite erano considerate come le eredi e i veicoli di quelle superstizioni popolari arretrate e irrazionali che avrebbero contaminato una presunta purezza rituale dell'islam, conforme invece alla visione razionale e moderna della religione. Questo stereotipo si è generato da un lavoro congiunto dei riformisti e di un certo orientalismo che ha separato lo studio dei testi del sufismo da quello delle confraternite, definite 'popolari',²⁶ e riflette il dibattito religioso in atto. Allo stesso tempo questo stereotipo riflette anche la condizione sociale dell'Egitto negli anni precedenti alla rivoluzione nasserista. Le accuse rivolte al sufismo delle confraternite di essere il ricettacolo delle classi più ignoranti e di più bassa estrazione sociale era in linea con gli interessi di parte della nuova *effendiya* nazionalista medio borghese e moderna che voleva sia distinguersi dagli strati popolari urbani e rurali, sia acquisire

²³ Cfr. Liguori, 2005.

²⁴ I confratelli con cui ho avuto modo di parlare mi hanno spesso sottolineato questo punto.

²⁵ Nel testo in arabo 'Uthman parla di '*wust al-nas*' che, seguendo una traduzione letterale potrebbe tradursi con 'gente comune', gente che appartiene al centro della società e non ai suoi margini. L'invito a rivolgersi a '*wust al nas*' in questo contesto può significare diverse cose, che non si escludono a vicenda. Da una parte potrebbe essere un invito affinché la confraternita non raccolga persone marginali e faccia vivere i suoi discepoli in società piuttosto che in eremitaggio; invito, questo, che si potrebbe ricollegare all'esigenza di contrastare alcune voci critiche dei riformisti dei primi del novecento che accusavano il sufismo di distogliere le persone dall'attivismo in società. Da un'altra parte '*wust al nas*' potrebbe essere tradotto con classe media, traduzione che avrebbe senso se pensata in relazione a una seconda critica rivolta alle confraternite di inizio novecento, ovvero la critica di raccogliere gente 'arretrata', povera e ignorante, come sostengo più in dettaglio nel testo.

²⁶ Tale critica si iscrive nella strada aperta da Edward Said (2001, [1978]), sostenendo che gli antropologi e gli orientalisti che si sono occupati di islam, e di sufismo in particolare, hanno affermato un sapere sull'islam frutto, e a sua volta produttore, di divisioni presenti all'interno dei discorsi riformisti indigeni. La dicotomia tra un Islam popolare, sincretico e magico, quello delle confraternite sufi appunto, versus un Islam elitario, ufficiale e ortodosso si riflette in molti discorsi sia accademici che riformisti, dal XIX secolo in poi, portando con sé delle ambivalenze politiche e intellettuali. Da un punto di vista accademico, infatti, tale dicotomia riposa su alcune idee ben radicate nell'antropologia di quegli anni, sostengono, ad esempio, Webner e Basu (1998), editrici di un lavoro su queste tematiche. Queste comprendono innanzitutto la distinzione tra rito, inteso come pratica strumentale-estetica, e fede intesa invece in maniera etica o cognitiva; la distinzione tra magia e religione che, fondandosi sulle medesime caratteristiche della prima, è stata molto applicata dal pensiero riformista per distinguere tra un islam eterodosso, legato a pratiche magiche, e uno ortodosso conforme ai precetti religiosi. Un'ultima dicotomia influente è quella che oppone tra la nozione di 'religione popolare' e la nozione di 'religione ufficiale o d'élite', dicotomia che contribuisce notevolmente a complicare e fraintendere il posto occupato dal sufismo nel panorama dell'islam contemporaneo.

potere rispetto ai gruppi sociali affermati, tra cui appunto la vecchia classe dei feudatari composta per lo più dai capi delle confraternite religiose.²⁷ In sostanza le confraternite religiose, a tutti i loro livelli, erano di ostacolo alla *effendiya* borghese e intellettuale Cairota, a cui si rivolgevano i riformisti islamici e a cui apparteneva essenzialmente il discorso sulla modernità dell'islam. Inoltre, da un punto di vista della reputazione dell'islam di fronte all'occidente, le confraternite erano deleterie in quanto davano visibilità alle classi popolari, connotando così l'immagine pubblica dell'islam con tratti irrazionali, superstiziosi e arretrati.

shaykh Mohammed 'Uthman rivendicava un carattere moderno alla sua confraternita cercando di dissociare il discorso del riformismo islamico dagli interessi di classe del moderno stato proto-nazionale. Si poteva essere dei rinnovatori della religione e fare appello alle classi medie. Il suo messaggio probabilmente mirava alla stessa *effendiya*, pur non rivendicando una scienza religiosa ufficialmente acquisita ad al-Ahzar e dissociandosi dagli ambienti riformisti egiziani. Così facendo 'Uthman cercò di svincolare la religione 'moderna' dalla piega scritturalista del modernismo islamico. Ancora, affermò 'Uthman, si poteva essere sufi pur slegandosi dalla figura del *majzub* e dunque dall'immagine arretrata e irrazionale del sufismo. Si poteva far parte di una confraternita pur non praticando la *khalwa* e la *siyaha* (il ritiro e l'eremitaggio), dunque il sufismo non era inconciliabile con l'impegno sociale: 'Uthman sembrava voler cambiare l'orientamento sociale del sufismo e farlo diventare impegnato, dunque, in senso ampio, politico.

In ultimo, nel testo, compaiono le richieste di Disuqi a 'Uthman, che esprimono l'interesse a creare una confraternita unita a livello amministrativo, che non corresse il rischio, endemico di tutte le confraternite, diventate teatro di lotte intestine per il potere. Un tema antico all'interno delle *tariqa*.

Questi elementi che emergono dal testo di 'Uthman aprono tematiche molto vaste che affronto in maniera più approfondita nei capitoli a venire soprattutto in relazione al mio campo in Egitto. La questione dell'attivismo politico e sociale della confraternita mette in discussione il concetto di politica e allo stesso tempo la concezione della temporalità. La confraternita infatti predica un atteggiamento apolitico ma nel corso degli anni ottanta è impegnata in una lotta politica in senso ampio in cui cerca di rivendicare la sua forma di islam contro la visione riformista e l'islam ufficiale dello stato. La questione del *majzub* (folle di Dio) introduce invece la

²⁷ Cfr. nota 20.

discussione sul rapporto tra razionalità e fede e di conseguenza chiama in causa il rapporto tra la concezione della persona sufi e il modello di musulmano virtuoso dominante all'interno della sfera pubblica egiziana. Infine emerge la questione del rapporto fra islam scritturalista e sufismo che introduce la problematica della normatività dell'islam, contrapposta ad una dimensione più emotiva del vissuto della fede.

Nei restanti paragrafi di questo capitolo mi soffermerò piuttosto sulla dimensione transnazionale della confraternita, esplorando i significati della modernità nei discorsi contemporanei della confraternita e diretti ad un pubblico transnazionale, di cui io stessa ho fatto parte.

2.2 Modernità, Burhaniya e *wahabismo* nel XXI secolo

"We have to show that we are modern. Sufi is not jalabiya and 'imma and higab.

See Soraya, she is soo beautiful. Islam is not arab"

L'islam sufi è moderno e non è arabo, affermò Safwat sempre in occasione del mawlid di Sidi Husein nel giugno del 2006, riferendosi alla jalabiya, alla 'imma e all'*hijab*. E nel corso della stessa conversazioni aggiunse:

"Il problema dell'islam viene dall'Arabia Saudita. Al-Afghani, 'Abdu, i *wahabi*, tutti dall'Hijaz. We must not mix religion with customs, ... '*adat ua taqalid*."

Safwat aggiunse, riprendendo una delle retoriche contemporanee più importanti della confraternita, che questa forma di islam legata alle 'tradizioni' ('*adat ua taqalid*) arabe, è l'islam dei '*wahabiti*'. Il '*wahabismo*' è una categoria con cui i burhani definiscono tutte le forme di islam contrarie alla loro interpretazione del sufismo e rispetto alla quale definiscono la modernità e la dimensione globale ed etica del proprio islam.

Safwat, affermando la modernità del sufismo in opposizione all'islam arabo e *wahabita*, sposta i parametri di definizione della modernità rispetto ad alcune esigenze che orientarono probabilmente Mohammed 'Uthman negli anni trenta: la *jalabiya* nel 2006 non è il simbolo della classe popolare arretrata e ignorante da cui 'Uthman , stando alla sua autobiografia, voleva prendere le distanze, quanto piuttosto il simbolo

dell'arretratezza di un islam connotato culturalmente come arabo, insomma di un islam localistico e legato alle tradizioni locali. L'islam che Safwat vuole presentarmi ha una dimensione più 'globale', secondo le definizioni stesse dell'attuale *shaykh* della confraternita. Il parametro che definisce il progetto di modernità della confraternita nel 2006, come Safwat mi ha ripetuto più volte, è la dimensione globale dell'islam della confraternita: una forma di islam capace di adattarsi a qualsiasi contesto di diffusione, in quanto priva di una dimensione culturale specifica, tanto meno araba. L'islam arabo dal punto di vista ufficiale della Burhaniya, come ha specificato Safwat e come emerge da diversi discorsi ufficiali dell'attuale *shaykh* della confraternita, è tutt'uno con l'islam che i burhani definiscono *wahabita*.²⁸ La definizione di 'wahabismo' ritorna continuamente nelle parole dei miei interlocutori come nei discorsi ufficiali dello *shaykh* e rappresenta appunto un islam anti-moderno per diverse ragioni: innanzitutto perché è locale, ovvero arabo; in secondo luogo perché è legato a una particolare dimensione fisica della pratica dell'islam, attenta al culto e alle azioni piuttosto che alla crescita spirituale; infine perché ha un forte orientamento politico e sociale.²⁹ L'islam sufi proposto dalla Burhaniya è invece un islam interiore, a-politico e globale. Per usare ancora una volta le parole dei miei interlocutori, l'islam burhani è un islam *batini* (dell'interiorità) e l'islam *wahabi* è un islam *zahiri* (dell'esteriorità). In un discorso ufficiale successivo agli eventi dell'undici settembre 2001, lo *shaykh* Ibrahim, figlio e successore di 'Uthman, affermò:

²⁸ Il *wahabismo*, così come lo definiscono i burhani, è una categoria che raccoglie tutte le forme di islam che appunto sono definite come locali ed esteriori nel senso di orientate al culto, alla dimensione corporea e politica della religione. Bisogna però ricordare che storicamente il movimento *wahabi* nasce nella penisola araba e in particolare nel Nejd, dove nella seconda metà del XVIII secolo Abdel Wahhab comincia la sua missione di riforma dell'islam. Circa alla metà del secolo Abdel Wahhab unisce le sue forze con quelle di una piccola dinastia, la dinastia dei Saud, formando il nucleo politico dell'Arabia Saudita e formalizzando in una prospettiva di governo la sua prospettiva sulla religione e, assieme a questa, la sua opposizione al sufismo. Abdel Wahhab, infatti, si fa predicatore di un islam 'puro' delle 'origini', dei *Salaf al-Salih*, i compagni del Profeta, scagliandosi contro ogni forma di 'innovazione', *bida*, e in particolare contro ogni forma di intercessione fra Allah e i suoi fedeli per via di un uomo. Il sufismo e le confraternite sono accusate di politeismo, *shirk*. Lo stato saudita si deve basare sulla *shari'a* e deve rifiutare ogni forma di legge o di costumi in disaccordo con la specifica tradizione islamica sostenuta da Abdel Wahhab. Le idee di Abdel Wahhab non sono certo nuove e riprendono in parte gli insegnamenti del teologo Hanbalita del XIII secolo Ibn Taymiya, così come la sua avversione per il sufismo. Insomma, sul piano della tradizione religiosa, la tradizione cui fanno riferimento i burhani è totalmente in contrasto con la tradizione dell'islam *wahabi* e l'opposizione all'islam *wahabi* vuol dire anche un'opposizione a una certa geografia dell'islam. Il tradizionalismo di Abdel Wahhab infatti è fortemente legato al territorio e allo stato saudita, che rappresenta il luogo dove è nato e prosperato l'islam dei fondamenti e il luogo da cui parte la riforma.

²⁹ Il termine *wahabismo*, in quest'accezione, è contenuto persino nelle memorie di 'Uthman, anche se non appartiene ai primi episodi raccontati e poi raccolti nel testo, quanto piuttosto alle storie di più tarda composizione, probabilmente agli anni cinquanta e sessanta.

"Vi parlo questa notte a proposito di uno degli argomenti più importanti al mondo, se non il più importante e pericoloso: cioè il fenomeno dell'estremismo religioso. Il mondo ha sofferto molto per questo fenomeno negli ultimi cinquant'anni. Lo sviluppo internazionale di cui il mondo è stato testimone recentemente, ha comunque contribuito a cristallizzare e rivelare questo pericolo. Un pericolo che induce al terrorismo, uccidendo della gente innocente e alla distruzione della terra invece che al suo sviluppo...Le persone che hanno inalberato la bandiera dell'ostilità contro i santi di Allah... hanno negato il potere di intercessione donato da Allah al suo Inviato... hanno portato l'Islam a una cattiva reputazione... hanno prodotto il fenomeno dell'estremismo religioso che porta al terrorismo, negando un gran numero di diritti umani garantiti da Allah e presentando l'Islam come una religione *retrograda* senza relazione con la scienza e la tecnologia e che non considera i diritti umani...".

[Discorso di *shaykh* Ibrahim, Khartoum, aprile 2004].

Questo discorso fu ripreso l'anno successivo, nel 2005, dal figlio e successore di Ibrahim, dunque nipote di 'Uthman , che in occasione del suo primo discorso come *shaykh* ribadì il significato delle parole del padre:

" Ci incontriamo per la ventesima *hawliya* di S.F.E.D. (Sidi Fakhr el Din, appellativo di Mohammad 'Uthman), S.M.O.A.B. (*shaykh* Mohammad 'Uthman al-burhani) e continuiamo insieme, sotto la sua guida, il cammino intricato nel campo della religione e dell'esistenza terrena. Nel nostro discorso per la precedente Hawliya, abbiamo esposto i mali dell'epoca e come possono essere affrontati. Abbiamo evidenziato le minacce costituite dai concetti dei *wahabi*, che allontanano la gente da tutte le questioni giuste del credo islamico. Loro si concentrano sul culto e sulle azioni considerandoli gli unici aspetti benefici in questo mondo come nel successivo. Loro ritengono che tutti gli altri aspetti siano eresia e superstizione. Essi riducono, sminuiscono o addirittura distruggono la fede nell'amore per il Messaggero di Allah (saws) e per i suoi casti e generosi discendenti e compagni...".

[Discorso di *shaykh* Mohammed, Khartoum, aprile 2005]

Per lo *shaykh* il *wahabismo* è responsabile dell'estremismo religioso in quanto attribuisce

un'importanza eccessiva alla dimensione esteriore e socio-politica della fede, ovvero 'al culto e alle azioni'. Più avanti il discorso del 2003 specifica come l'attenzione all'etica dell'individuo sia sempre stata propria al sufismo e rivendica che nell'aspetto *batini-interiore* della religione risieda la dimensione etica dell'islam.³⁰

Se l'islam non è arabo, deve al contrario essere globale, per Safwat così come per lo *shaykh*. Tuttavia, anche nell'affermare questa dimensione globale lo *shaykh* è attento a possibili e facili fraintendimenti: l'islam globale che la confraternita propone non ha nulla a che vedere con il pan-islamismo, una delle forme di islam 'globale' più nota al pubblico reale e potenziale del suo discorso. Il suo islam globale si distingue dal pan-islamismo in quanto ne nega una caratteristica fondamentale, ovvero la sua dimensione politica. Così nel discorso dello *shaykh*:

" E' ormai tempo che il mondo Islamico divida i ruoli tra lo Stato e gli Ordini Sufi. Gli ordini sufi si assumeranno la responsabilità dell'educazione etica, e ciò elevando e educando le anime, e collegandole fra loro grazie ai valori giusti quali la verità, la sincerità e l'impegno, ecc. e con i mezzi e le tecniche approvate da Allah, *subhan wa ta'ala* (formula laudatoria associata al nome di Allah). Lo Stato si assumerà la responsabilità dell'educazione mentale, ad esempio con la qualificazione scientifica dei suoi cittadini, oltre che con programmi educativi. I frutti dell'educazione mentale ed etica si fonderanno per produrre il buon cittadino musulmano che è la base essenziale di un completo rinascimento Islamico..".

[Discorso dello *shaykh*, Khartoum, aprile 2004].

Il punto di vista dei burhani sembra quello di un pan-islamismo, dove l'islam è il criterio unificante. Tuttavia contrariamente alla storica ideologia pan-islamica, la Burhaniya presuppone una separazione tra potere spirituale e temporale.³¹ Il pan-

³⁰ Il binomio *zahir-batin*, pur essendo un binomio da sempre presente nella tradizione sufi, non implica in nessun caso una radicale dicotomia tra esteriorità e interiorità. Piuttosto l'esteriorità, lo *zahir*, rappresenta per la tradizione scritturale, cui esplicitamente fanno riferimento i burhani, l'aspetto manifesto e complementare della realtà divina. Tuttavia nei discorsi di auto-rappresentazione della Burhaniya, il binomio mistico si trasforma efficacemente in una dicotomia e risulta, così, un'utile retorica politica di distinzione per la confraternita.

³¹ Viene definito pan-islamismo quel movimento ideologico che si richiama al califfato e che rivendica un 'nazionalismo' definito su base religiosa, che unisca la umma (nazione) islamica sotto un'unica autorità. L'ideologia, incarnata nel concetto di califfato, fu utilizzata inizialmente nel 1774 nel trattato Kucuk Kaynarca, quando per la prima volta il sultano ottomano rivendicò la propria giurisdizione religiosa sui musulmani oltre i confini dei suoi territori. Il concetto fu poi recuperato, in maniera più militante, da Al-

islamismo della confraternita è intersecato con un'ideologia liberale e secolare dello stato, vicina in certi punti agli interessi dell'attuale governo egiziano di Mubarak. Negando la teoria politica sulla funzione temporale del califfato, che invece occupa molto spazio nei discorsi di Rida' e di altri esponenti del pan-islamismo in Egitto,³² la confraternita sembra rispondere alle richieste che lo stato egiziano avanza nei confronti dell'islam, ovvero la separazione tra politica e religione, che si adatta particolarmente bene alla retorica apolitica del sufismo.³³ Allo stesso tempo un terzo discorso, afferma in maniera forte l'islam deve contrastare i rischi impliciti nella globalizzazione stessa, ovvero l'invasione occidentale:

"Il male di quest'epoca si è intensificato quando il mondo islamico si è accostato all'epoca della globalizzazione culturale e ha dovuto confrontarsi con i pericoli dell'invasione culturale occidentale..... La *tariqa* ha introdotto un modello avanzato di sufismo Islamico che costituisce la cura per quest'epoca ad ogni livello. Ha portato avanti in modo pratico il processo di globalizzazione dell'Islam....".

[Discorso dello *shaykh*, Khartoum, aprile 2004].

L'associazione del *wahabismo* alla dimensione locale/araba ed esteriore/*zahiri*, nel senso di troppo attenta al corporeo e alla politica, va compresa alla luce delle tre dimensioni principali della confraternita, ovvero quella sudanese, quella della particolare storia della confraternita negli anni settanta e ottanta in Egitto, e quella transnazionale della confraternita nella migrazione. La dimensione sudanese non è stata oggetto specifico della mia indagine etnografica perciò ne fornirò qui di seguito solo dei brevi accenni, mentre dedicherò i prossimi due capitoli rispettivamente all'esplorazione delle dimensioni della confraternita in Egitto e nella migrazione.

Afghani e reinserito nel programma politico e ideologico dei riformisti di fine Ottocento (Cloarec&Laurens, 2000; Schulze, 2004).

³² Cfr. Hourani, 1983.

³³ Il discorso dello *shaykh* ha chiaramente anche un fine politico all'interno del contesto sudanese, che in questa tesi non analizzo. La confraternita in Sudan si inserisce nella scia politica della confraternita Khatmiya o Mirghaniya, che fondò il NUP, National Union Party, un partito di opposizione all'attuale governo in carica di Al-Bashir. Questo governo, originato da un colpo di stato militare, inizialmente era fortemente appoggiato dal NIF, National Islamic Front, e orientato a una fusione tra religione e politica. La confraternita Mirghaniya, sulla cui scia la Burhaniya, si oppone a questa politica e piuttosto propose una politica di avvicinamento all'Egitto di Nasser, nella prospettiva di una unificazione dei due paesi sotto la guida del socialismo arabo nasserista. Shaykh Ibrahim, in un altro brano del discorso del 2004 citato nel testo, afferma esplicitamente questa posizione della confraternita Burhaniya, dicendo appunto che la confraternita lotta per l'unione fra Egitto e Sudan (Warburg&Kupferschmidt, 1983).

La confraternita in Sudan si inserisce nella scia politica della confraternita Khatmiya o Mirghaniya,³⁴ che fondò il NUP, National Union Party, un partito pro-egiziano che dal 1953 a oggi ha avuto un ruolo importante nella storia politica Sudanese. Nel quadro del protettorato anglo-egiziano sul Sudan, la posizione del NUP sosteneva l'unione politica del Sudan all'Egitto, in vista di un'indipendenza dal Regno Unito. Dopo l'indipendenza del Sudan nel 1956, il NUP, che si è trasformato prima in PDP poi in DUP, ha perseguito una politica sempre più o meno in opposizione al NIF, il National Islamic Front. Il NIF è un partito definito islamista poiché orientato alla creazione in Sudan di una nazione islamica sul modello del regno saudita. Fra le altre cose, il NUP della Mirghaniya si è sempre opposto all'implementazione della *shari'a* al livello legislativo proposta dal NIF. L'attuale governo sudanese di Al-Bashir, originato da un colpo di stato militare nel 1989, fu inizialmente appoggiato dal NIF. La confraternita Burhaniya a sua volta, da sempre si è opposta all'idea di uno stato islamista guidato dal NIF e all'implementazione legale della *shari'a*, avvicinandosi piuttosto alle posizioni dell'ex NUP e in generale della confraternita Khatmiya. Shaykh Ibrahim, in un altro brano del discorso del 2002, afferma esplicitamente anche la posizione pro-unionista della Burhaniya, riprendendo uno dei temi cari alla Mirghaniya e dicendo appunto che:

" I benefici di questa via (quella della Burhaniya) non si avranno solo in Sudan, ma anche in tutta la valle del Nilo. La Nile Valley Conference realizzerà i buoni propositi di Mawlana *shaykh* Mohammed 'Uthman : l'unione dell'Egitto e del Sudan, ma anche di tutta la valle del Nilo. È un proposito nascosto (*batin*) che senza dubbio si realizzerà".

[Discorso di *shaykh* Ibrahim, Khartoum 2004].

Da questo brano si può comprendere che il discorso del 2004 era diretto sia a un pubblico sudanese, che ad un pubblico egiziano, o quanto meno filo egiziano, e il suo scopo era anche di proporre un islam favorevole alla politica egiziana e consona all'islam istituzionale egiziano.³⁵ La *Nile Valley Conference* che lo *shaykh* cita avrebbe

³⁴ Cfr. Luizard, 1991b.

³⁵ L'affermazione di Ibrahim risulta anacronistica, in quanto un'unione di qualsiasi sorta fra Egitto e Sudan poteva avere valore solo il secolo precedente in contesti politici e storici molto differenti. Ma, quantomeno, il discorso di Ibrahim afferma pubblicamente la distanza della confraternita dal programma e dall'orientamento politico del governo in carica in Sudan, in contrasto con gli orientamenti del governo di Mubarak soprattutto in materia di rapporti fra religione e stato (Ferrié 2008).

Per islam istituzionale, o ufficiale, qui come nel resto della tesi, intendo l'islam promosso dalle istituzioni religiose legate in maniera diretta al potere statale e che, nella maggior parte dei casi, rispetta

dovuto essere un proto-partito burhani che però, secondo le mie ricerche, non ha mai avuto un seguito. Se il discorso sull'unione politica fra Egitto e Sudan può sembrare politicamente inverosimile all'epoca del discorso dello *shaykh* nel 2004, bisogna però ricordare che l'interesse della Burhaniya per l'Egitto era invece, in quegli anni, primario al livello amministrativo. Proprio agli inizi degli anni duemila, la Burhaniya cominciava infatti il processo di riavvicinamento al Consiglio Nazionale Sufi Egiziano, per poter essere accettata nuovamente nell'elenco delle confraternite ufficiali, dopo esserne stata esclusa per più di dieci anni. Di questa dimensione più propriamente egiziana della confraternita, dei motivi dell'esclusione della Burhaniya dal Consiglio Nazionale Sufi e delle conseguenze nella percezione degli individui del *wahabismo* parlerò nel prossimo capitolo.

l'orientamento politico del governo in carica). Fra queste l'università di al-Ahzar, il Ministero degli Affari Religiosi, la *Dar al-'ifta* (istituzione in cui vengono promulgate le fatwa, i giudizi non legalmente vincolanti dei *mufti* di stato) e il Consiglio Nazionale Sufi (*Majlis Sufi*). Quest'ultimo cumula tutti i poteri legislativi, giudiziari ed esecutivi nel dominio della mistica organizzata. Questa istituzione è investita del diritto esclusivo di approvazione di tutte le attività mistiche pubbliche o private, così come del controllo e della supervisione del sufismo (cfr. Luizard 1990a; 1991).

Capitolo 3 - Rappresentazioni e forme del *wahabismo*

Con il termine *wahabismo* i burhani definiscono tutte quelle forme d'islam che considerano come opposte alla propria, ovvero le forme *zahir*, esteriori, politiche e povere dal punto di vista etico. Allo stesso tempo, il *wahabismo* corrisponde a un'immagine concreta poiché i burhani vi associano determinate caratteristiche fisiche dell'essere musulmano e specifici movimenti sociali. Questa categoria immaginata dà una forma visibile e fornisce un ordine di significazione dominante, quello morale-religioso, per interpretare gli avvenimenti che sono occorsi ai burhani, alla Burhaniya e più in generale al sufismo a partire dagli anni settanta nell'Egitto di Sadat.¹ Nella rappresentazione del *wahabismo* si condensa e trova espressione un nodo di dimensioni differenti della storia dei burhani, ovvero la dimensione politica, sociale e il vissuto individuale dei miei interlocutori, che in questo capitolo intendo esplorare. Nel primo paragrafo descriverò il contesto storico egiziano degli anni settanta e il ruolo dell'islam in questo contesto, mentre nel secondo paragrafo tratterò del rapporto fra il governo di Sadat e le confraternite sufi.² Avanzero un'interpretazione degli eventi che è fortemente influenzata dalla ricostruzione e dal punto di vista dei miei interlocutori burhani, soprattutto di Safwat, Maqbul e 'Isam, che sono le persone che mi hanno maggiormente parlato dei problemi che la confraternita ha affrontato in quel periodo. La loro ricostruzione dei fatti suggerisce una visione dicotomica del sufismo egiziano, diviso tra un sufismo riconosciuto come ufficiale, ovvero il sufismo *zahir* (essoterico) delle confraternite riformate, e un sufismo *batin*, esoterico e fondamentalmente a-politico.³ Nel

¹ Mutuo il concetto di 'ordine di significazione' da Merleau Ponty e dalla concezione esistenziale della storia. "...La concezione del diritto, la morale, la religione, la struttura economica si significano a vicenda nell'Unità dell'evento sociale, così come le diverse parti di un corpo s'implicano l'un l'altra nell'Unità di un gesto...è impossibile ridurre la vita interumana alle sole relazioni economiche, o o ai rapporti giuridici e morali pensati dagli uomini...Ma in ciascun caso, uno di questi ordini di significazione può essere considerato dominante..." (Merleau-Ponty 1945:212).

² La mia ricostruzione storica si basa soprattutto sulle seguenti fonti secondarie: De Jong 1983, 1978; Hoffman 1995; Kepel, 1985; Luizard, 1990a, 1990b, 1991b; Schulze, 2004; Skovgaard-Peterson 1997; Zeghal, 1999, 1996.

³ La coppia di termini *batin e zahir* in questo contesto, come nella maggior parte dei discorsi dei confratelli, è utilizzata come coppia di categorie per comprendere e spiegare la realtà sociale e storica che i burhani affrontano. Nei discorsi comuni, la dimensione esoterica e non manifesta del *batin* assume le connotazioni positive di una pratica o di una credenza sostenuta con *ikhlas*, intenzione sincera; lo *zahir* diventa la dimensione dell'azione svolta senza sincera intenzione nei confronti di *Allāh* e, piuttosto, sottesa da un interesse rivolto al sociale. Nella definizione delle confraternite contemporanee, allo *zahir* appartengono secondo i burhani quelle che hanno riformato le

terzo paragrafo del capitolo racconterò poi come Maqbul e 'Isam abbiano interpretato e vissuto nello specifico questo momento storico, sulla base delle loro particolari storie di vita e della loro posizione sociale e come intendano la categoria del *wahabismo*. Infine nell'ultimo paragrafo introdurrò le dimensioni più esistenziali, legate alle forme del corpo e alle emozioni, che contribuiscono a significare la categoria del *wahabismo*.

Lascio invece al capitolo successivo il racconto delle storie di migrazione che mostrano come anche la dimensione transnazionale della confraternita sia importante per comprendere le definizioni di *wahabismo* e di islam interiore dei burhani.

3.1 Forme di islam in Egitto durante il governo di Sadat

La sconfitta subita durante la Guerra dei Sei Giorni contro Israele ebbe delle conseguenze nefaste sull'Egitto di Nasser e apportò dei cambiamenti profondi nella politica egiziana, sia sul piano della politica estera che in politica interna. Il summit di Khartoum che nell'agosto 1967 riunì gli stati arabi attorno al problema Israele, segnò il cambiamento della politica estera nasseriana nei confronti degli stati conservatori del Medio Oriente, specialmente nei confronti dell'Arabia Saudita. L'Egitto aveva subito delle rilevanti perdite militari durante la guerra dei sei giorni e aveva bisogno di ricostruire il suo esercito per far fronte a Israele. Siccome gli stati petroliferi conservatori potevano fornire gli aiuti finanziari necessari di cui l'Egitto aveva bisogno, Nasser decise di porre fine all'antagonismo con l'Arabia Saudita, dando prova delle sue intenzioni con il ritiro delle truppe egiziane dallo Yemen del nord, terreno simbolico di scontro con il Regno Saudita. In cambio, gli stati petroliferi s'impegnarono a sostenere finanziariamente, versando il 20% del guadagno petrolifero all'Egitto indebolito dalla *naksa*.

All'interno dell'Egitto si assistette a un progressivo disincanto della popolazione dal mito socialista di Nasser: la situazione economica era disastrosa a causa della guerra e della fuga della borghesia a seguito del nuovo socialismo introdotta dalla Carta nazionale del 1961. Il mito dell'Egitto a capo dell'arabismo e di un Medio Oriente anti-israeliano crollò e ci furono le prime manifestazioni spontanee contro il regime, nel febbraio 1968. Prima gli operai delle industrie di Helwan, poi gli studenti, manifestarono nelle strade del Cairo criticando il regime e il tribunale militare che non aveva fatto giustizia contro gli ufficiali

pratiche al livello esteriore per adattare alle esigenze della società, spogliandole spesso della loro dimensione interiore ed esoterica, e del loro significato spirituale.

responsabili della disfatta della guerra dei sei giorni.

Quando Sadat arrivò al potere nell'ottobre 1970, il regime mancava delle basi sociali di sostegno, inoltre Sadat non godeva della stessa legittimità di Nasser all'interno degli ambienti di palazzo, che erano ancora filo-nasseristi. Per liberarsi dell'opposizione interna all'entourage del governo Sadat fece quella che viene chiamata la 'rivoluzione di ri - orientamento' e nel maggio del 1971, neutralizzò gli alti responsabili più vicini all'Urss e a Nasser. Sul piano della società Sadat si trovò invece a dover gestire una dissidenza multipla: innanzitutto quella degli studenti, creata e forgiata dal regime nasserista attraverso la sua politica di sviluppo dell'insegnamento universitario e che, attraverso l'azione dei predicatori islamici, si stava costituendo in un movimento critico dei metodi autoritari utilizzati dal regime. In seconda istanza, durante gli anni settanta si sviluppò una dissidenza islamista radicale.⁴ I movimenti che predicavano l'*islah*, ovvero la riforma dell'islam (fra cui *in primis* i Fratelli Musulmani) subirono le conseguenze della pubblicazione di *Pietre Miliari* di Sayyid Qutb⁵ e cominciarono a dividersi tra riformisti-quietisti e rivoluzionari. La spaccatura si manifestò per la prima volta nel 1969, in occasione della pubblicazione da parte di Hasan al-Hudaybi, guida suprema dei Fratelli Musulmani dal 1949, del testo *Predicatori, non giudici*, in risposta al testo di Qutb. Nel testo Hudaybi prese le distanze dall'idea del *takfir* sostenuta da Qutb, ovvero la scomunica del regime e di conseguenza della società. In breve, Hudaybi diede vita alla tendenza ufficiale e riformista, che Gilles Kepel⁶ chiama dei 'neo-fratelli musulmani' che, dopo la morte di Hudaybi, si raggruppò attorno a Talmasani e alla rivista *al-da'wa*. I neo-fratelli si differenziavano rispetto ai movimenti ispirati da Sayyid Qutb perché rifiutavano l'idea della rivoluzione e della presa del potere, sostenendo piuttosto la

⁴ Riprendo la definizione 'islamismo radicale' da Kepel (1985) e Cloarec&Laurents (2000), per indicare quei movimenti che proponevano un'azione militante contro il regime e la società. Gli autori citati distinguono fra movimenti islamici quietisti, ovvero non votati alla presa del potere politico e all'azione militante, e movimenti islamici militanti, radicali appunto per il loro attivo impegno sociale e politico che è spesso risultato in azioni terroristiche. In generale, in letteratura con il termine 'islamismo' si intendono quei movimenti sociali attraverso cui l'identità musulmana viene collettivamente riappropriata come la base per un progetto sociale e politico alternativo (Gole, 2002).

⁵ Sayyid Qutb, (giustiziato il 29 agosto del 1966) originario di Asyut, una città nel medio Egitto e giunto al Cairo per studiare all'istituto superiore di studi pedagogici, presto divenne un personaggio di rilevanza pubblica che contribuì a politicizzare i movimenti islamici nascenti. Fu incarcerato nel 1954, assieme a molti altri esponenti dei Fratelli Musulmani, a seguito di un fallito attentato al Presidente Nasser da parte di un dissidente islamico. Dal carcere scrisse il libro in questione, *Pietre miliari*, in cui rivengono tre temi conduttori: il *takfir* (dichiarazione di infedeltà) ovvero la 'scomunica' di coloro che praticano un islam 'scorretto'; l'idea di sovranità assoluta di Dio che è ripresa, seppur con qualche differenza dalla nozione di *hakimiya* di Mawdudi, altro esponente della *salafiya* (il movimento nato dalle posizioni ideologiche di 'Abdu e al-Afghani, cfr. capitolo 2, nota 14); l'idea della *jahiliya* contemporanea della società, ovvero l'ignoranza dell'islam (paragonabile all'età pre-islamica, la *jahiliya* appunto).

⁶ Kepel, 1985.

predicazione come unico mezzo giusto per riportare la società alle regole del Corano. Quest'atteggiamento quietista raccolse i consensi della nuova borghesia filo-governativa che si creò in Egitto dopo la liberalizzazione economica messa in opera da Sadat, e lasciò spazio alle posizioni rivoluzionarie che si diffusero tra le classi sociali meno agiate e fra gli studenti. Le posizioni rivoluzionarie di Qutb ispirarono diversi movimenti che vedevano, al contrario dei neo-fratelli musulmani, nella sovversione del regime accusato di *jahiliya* (ignoranza dell'islam) l'unica soluzione possibile per riportare la società all'islam. Fra questi è necessario ricordarne almeno due che ebbero un ruolo importante nella politica egiziana negli anni a venire: il *takfir wa hijra*, o Società dei Musulmani, guidata da Shukri Mustafa, e il gruppo *Jihad*, responsabile dell'assassinio di Sadat.

Nel 1970 Sadat, come abbiamo visto, mancava sia di legittimazione popolare sia di un entourage politico che lo appoggiasse. Si rivolse quindi ai movimenti islamici e trovò nel linguaggio dell'islam la sua retorica di legittimazione: il nuovo atteggiamento di sostegno del governo nei confronti dell'islam era riassunto nello slogan "scienza e fede" che accompagnò tutto il periodo del governo di Sadat e che fece guadagnare al presidente l'appellativo di credente. L'approvazione nel 1971 della nuova costituzione che inserì la *shari'a* fra le fonti principali di legislazione fu la prima dichiarazione dell'orientamento del nuovo regime. Contemporaneamente Sadat, prese le distanze dal regime di Nasser anche in un altro senso: istaurò un regime politico basato sul rispetto della legge e dunque implicitamente critico del regime poliziesco degli ultimi anni di Nasser. Sul piano economico e politico ci fu un processo di liberalizzazione che culminò con l'*infitah* nel 1974,⁷ i cui effetti si ripercossero anche nel panorama dell'islam egiziano. A livello della sfera pubblica e della società civile, la parziale liberalizzazione lasciò spazio alla diffusione del discorso dell'islam e alla sua trasformazione in referente politico del disagio sociale. Il discorso dei nuovi predicatori si coniugò con l'economia del mercato libero e, attraverso l'azione di media quali cassette, pamphlet, video etc., cominciò a diffondersi un certo discorso che proponeva l'islam come un percorso di catarsi rispetto alle tendenze filo-occidentali del regime e alle sconfitte di un Egitto che aveva perso la sua fede musulmana.⁸ Inoltre lo stesso governo, in maniera tattica, sostenne la diffusione del discorso islamista tra i movimenti studenteschi per annientare definitivamente la sinistra nasserista: nel 1973 Muhammad 'Uthman Ism'ail, sostenitore di Sadat durante la

⁷ Con *infitah* ci si riferisce alla liberalizzazione economica e politica messa in atto dal governo di Sadat a partire dal 1974.

⁸ Salvatore data

rivoluzione di re-orientamento, divenne governatore di Assiut e si adoperò per sostenere gli studenti islamisti nelle università fino al punto di guadagnarsi l'appellativo di padrino delle *jama'at al-islamiya*.⁹ I Fratelli musulmani, obiettivo del regime nasserista, ottennero un'amnistia poco dopo la salita al potere di Sadat e gli esponenti resi più radicali dagli anni di galera o di esilio in Arabia Saudita trovarono un auditorio oramai ricettivo, specialmente fra gli studenti. Sul piano delle istituzioni Sadat lasciò più libertà agli *'alim* (dotti) e i *mufti* (colui che dà i responsi giuridici) dell'università di *al-Ahzar* e, anzi, si indebitò con loro in quanto utilizzò le loro *fatwa* (responso giuridico non vincolante) per lanciare la sua campagna contro la sinistra, in particolare le *fatwa* di *shaykh* Abdel Halim Mahmud, *shaykh al-Ahzar* dal 1973 al 1979.¹⁰ I sauditi a loro volta s'impegnarono a sostenere finanziariamente i movimenti islamisti, in particolare i neo-fratelli musulmani di Hudaybi e di Talmasani di cui la rivista *al-da'wa* divenne la cassa di risonanza. In alcuni casi i sauditi sostennero anche le posizioni di *al-Ahzar* che non erano sempre allineate colla politica di Sadat. I capitali sauditi e la parziale libertà di parola favorirono la formazione all'interno dell'università islamica di un gruppo di *'alim* periferici dissidenti che erano vicini alle correnti islamiste più radicali.¹¹

Verso la metà degli anni settanta, a seguito di questa politica il governo si trovò in una posizione ambigua sia al livello della società sia al livello delle istituzioni. Per guadagnare legittimità aveva contribuito a legittimare a sua volta l'islam come discorso politico, ma in questo gioco aveva lasciato troppo spazio alla diffusione di movimenti islamici radicali all'interno della società, così come alla diffusione della predicazione dei Fratelli Musulmani e degli *'alim* periferici nella sfera pubblica. Quando un manipolo di militanti islamici si oppose per la prima volta in maniera esplicita al regime con il tentativo di colpo di stato all'Accademia Militare di Heliopolis nell'aprile del '74, Sadat si vide costretto a ri-orientare il suo discorso sull'islam per definire il rapporto tra governo e correnti islamiste.¹² Il governo non poteva rinunciare del tutto all'islam come linguaggio

⁹ Le *jama'at al-islamiya* erano i movimenti e associazioni studentesche che si erano costituiti nelle università egiziane durante gli anni del governo di Nasser e che assunsero un orientamento islamista, nel senso di politico-militante, durante il governo di Sadat.

¹⁰ Lo *shaykh al-Ahzar* è eletto direttamente dal presidente del governo alla direzione dell'università e rappresenta, assieme al ministro degli affari religiosi e al *mufti* di stato e al presidente del consiglio nazionale sufi, uno degli esponenti più importanti dell'islam istituzionale egiziano.

¹¹ Zeghal, 1999, 1996.

¹² Il colpo di stato tentato da un gruppo interno all'Accademia militare di Heliopolis, per la prima volta vide gli islamisti in antagonismo diretto ed esplicito contro lo Stato e segnò definitivamente la perdita di controllo da parte di Sadat sui movimenti islamisti. Questo accadde nell'aprile del 1974. Subito dopo cominciò la caccia ai militanti islamisti ricercati per l'attentato, la stampa nazionale ne approfittò per scatenare una polemica generalizzata contro tutti i "barbuti" islamisti, *wahabi* per i miei interlocutori.

di riferimento politico in quanto la legittimità del potere di Sadat si fondava sul recupero e il rispetto dell'islam, ma allo stesso tempo doveva trovare il modo di prendere le distanze dall'islamismo più radicale. Sadat si trovò a dover bilanciare la posizione ufficiale del governo di fronte all'islam in modo da far pendere l'ago della bilancia dalla parte di una forma d'islam a-politico. In questo senso l'islam sufi poteva giocare in suo favore.

Il regime di Nasser aveva favorito certe confraternite sufi di dimensione transnazionale per sostenere la sua politica estera e per rafforzare certi legami politici strategici fra stati;¹³ allo stesso tempo in politica interna spesso le confraternite furono il veicolo di diffusione di slogan governativi al livello della popolazione, anche attraverso gli stessi *mawlid* organizzati dietro supervisione del governo. Il governo di Nasser, infatti, soprattutto attraverso la figura di 'Abd al Hakim Amir, un membro del consiglio della rivoluzione, si era interessato attivamente alle confraternite sufi. Amir era stato incaricato di supervisionare il processo di riforma interno al Consiglio Nazionale del Sufismo, iniziato con Tawfiq al-Bakri nel 1905 e che nel 1957 fu portato avanti da Muhammad Mahmud 'Ilwan, *shaykh* della 'Ilwaniya Khalwatiya e amico di Amir, a cui lo stesso Amir aveva affidato la carica di *shaykh al shuyukh al-turuq al-sufiyya* (*shaykh* supremo delle confraternite sufi). Furono organizzate numerose conferenze sul sufismo e fu fondato il giornale ufficiale del sufismo, *al-islam wa al-tasawwuf*, e molte confraternite vennero aggiunte al novero delle confraternite ufficialmente riconosciute. Allo stesso tempo il regime di Nasser, al fine di ottimizzare il discorso sufi, aveva utilizzato la censura per far passare sottobanco le tensioni che la tendenza riformista dell'islam era riuscita a provocare anche all'interno dello stesso sufismo organizzato e che vedeva le confraternite più vicine al riformismo islamico confrontarsi con le confraternite che sostenevano una visione più mistica dell'islam, criticata dai riformisti.¹⁴

Sotto Sadat, quest'opposizione fra confraternite mistiche e confraternite riformate venne in primo piano attraverso le polemiche che si scatenarono contro la Burhaniya e, secondo i burhani con cui ho già parlato, tornò utile al governo per bilanciare la sua posizione

L'episodio dell'Accademia militare rappresentò la giustificazione ufficiale del governo per cominciare una caccia agli islamisti radicali che andò ben oltre la ricerca dei diretti responsabili del tentato colpo di stato. Fra i ricercati c'erano infatti anche gli *ahl al-kahf*, gli abitanti delle caverne, come erano correntemente soprannominati i discepoli della *Società dei musulmani* di Mustafa Shukri, e che furono annoverati fra i responsabili sebbene non avessero alcuna connessione con l'affare dell'Accademia militare. (cfr. Kepel, 1985)

¹³ Fra queste vi fu sicuramente la Burhaniya per il suo ruolo di ponte fra l'Egitto nasserista e il Sudan pro-unionista (cfr. Luizard, 1991b).

¹⁴De Jong, 1983.

all'interno del discorso pubblico sull'islam. Attaccando il sufismo non riformato della Burhaniya il governo si allineava con le posizioni dell'islam riformista critico di un certo tipo di sufismo mistico, qualificato come eterodosso, e si guadagnava il favore dell'opinione pubblica plasmata dal riformismo. Allo stesso tempo, attraverso la polemica contro la Burhaniya il governo legittimava le confraternite con un orientamento più riformista, e la loro forma di islam apolitico, prendendo le distanze dall'islam politicamente orientato.

3.2 Anni settanta e le prime accuse alla Burhaniya. Una possibile ricostruzione degli eventi

La seguente ricostruzione storica è basata su diverse fonti, quali articoli di giornale e letteratura secondaria,¹⁵ mentre l'interpretazione che l'organizza è fortemente influenzata dai miei interlocutori. A seguito delle numerose discussioni che ho intrapreso con Maqbul, 'Isam e Safwat, mi è difficile distinguere nettamente il loro punto di vista dalla mia comprensione degli eventi, poiché io stessa ho imparato a leggere gli eventi dell'Egitto degli anni settanta attraverso le loro parole, che ho poi integrato con le mie letture. Quel che emerge da questo bricolage di informazioni è una lettura che mette in primo piano le responsabilità e gli interessi del governo di Sadat nella gestione del rapporto con il sufismo. Non saprei dire quanto fossero effettivamente coerenti gli intenti del governo e quanto invece siano stati i miei interlocutori a supporre e fondare questa coerenza d'interpretazione. La confraternita Burhaniya durante gli anni settanta subì delle accuse esplicite da parte degli esponenti di quello che si può chiamare l'islam ufficiale o istituzionale.¹⁶ A partire da queste accuse e dalle ripercussioni che questi eventi hanno avuto sulle loro vite, i miei interlocutori mi hanno suggerito implicitamente ed esplicitamente di leggere in una particolare prospettiva la storia di quegli anni.

Tra il '76 e il '77 si scatenò fra gli *'alim*, gli esponenti di alcuni movimenti islamici e i rappresentanti del ministero del *waqf*, una polemica che pose la confraternita Burhaniya al centro della battaglia politica che si era aperta sul ruolo dell'islam. Questa confraternita, fino ad allora diffusa ed appoggiata dagli ambienti dell'ex-governo nasserista, si richiamava alla tradizione sufi risalente ad Ibn 'al-Arabi, storicamente al

¹⁵ *al-Ahram*, 9 gennaio 1976; *al-Ahram*, 16 gennaio 1976; *al-Ahram*, 13 febbraio 1976; *al-Ahram*, 27 febbraio 1976; *al-Liwa al-Islami* 1 settembre 1988; *al-Liwa al-Islami* 8 settembre 1988; *Tasawuf al-islam*, novembre 1988; Hoffman 1995; Luizard 1991a, 1991b, 1990a, 1990b; Zeghal 1999, 1996.

¹⁶ Per la definizione di islam ufficiale e istituzionale cfr. capitolo 2, nota 36.

centro di molti dibattiti fra i sostenitori e gli oppositori del sufismo.¹⁷ Nel 1974 lo *shaykh* Muhammad ‘Uthman al-Burhani, pubblicò un libro, *Tabri’at al-dhimma fi nash al-umma*, che aveva lo scopo di mettere in evidenza la natura unica e sovrumana del messaggero di Allah in quanto creatura prima.¹⁸ Il testo suscitò l’anatema del Consiglio Sufi e degli *‘alim* di stato; i protagonisti delle critiche erano tutti rappresentanti dello stato, fra cui: il ministro degli affari religiosi *shaykh* Ibrahim al Dusuqi; *shaykh al-mashaykh al-turuq al-sufiyya* Mohammad Mahmud ‘Ali al-Sutuhi, ovvero il capo del Consiglio Nazionale Sufi Egiziano, carica eletta direttamente dal presidente della repubblica; *shaykh* Hasaynan al-Makhluf, ex *mufti* della repubblica e al tempo presidente della società per il progresso della missione islamica – *jama‘yat al nuhud bil da‘wa islamiya*.¹⁹

La polemica si scatenò non solo contro i contenuti del *Tabri’at al-dhimma fi nash al-umma*, che concernevano argomenti al centro di una pluri-centenaria controversia,²⁰ quanto soprattutto contro il fatto che Mohammed ‘Uthman avesse avuto l’ardire di affermare pubblicamente la sua posizione, rendendo accessibili ai suoi discepoli e ai più testi mistici controversi e complicati.²¹ Secondo il capo del Consiglio Nazionale Sufi allora in carica, *shaykh* Sutuhi, il libro rendeva pubbliche nozioni mistiche e testi complessi che potevano ingannare i lettori non istruiti circa le complicate materie del sufismo.²² La pericolosità della Burhaniya e del libro del suo *shaykh* sembrava risiedere soprattutto nel fatto che Mohammed ‘Uthman si rivolgeva con il suo libro e il suo linguaggio semplice alle masse, e rendeva loro comprensibile una forma di islam elitaria.

¹⁷ Uno dei punti più controversi delle dottrine della Burhaniya è l’affermazione della *haqiqa muhammadiya*, la realtà mohammadiana, dottrina sulla natura del profeta come epifania divina, sostenuta da Ibn al-‘Arabi nelle sue *Futuhat al-Makkiya*. Questa dottrina ha suscitato da sempre aspre controversie perché secondo alcuni metterebbe in discussione il principio del *tawhid*, l’unicità di Dio.

¹⁸ Il *Tabri’at al-dhimma* è un testo di 341 pagine che non presenta data né luogo di edizione. È diviso in quattro sezioni in cui l’autore, Mohammed ‘Uthman, alterna la sua voce a testi raccolti da altri autori, tra cui i più importanti: Jalal al-Din al-Suyuti (+1505) ‘Abd al-Karim al-Jili (+ 1408), Ibn al-‘Arabi (cfr. Hoffman 1995). Le quattro sezioni sono precedute da un’introduzione scritta da Mohammed ‘Uthman in cui afferma: "Questo libro nasce dall’urgenza perché alcune persone hanno sminuito l’importanza del Profeta di Allah, la pace su di Lui, e hanno affermato che è solo un uomo cui Allah ha dato la Rivelazione di una legge e cui ha ordinato di diffonderla, e così fece, e dunque la sua importanza finisce dopo che l’ha distribuita. Hanno affermato che non c’è altro da imparare da Lui...". (p. 5; traduzione mia). Mohammed ‘Uthman conclude l’introduzione dicendo che appunto si pone lo scopo di mostrare che la natura del Profeta che va al di là della vita e della morte, insomma, di dimostrare il suo potere anche attuale, e la sua natura sovrumana.

¹⁹ De Jong, 1999.

²⁰ *shaykh* Sutuhi, il capo del Consiglio Nazionale Sufi, arrivò ad affermare che le dottrine sostenute dai Burhani potevano "essere trovate fra alcuni estremisti filosofeggianti e nelle credenze degli Ismailiti e Shiiti" (Hoffman 1995:312).

²¹ Cfr. Hoffman 1995; Luizard 1991b.

²² *al-ahram* 9 gennaio 1976.

Avanzo a questo punto due possibili e complementari interpretazioni di questi fatti, suggeritemi dalle mie letture e dai burhani stessi: da una parte si potrebbe leggere questa polemica come un tentativo di mantenere una distinzione sociale e di classe nell'accesso alle risorse dell'islam, dall'altra come un tentativo di frenare la costituzione di movimenti sociali e religiosi troppo ampi e con troppi consensi. I burhani mi hanno suggerito che tutta la polemica sia stata una manovra del governo per riaffermare i confini dell'islam ufficiale, contro i diversi movimenti islamici che proliferavano in quegli anni. Queste le parole di Maqbul:

"Lui (Mohammad 'Uthman) venne e scrisse il *Tabri'at al-dhimma*. Ma questo libro non è venuto dalla sua testa, perché lo *shaykh* non era un dotto né un autore. Il libro è una raccolta di altri libri di sufismo, dai più antichi libri di sufismo, grazie ai quali ha avuto modo di legittimare il suo pensiero. Le persone leggendo che le cose che diceva erano state già dette da altri *shaykh*, allora riuscivano a credere alle sue parole.

La cosa strana è che non tutti gli crederono, gli stessi sufi, non furono d'accordo. La cosa strana che il governo, *al-Ahzar* e gli stessi sufi non furono d'accordo. Forse, perché ebbero paura. Quando *shaykh* 'Uthman venne per la prima volta in Egitto aveva non più di venti adepti, poi dopo poco tempo incominciarono ad aumentare vertiginosamente e tutti i giornali dicevano che la Burhaniya contava due, poi tre, poi sei milioni di adepti. Pensarono che la *tariqa* potesse essere un problema per il governo.

" [Intervista a Maqbul 01/2007].

La Burhaniya, secondo i burhani stessi, fu una vittima della situazione di paura e di confusione creatasi a causa dallo scontro tra islamisti militanti, o meglio *wahabi* come li definiscono i burhani, e governo. Nel panorama dei movimenti islamici durante la metà degli anni settanta si annoveravano da una parte gli islamisti militanti che minacciavano materialmente la sicurezza dello stato, da un'altra gli islamisti riformisti appartenenti ai neo-fratelli musulmani che richiedevano appoggio dallo stato in cambio del loro allontanamento dai movimenti militanti, da un'altra ancora c'era *al-Ahzar*, l'università islamica, che non rispondeva più al ruolo d'istituzione porta-parola dell'islam di stato. Infatti, lo *shaykh al-ahzar*, Abdel Halim Mahmud, non perdeva occasione per affermare la sua indipendenza e non faceva nulla per arginare gli *'alim* periferici che stavano prendendo piede all'interno dell'università, predicando una forma di islam troppo lontana

dagli interessi del governo.²³ In questa polifonia di voci, il governò si trovò nella posizione di dover definire la propria posizione e la Burhaniya si presentava come un capro espiatorio facile da attaccare senza gravi conseguenze. Secondo l'interpretazione dei burhani, la polemica montata contro di loro fu una manovra politica per screditare la confraternita che era diventata oramai numericamente consistente. Nulla aveva a che fare questa polemica con la reale validità delle pratiche e delle dottrine seguite dai discepoli. Le critiche contro la Burhaniya erano in linea con l'intento principale del governo di boicottare tutti quei gruppi che, con l'avallo dell'islam, si sarebbero potuti costituire in movimenti numericamente consistenti e pericolosi per la sicurezza dello stato. A sostegno di quest'ipotesi Maqbul, durante una nostra intervista, mi ha raccontato i problemi della Burhaniya alla luce di un altro episodio storico. La polemica contro la Burhaniya divenne pubblica, mi spiegò, solo due anni dopo la pubblicazione del libro *Tabri'at al-dhimma*, in concomitanza con il periodo in cui alcune frange militanti dei 'wahabi' attaccarono le istituzioni statali. A parte il colpo di stato organizzato all'Accademia militare di Heliopolis nel 1974, ci fu nel 1977 l'assassinio di *shaykh* Dhahabi, l'allora ministro degli affari religiosi. Maqbul mi ha raccontato di come la Burhaniya fosse stata coinvolta nella polemica seguita all'assassinio del ministro. Shaykh Dhahabi fu assassinato durante l'estate del 1977 poco dopo aver pubblicato sul *Liwa al-islami*, quotidiano di tendenza riformista, un articolo in cui si scagliava criticamente sia contro il gruppo *takfir wa hijra* sia contro la Burhaniya, accusando entrambi i movimenti di essere lontani dall'islam, sebbene per motivi differenti. Maqbul non è entrato nel dettaglio della descrizione dei giorni seguenti l'omicidio, e sui giornali non c'è traccia dell'operazione di ricerca messa in atto dalla polizia ma si evince, dagli atteggiamenti di Maqbul e da alcune sue frasi, che la Burhaniya non ebbe giorni facili. Maqbul ha attribuito la responsabilità delle difficoltà affrontate dai burhani all'azione congiunta dello stato, attraverso i rappresentanti dell'islam istituzionale, e al militantismo dei 'wahabi'. Maqbul, come del resto i suoi due fratelli 'Ali e 'Issam, era concorde con Safwat nell'identificare la causa del clima politico

²³ *shaykh* Abdel Halim Mahmud durante il suo mandato cercò di utilizzare la propria posizione di potere in quanto rappresentante dell'università islamica, organo di legittimazione del governo, al fine di ottenere un'influenza politica maggiore. Shaykh Mahmud fece pressioni su due fronti: da una parte insisteva per iniziare la codificazione della legge civile sulla base della *shari'a*, seguendo le disposizioni della costituzione approvata nel 1971; dall'altra premeva per diventare l'interlocutore ufficiale dei militanti islamisti, scavalcando il governo. Nel luglio 1974 il presidente Sadat cercò di diminuire il potere di *shaykh* Mahmud e di riguadagnare il controllo di *al-Ahzar* attraverso l'emanazione di un decreto che assegnava tutti i poteri dello *shaykh al-Ahzar* al ministro degli affari religiosi. Shaykh Mahmud riuscì ad avere la meglio in questo confronto, appellandosi all'applicazione della legge del 1961 che assegnava allo *shaykh al-Ahzar* gli stessi poteri di un ministro (Zeghal, 1999, 1996).

teso di quegli anni nell'islam 'wahabita', che nei loro discorsi rappresenta i militanti islamici, sobillati dai sauditi e responsabili delle azioni terroristiche contro il governo. Quando Safwat mi ha raccontato a sua volta l'episodio delle polemiche contro la Burhaniya, annoverò lo stesso *shaykh* Sutuhi, Capo del Consiglio Nazionale Sufi e altro protagonista delle accuse contro la Burhaniya, fra i più ostili *wahabi*. *Wahabi* nelle parole di Safwat sono indifferentemente tutti gli esponenti di forme di islam ostili al sufismo della Burhaniya, da Mustafa Shukri, capo del *takfir ua higrā*, movimento militante fuoriuscito dai Fratelli Musulmani, a Mohammed Zaki Ibrahim che era invece *shaykh* di una confraternita, la 'Ashira Mohammadiya. Quest'ultimo, pur essendo un sufi, era colpevole secondo Safwat di aver aderito al processo d'*islah*, ovvero riforma dell'islam portato in Egitto dagli arabi sauditi.

Orientata da quest'interpretazione che vede negli interessi dello stato l'inizio dei problemi dei burhani, e nei *wahabi*, i musulmani influenzati dall'islam saudita, i responsabili delle 'ingiuste' accuse, ho cercato nelle mie letture sulla storia dell'Egitto di Sadat alcuni elementi a sostegno di questa interpretazione. Consapevole della parzialità di questo punto di vista, mi sembra nondimeno interessante elencare qui di seguito gli elementi che sembrano favorire l'interpretazione burhani, rendendo così esplicito il mio percorso di ricostruzione della memoria storica, guidato dai burhani stessi.

La polemica contro la Burhaniya fu diretta da rappresentanti dello stato e non fu sostenuta, se non tardivamente, da altri movimenti islamici o dalle altre confraternite, a testimonianza del fatto che le accuse si erano originate nell'entourage istituzionale piuttosto che da un'effettiva esigenza di riforma delle dottrine della Burhaniya diffusa negli ambienti del sufismo riformato.²⁴ I provvedimenti contro la Burhaniya furono messi in pratica solo negli anni ottanta, quando appunto la polemica uscì dall'ambito strettamente istituzionale e si diffuse anche negli ambienti delle confraternite. Bisogna inoltre notare che, pur essendo state interdette le attività della Burhaniya dal Consiglio Nazionale Sufi il 20 marzo 1975, la confraternita continuò a diffondersi e nel '77 rivendicava 3 milioni di adepti, fra cui il libro *Tabri'at al-dhimma* continuava a circolare. Questo elemento gioca una posizione centrale nel racconto che mi è stato fatto dai

²⁴ Ad esempio la 'Ashira Mohammadiya, nota confraternita che ha attraversato il processo di riforma, *islah*, nel 1974 annunciò la visita in Egitto dello *shaykh* Burhani utilizzando termini d'elogio (cfr. Johansen, 1996). Nella stessa prospettiva va notato che solamente negli anni '80 la polemica si diffuse negli ambienti extra-governativi e trovò uno spazio nel 1988 sul *Liwa al-Islami*, il giornale che dava voce ai Fratelli musulmani (Hoffman, 1995). Tutto questo sembra essere una conferma che la polemica fosse nata essenzialmente da un interesse principalmente politico e che non fosse effettivamente motivata da un'opposizione dal basso al sufismo mistico della Burhaniya.

burhani: Maqbul in particolare mi ha raccontato che, di fronte alla preoccupazione dei discepoli, lo *shaykh* disse loro che le polemiche suscitate dai giornali erano da intendersi come positive perché facevano ‘pubblicità’ alla confraternita che così si sarebbe espansa ancora di più, come in effetti accadde. Le misure che furono proposte contro la confraternita non furono applicate nell’immediato, tanto che Maqbul mi ha detto che la sede principale della confraternita in Midan Husein, luogo centrale del sufismo cairota, continuò le sue attività indisturbata fino agli anni novanta e i burhani continuarono le loro pratiche. Il 14 ottobre 1979 il Consiglio Nazionale Sufi reiterò l’interdizione²⁵ che non era stata ancora messa in pratica e solo il 22 settembre 1980 finalmente privò *shaykh* Mohammed ‘Uthman di tutti i suoi titoli sufi.²⁶ Mi sembra che questi elementi suffraghino l’interpretazione burhani. Piuttosto che un’effettiva caccia alla confraternita, l’effetto primario della polemica fu l’affermazione pubblica delle posizioni ufficiali dello stato nei confronti dell’islam e del sufismo, attraverso il sacrificio della Burhaniya.

Infine è importante ripetere che molte delle critiche rivolte al libro di Mohammad ‘Uthman non furono dirette ai contenuti, quanto piuttosto all’operazione di assemblaggio di una serie di testi mistici autorevoli. In questo modo Mohammed ‘Uthman aveva fatto un passo verso la legittimazione della sua confraternita e del suo sapere, richiamandosi a una tradizione testuale. Il testo rappresentava un impegno attivo nel dibattito degli anni settanta e la sua pubblicazione comunicava una posizione, in senso ampio, politica: ‘Uthman, santo ‘ignorante’ secondo i canoni riconosciuti da *al-Ahzar*, legittimava la sua santità e ricorreva nel suo testo alla tradizione scritta per fondare il suo anti-scritturalismo.²⁷ Il testo, mettendo insieme una serie di estratti, si presentava come un elogio della natura sovrumana del profeta Mohammed, e legittimava il potere spirituale della famiglia del profeta e di conseguenza dei santi sufi. Una posizione, questa, che non era in linea con il processo di riforma che si stava diffondendo sempre più negli ambienti del sufismo istituzionale.²⁸

Tutta questa vicenda, che si sia effettivamente svolta in questi termini o meno, è rilevante per mostrare i diversi livelli e i diversi interessi che interagirono nella definizione

²⁵ inserisci nota con il testo in Luizard 1991 pp. 41

²⁶ Cfr. Luizard, 1991.

²⁷ Nel capitolo 2 ho citato un brano dell’autobiografia di Mohammad ‘Uthman, in cui il santo spiega come il nipote stesso del profeta lo abbia incaricato di rifondare la Burhaniya nonostante la sua ‘ignoranza’. Precisamente ‘Uthman dice: “nonostante io non sia stato educato ad *al-ahzar* in Egitto”.

²⁸ *shaykh* Abdel Halim Mahmud (1910-1978), *shaykh al-ahzar* dal 1973 al 1978, era noto per il suo sufismo intellettualizzante e scritturalista (cfr. Hatsuki 2005; Zeghal 1999). Allo stesso modo il Consiglio Nazionale Sufi, negli anni settanta, era piuttosto vicino alle posizioni riformiste di *shaykh* Mahmud e di *shaykh* Zaki Ibrahim e premeva per un processo di riforma delle confraternite.

dell'islam sufi. Alcuni esponenti della polemica, e in particolare i rappresentanti dell'islam ufficiale nella persona del capo del Consiglio Sufi *shaykh* Sutuhi, cercarono di orientare la polemica nei termini dell'opposizione fra tradizione e modernità e fra un sufismo popolare e un sufismo elitario e intellettuale. Sutuhi accusò lo *shaykh* al-Burhani di chiamare in causa dottrine mistiche che non era in grado di gestire e lo criticò per il suo tentativo di confondere le masse circa la natura dell'islam attraverso la diffusione di tali dottrine. Allo stesso tempo non si può prescindere dal considerare che *shaykh* Sutuhi, in quanto rappresentate in carica del sufismo ufficiale e riformato, era stato eletto direttamente dal Presidente Sadat e perciò rappresentava gli interessi governativi. Il sufismo riformato, elitario e moderno difeso da Sutuhi rappresentava anche la versione ufficiale del sufismo e viceversa. In questo senso si può comprendere l'ipotesi burhani secondo cui i protagonisti della polemica volevano definire e riaffermare la posizione del governo nei confronti del sufismo e dell'islam in generale: discreditando il sufismo della Burhaniya ne usciva riabilitato il sufismo riformato, che a sua volta era una forma di islam a-politico e moderno da opporre all'islam politicamente attivo dei *wahabi*.

3.3 Retorica del *wahabismo* e strategie d'identificazione politica

Nel paragrafo precedente è ritornata più volta la categoria *wahabismo*, con cui i miei interlocutori definiscono i movimenti islamici a cui attribuiscono parte della responsabilità degli eventi che sono occorsi alla Burhaniya durante gli anni settanta. Il *wahabismo* è altresì associato a una particolare espressione fisica dell'essere musulmano. Come ho scritto in precedenza, Safwat mi ha parlato del *wahabismo* associandolo a un'identità musulmana esteriore che si definisce attraverso segni corporei secondo lui legati alle tradizioni arabe. Maqbul, che è un insegnante di vecchia data della confraternita e che, come Safwat, ha seguito la mia 'iniziazione' dottrinale, teorizzò nel corso di un'intervista la distinzione tra un islam *wahabi* e l'islam della Burhaniya, sulla base della sua interpretazione della *sunna*:

La *sunna* più forte è *el aquaal* (da *iuquf* dire), ovvero quando il Profeta dice qualcosa questo deve essere fatto, ed è il tipo di *sunna* più forte; poi c'è *el afaael* (verbo fare), ovvero quello che il profeta fa e anche questa è una *sunna* forte. Poi c'è un terzo tipo di *sunna*, che chiamiamo la *sunna el fitra*, la *sunna* che

chiunque, anche nel deserto farebbe senza che nessuno lo debba dire... Questa è la *sunna el fitra*. Come, ad esempio, tagliarsi i peli delle ascelle e del pube, oppure le unghie. Anche se nessuno lo dicesse, le persone assumerebbero comunque questi comportamenti perché sono naturali, le persone sono nate con questa caratteristica. I *wahabi* hanno abbandonato ogni altra *sunna* tranne la *sunna el fitra*. [intervista a *shaykh* Maqbul, 01/2007]

Se la *sunna el-aqaal* e la *sunna al-afaeel*, sono due categorie riconosciute dai dottori della legge, la categoria di *sunna al-fitra* è invece una categoria che Maqbul ha utilizzato per spiegarmi il suo punto di vista in materia: la *sunna el fitra* è la *sunna* che riguarda soprattutto le distinzioni corporee legate alla fede religiosa e Maqbul, in nome della Burhniyya, mi ha detto che sono di poca importanza.

"Chiunque nel deserto la farebbe senza che nessuno glielo debba dire" ha affermato Maqbul, aggiungendo poco più avanti che la stessa *jalabiya* è un indumento che i *wahabi* recuperano come *sunna*, mentre il profeta e i suoi compagni la indossavano perché nel deserto era comoda. Maqbul mi voleva suggerire che il vissuto corporeo non è da ritenersi essenziale per il raggiungimento della fede interiore e della moralità. Lo *zahir*, l'apparenza, l'esteriorità, non è indice del *batin*, dell'interiorità, ed è ritenuto importante solo dai *wahabi*.

Dal punto di vista di Maqbul, come di molti confratelli egiziani, il discorso sul *wahabismo* e la sua connotazione negativa si ricollegano ai problemi che la confraternita affrontò a seguito della polemica degli anni settanta. Infatti, sebbene non fu presa fino alla fine degli anni ottanta nessuna misura concreta per arrestare le pratiche burhani, comunque dal punto di vista sociale la polemica scatenata nel '76 provocò l'inizio di problemi di visibilità per i burhani. Come mi hanno testimoniato in molti, da allora è diventato sempre più difficile professare la propria appartenenza alla confraternita senza suscitare la riprovazione da parte delle persone. In questo senso l'atteggiamento del governo aveva ottenuto l'effetto di escludere dal regime di moralità le pratiche della confraternita. I burhani, a fianco alla responsabilità attribuita al governo, mi hanno parlato della responsabilità dei *wahabi*. Il *wahabismo* è appunto l'avversario politico, la forma d'islam che ha dato avvio a una politica governativa di definizione dei confini dell'islam legale, che di conseguenza ha coinvolto anche la Burhaniya. Sempre nel corso della stessa intervista, Maqbul ha reso evidente la sfumatura politica presente nella retorica legata al *wahabismo* e vi ha associato una particolare connotazione corporea,

rilevante sia al livello delle rappresentazioni che rispetto ai contesti di vita di Maqbul e della sua famiglia:

...Hai visto che i *wahabi* vengono catturati dalla polizia a causa della loro barba. Questo vuol dire che lo *shaykh* trent'anni fa sapeva che nel futuro ci sarebbero stati molti problemi con i *wahabi*. Lui ci disse "tagliatevi la barba e portate la *sibha*": i *wahabi* non portano la *sibha* e portano la barba. Il governo riesce a individuarli con estrema facilità. Così a volte il governo catture delle persone che portano la barba anche se non sono *wahabi*, ma sono persone che non hanno uno *shaykh* che gli indichi cosa sia la cosa migliore da fare. Così io non porto la barba da ormai 25 anni....[intervista a *shaykh M*, 01/2007].

Nel clima politico di venticinque anni fa, portare la barba indicava l'appartenenza a un'organizzazione islamista e poteva essere un segno di sfida nei confronti del potere statale. Allo stesso tempo i confratelli, essendo stati mira delle critiche istituzionali, non potevano farsi riconoscere come burhani. Nella vita quotidiana fu spesso necessario a Maqbul nascondere l'adesione al sufismo per non ricadere nella riprovazione sociale, proprio come aveva fatto radendosi la barba. La retorica sufi dello *zahir/batin*, e nello specifico il rifiuto della dimensione visibile e corporea, in questo caso si lega a un discorso politico che è contemporaneamente di distinzione e di inclusione: distinzione nei confronti del *wahabismo*, temuto per le sue possibili e pericolose implicazioni contro la politica statale, e inclusione invece nella società circostante. I confratelli burhani hanno cominciato, da allora, a vivere la via sufi come una via essenzialmente dell'interiorità, del *batin*, che non si distingue nell'esteriorità, ovvero nelle manifestazioni dello *zahir*, dalla fede musulmana *sunnita*. Non si può distinguere un sufi dal di fuori, mi hanno sempre detto, poiché è la vita interiore e privata che differenzia il sufi dagli altri, nel suo rapporto con Allah. Questa retorica dell'interiorità e l'esteriorità della fede è espressa con i termini *zahir* e *batin*, presi in prestito dalla teosofia di Ibn al Arabi e modificati contestualmente per supportare la critica implicita rivolta nei confronti di un'altra forma di islam, un islam definito come ostentato ed eccessivamente rigido, il *wahabismo*. Il *wahabismo* si distingue appunto perché prescrive rigidamente una serie di obblighi che concernono la dimensione corporea della fede, come ad esempio per le donne l'obbligo di indossare l'*izdal* o il *niqab*, l'obbligo di non far sentire la propria voce in pubblico, oppure per gli uomini indossare la *jalabiyya* che lascia scoperte le caviglie, non radere la barba, mostrare sulla fronte il segno della costanza nelle preghiere, ovvero

il callo chiamato *zebiba*. Tutta quest'attenzione alla dimensione fisica-visibile della fede è una manifestazione ostentata, *zahiri* appunto secondo i miei interlocutori, cui non corrispondono necessariamente una fede interiore né una morale profonda. L'ostentazione è piuttosto un modo di strumentalizzare la religione per fini politici contestatari, e dunque un modo di ridurre le dimensioni corporee della religione alla funzione di segni identitari e che è legata agli scopi politici di un islam arabo e *wahabita*. L'associazione del *wahabismo* all'arabismo è sia implicita nell'uso del termine stesso, sia dovuta alla particolare condizione dell'Egitto degli anni '70 e '80.²⁹ A partire dagli anni '70, con la forza crescente delle sue rendite petrolifere, l'Arabia Saudita rilanciò, nella persona del re Faysal, la predicazione *wahabi* al di fuori dei confini nazionali, per combattere il nazionalismo arabo di cui Nasser era diventato l'eroe. Come abbiamo visto, l'effetto di quest'intervento saudita in Egitto, coniugandosi all'*infitah* (liberalizzazione), fu di rafforzare un certo tipo di riformismo musulmano e fornire i principali proventi economici per la diffusione del movimento di *da'wa*. Alcuni studiosi chiamano gli anni '70 egiziani, il periodo di 'saudizzazione'.³⁰ La saudizzazione favorì un avanzamento del riformismo islamico, nelle sue varie forme, tutte in qualche misura critiche del sufismo. Per Maqbul, 'Isam e Safwat il *wahabismo*, causa contingente dei problemi politici della confraternita negli anni '70 e causa storica dell'opposizione dottrinale al sufismo, è in entrambi i casi da identificarsi come arabo, nel senso specifico di saudita, ovvero che ha origine e proviene dall'*hijaz*. Il carattere arabo del *wahabismo*, secondo Safwat e Maqbul, non è determinato esclusivamente da un criterio geografico, bensì anche da un criterio culturale: l'islam dei *wahabi* è tradizionale, secondo Safwat, perché impone

²⁹ Storicamente il movimento *wahabi* nasce, infatti, nella penisola araba e in particolare nel Nejd, dove nella seconda metà del XVIII secolo Abdel Wahab comincia la sua missione di riforma dell'islam. Circa alla metà del secolo Abdel Wahab unisce le sue forze con quelle di una piccola dinastia, la dinastia dei Sa'ud, formando il nucleo politico dell'Arabia Saudita e formalizzando a livello governativo la sua prospettiva sulla religione e, assieme a questa, la sua opposizione al sufismo. Abdel Wahab, infatti, si fa predicatore di un islam 'puro' delle 'origini', dei *Salaf al-Salih*, i compagni del Profeta, scagliandosi contro ogni forma di 'innovazione', *bida'*, e in particolare contro ogni forma di intercessione fra Allah e i suoi fedeli per via di un uomo. Il sufismo e le confraternite sono accusate di politeismo, *shirk*. Lo Stato Saudita si deve basare sulla *shari'a* e deve rifiutare ogni forma di legge o di costumi in disaccordo con la specifica tradizione islamica sostenuta da Abdel Wahab. Le idee di Abdel Wahhab non sono certo nuove e riprendono in parte gli insegnamenti del teologo Hanbalita del XIII secolo Ibn Taymiya, così come la sua avversione per il sufismo. Insomma, sul piano della tradizione religiosa, la tradizione cui fanno riferimento il burhani è totalmente in contrasto con la tradizione dell'islam *wahabi* e l'opposizione all'islam *wahabi* vuol dire anche un'opposizione a una certa geografia dell'islam. Il tradizionalismo di Abdel Wahab infatti è fortemente legato al territorio e allo stato Saudita, che rappresenta il luogo dove è nato e prosperato l'islam dei fondamenti e il luogo da cui parte la riforma.

³⁰ Viene definito così il periodo storico successivo alla liberalizzazione di Sadat (1974), durante il quale la sfera pubblica fu invasa dalle voci registrate dei predicatori in cassetta, oppure da quelle dal vivo dei predicatori che entrarono (o rientrarono, come nel caso di alcuni esponenti dei Fratelli Musulmani) in Egitto (Farak, 1992).

pratiche che appartengono alle tradizioni specifiche della società araba e che non sono adatte ai tempi moderni. Secondo Maqbul, certi elementi della *sunna* che i *wahabi* seguono con eccessivo rigore sono *sunna al-fitra*, ossia appartengono alla dimensione naturale delle reazioni del corpo che i *wahabi* hanno assunto come costumi di vita, in particolare nel contesto del deserto.

3.4 Rappresentazioni del *wahabismo* e forme di distinzione sociale

L'esplorazione degli usi che i miei interlocutori fanno di questa categoria aggiunge agli eventi un'ulteriore dimensione che è prossima alle esperienze di vita particolari di coloro che mi hanno raccontato queste vicende. La retorica anti-*wahabi* come critica delle forme d'incorporazione deve essere compresa anche in relazione alle esperienze e alla posizione specifica dei miei interlocutori nei confronti della confraternita e all'interno del loro contesto sociale di vita. A parte Safwat, a cui dedicherò un capitolo intero, le persone che mi hanno parlato più esplicitamente del *wahabismo* e delle sue forme d'incorporazione sono state i tre fratelli che ho introdotto nel capitolo 1, 'Ali, Maqbul e 'Isam. I tre abitano al Cairo sin dalla loro adolescenza, ovvero dalla fine degli anni sessanta, quando la famiglia si trasferì in città a seguito del padre che cercava lavoro. Fino ad allora avevano abitato a Qena, una città del medio Egitto. Maqbul fu il primo a entrare nella confraternita, che gli 'venne incontro' in taxi e poi la passò ai suoi familiari.

" Un giorno mi trovavo in taxi e un uomo che era con me mi disse che mi voleva dare la *tariqa*. Io gli ho risposto che non avevo nulla per raccogliercela. Lui mi rispose di non scherzare perché era una cosa seria. Io temevo di non riuscire a seguire la via con rettitudine ma l'uomo mi ha detto che non era un problema, l'importante era intraprendere la via. Allora la presi. Una volta poi un uomo strano, seduto in macchina con me, molto povero, cui io volevo fare l'elemosina, mi disse che non voleva nulla da me, che anzi veniva per me da Sidi Abd el Rahim Al Qinaui, da Qena. Mi disse: tu hai un grande incartamento in tasca. Io pensavo che lui intendesse moneta di grande taglio e gli ho risposto che non avevo nulla. Lui mi disse che invece lo avevo e mi disse quello che stavo pensando.

Poi mi resi conto che l'incartamento cui si riferiva erano le *silsilah* (catena di discendenza spirituale) della *tariqa* che l'uomo che mi aveva dato la *tariqa* mi aveva donato. Poi mi disse che d'allora in poi tutto ciò che avrei pensato si sarebbe realizzato. Io non capivo assolutamente. Poi, dopo avermi salutato, è sparito.

Poco dopo ho trovato l'incartamento a cui si riferiva e capii che quest'uomo era venuto per dirmi di credere ai *mashaykh* (i santi che fondano la discendenza spirituale della confraternita), di pregare e di seguire la *tariqa*.

Mi è capitato di vedere uomini come quello altre sette volte.

D: Questo a Qena?

R: No, qui al Cairo. Nel '68 ho preso la *tariqa*. Dopo di che, ho dato la *tariqa* ai miei genitori, ai miei fratelli. Ma all'inizio non volevo".

[Intervista a *shaykh M*, 01/2007]

Maqbul mi ha raccontato che dappprincipio era stato piuttosto scettico nei confronti della Burhaniya, vista la nomea di cui godevano le confraternite al tempo. Circolava l'opinione che le confraternite fossero il ricettacolo di folli e *faqir*, vestiti di stracci o in *jalabiyya*, come del resto quegli uomini che aveva incontrato ben sette volte. Maqbul poi decise di entrare nella Burhaniya quando si rese conto che i confratelli appartenevano tutti alla classe medio borghese:

"erano tutte persone normali e importanti: avvocati, dottori".

[Intervista a *shaykh M*, 01/2007]

Non c'era insomma traccia di *faqir* (poveri).

Questa conversazione si è svolta nel salottino dell'appartamento di Maqbul, situato in un palazzotto di Alf Maskan, un quartiere *shaabi*, ovvero un quartiere popolare di più recente costruzione rispetto ai quartieri popolari del centro della città e in cui si distinguono alcune famiglie più agiate rispetto alla media del quartiere. Fra queste c'è la famiglia di Maqbul. Maqbul oggi è un ingegnere e lavora in un'azienda privata di proprietà di un altro confratello burhani. Vive in casa con la moglie, le due figlie, il figlio e la madre, che è rimasta con loro da quando il padre è defunto. Maqbul inoltre è arrivato ad occupare un ruolo piuttosto importante all'interno della confraternita, ricoprendo il ruolo di responsabile della *hadra* e della *zawiya* di Alf Maskan di fronte agli *shaykh*. Il fratello 'Issam, più giovane di Maqbul di circa dieci anni, è stato insegnante internazionale della confraternita e ha viaggiato in Europa per un paio di anni. L'educazione di entrambi i fratelli è universitaria e entrambi parlano l'inglese che è loro necessario per svolgere i compiti richiesti dal loro ruolo. Maqbul frequenta settimanalmente anche la *zawiya* di Medinat Nasr, dove incontra gli *shaykh* e i confratelli più abbienti di Medinat Nasr. Tali incontri si profilano come una duplice occasione per apprendere le novità della confraternita da trasmettere ad Alf Maskan e viceversa per acquisire capitale simbolico. Mostrando i suoi progressi nella gestione

della *zawiya* di Alf Maskan, Maqbul acquisisce maggiore prestigio di fronte ai confratelli e si avvicina agli *shaykh*. In questo senso è stato importante quando ha comunicato agli *shaykh*, pochi mesi dopo il mio arrivo, che nella sua *zawiya* si era costituito un gruppo femminile di *inshad*, il canto delle *qasida*. Asia, una convertita tedesca trasferitasi al Cairo, aveva scelto proprio la *zawiya* di Maqbul per intraprendere questa attività.

In qualsiasi occasione, che fosse in *zawiya* o altrove, ho sempre incontrato Maqbul vestito in camicia, giacca, cravatta e pantaloni, e in casa sua non ho mai visto *jalabiya* o indumenti non alla moda, secondo la tendenza cairota di Mohandisin.³¹ La moglie indossava sempre l'*hijab* ma le figlie al tempo non lo indossavano. Maqbul mi ha sempre detto che lasciava a loro la scelta. Era importante a suo avviso che le figlie decidessero di indossare l'*hijab* per andare incontro alla loro fede e non per un'imposizione familiare o ancora peggio sociale. Nel loro quartiere, mi ha spiegato, l'*hijab* è indossato da molte donne che si fanno influenzare dalle condizioni sociali di vita; nelle famiglie meno istruite e più povere, ha aggiunto, l'esigenza di indossare gli abiti dei *wahabi* è dettata dalla necessità di non incorrere nella riprovazione morale, una morale che non ha nulla a che vedere con la religione quanto piuttosto con abitudine comportamentale e sociale. Mi ha fatto l'esempio di Fauzia, una giovane donna che da poco avevo conosciuto nella *zawiya* di Alf Maskan. Maqbul mi ha raccontato la sua versione del rapporto di Fauzia con il *niqab*, il velo che copre il volto lasciando scoperti solo gli occhi. Quando era entrata in *tariqa* la donna indossava il *niqab* per via, secondo Maqbul, di una falsa idea della modestia e dell'islam dettata da suo marito e dall'ambiente in cui viveva ad Alf Maskan. Fauzia aveva poi deciso di toglierlo e di optare per un semplice *hijab* il giorno in cui Abdel Sattar, un *murshid* della *zawiya*, non avendola riconosciuta per via del volto coperto le aveva chiesto di presentarsi agli altri. Le figlie delle *tariqa* non sono solitamente *munaqqaba*, ovvero non indossano il *niqab*, come invece fanno i *wahabi*, mi ha spiegato Maqbul.

Nel discorso anti-*wahabi* di Maqbul s'intrecciano più dimensioni che coesistono nelle sue esperienze di vita e che contribuiscono a dare senso alla rappresentazione del *wahabismo*. Fra le tante c'è l'esigenza di distinzione sociale. Maqbul e la sua famiglia

³¹ Mohandisin e Doqqi sono i due quartieri a ovest del Nilo che raccolgono parte dell'alta borghesia egiziana e molti stranieri. Le ragazze più abbienti fanno compere e passano i loro pomeriggi nei caffè di questi quartieri. Fra le varie possibili foggie dell'*hijab* e del vestiario, a Doqqi e Mohandisin circolano quelle più alla moda che vengono spesso assimilate dai settimanali femminili prodotti a Dubai che circolano fra le ragazze.

occupano una posizione economica piuttosto privilegiata all'interno del quartiere in cui vivono, che si manifesta anche attraverso il modo di abbigliarsi, come emerge dalla storia di Fauzia che Maqbul mi ha raccontato. Allo stesso tempo la famiglia di Maqbul è legata in modo particolare agli *shaykh* sia per via della posizione di responsabile della *zawiya* di Alf Maskan che occupa Maqbul stesso, sia perché il fratello 'Isam è il redattore di una futura pubblicazione della confraternita. La scelta di questa vicinanza agli *shaykh* e di ricoprire il ruolo di insegnante indicano che Maqbul ha assunto la propria posizione nei confronti della storia e della confraternita e di conseguenza della rappresentazione del *wahabismo* che comunicano gli *shaykh*. In ultimo, Maqbul e suo fratello 'Isam sono di frequente in contatto con i confratelli europei, per via dei lavori d'organizzazione delle celebrazioni e degli eventi, così come per il passato da insegnante internazionale che ha 'Issam. Anche in questo caso il discorso anti-*wahabi* trova il suo significato in un'esigenza di esportazione, potremmo dire, dell'islam della confraternita che, opponendosi al *wahabismo*, si presenta come una forma di islam interiore e globale.

Tutte queste dimensioni mettono in gioco una certa intenzionalità e funzionalità nella gestione del proprio corpo. Il corpo è simbolo di una posizione politica e sociale. Tuttavia, la rappresentazione del *wahabismo* non è solamente una rappresentazione politica e sociale, coinvolge anche dimensioni emotive ed esistenziali che si legano alle precedenti in un nodo di relazioni. Nel prossimo paragrafo intendo cambiare prospettiva e analizzare le dimensioni più emotive e le forme corporee messe in gioco dalla categoria del *wahabismo*, piuttosto che le strategie implicite nella stessa categoria intesa come rappresentazione identitaria. Se la mia posizione di discepola mi ha reso difficile cogliere gli aspetti più emotivi ed esistenziali del suo vissuto, il rapporto più intimo che mi hanno concesso Fauzia e la figlia di Maqbul mi hanno consentito di accedere ad altre dimensioni messe in gioco dal e nel comportamento corporeo.

3.5 Rappresentazioni del *wahabismo* e forme di femminilità

Fauzia aveva trentadue anni ed era sposata da dodici quando la conobbi. Dal suo matrimonio aveva avuto tre figli, di cui il più grande aveva 11 anni. La incontrai per la prima volta nella *zawiya* della Burhaniya ad Alf Maskan, in occasione di una riunione delle donne organizzata da Asia, una convertita tedesca, per cantare le *qasida*. Fauzia

entrò nella *zawiya* vestita con un *izdal* nero, con il volto coperto dal *niqab* e piena di una vitalità prorompente. La sua concitazione irritava visibilmente Asia, l'organizzatrice dell'incontro, perché distraeva le partecipanti. Fauzia si mostrò subito molto interessata a conoscermi e cercò di avvicinarmi e di parlarmi per tutto il corso dell'incontro. Inizialmente mi era difficile capirla perché parlava in dialetto egiziano molto stretto e i movimenti delle sue labbra erano coperti dal *niqab* che non si era tolta nonostante fossimo tutte donne. Dopo cinque minuti d'impossibile conversazione, Fauzia con una mano sollevò il *niqab* sino al naso, in modo che mi fosse visibile la bocca: riuscii così a seguire meglio i suoi discorsi. Da allora c'incontrammo ogni settimana e presto facemmo amicizia. Desiderava invitarmi a casa sua ma l'occasione sembrava non doversi mai presentare. Mi disse che era necessario trovare un momento in cui non ci sarebbe stato il marito. Il nostro rapporto cambiò repentinamente il mese successivo, dopo che Fauzia decise, senza coinvolgere nessuna di noi, di togliere il *niqab*. Un giorno entrò in *zawiya* con il volto scoperto, suscitando l'approvazione stupita delle altre donne. Da quel momento trascorsi molti dei miei pomeriggi a casa sua, durante i quali mi raccontò come e perché aveva deciso di indossare il *niqab*, circa due anni prima. Mi disse che aveva attraversato un periodo in cui si sentiva molto triste ed era assillata da una forte paura. Uno dei motivi principali della sua infelicità era il suo matrimonio, che la costringeva a lavorare tutto il giorno, privandola delle occasioni e della possibilità stessa di uscire di casa. I suoi doveri di madre e di donna di casa la impegnavano completamente, inoltre la sera, quando era talmente stanca da voler solo dormire, doveva adempiere i suoi doveri di moglie. Fauzia mi raccontò che prima di sposarsi abitava in un altro quartiere popolare, in una famiglia con pochi mezzi economici, ma che era felice. Aveva frequentato la scuola fino alle secondarie ed aveva poi cominciato a lavorare come segretaria in una piccola *shirka*, un'azienda in cui l'aveva inserita il padre. La figura paterna ritornava spesso nei suoi racconti come una persona che amava particolarmente anche perché l'aveva introdotta alla Burhaniya, la confraternita in cui il padre era *murshid* (insegnante). Il padre le aveva insegnato l'islam, le aveva insegnato la gentilezza e l'amore che ci sono nella religione. A seguito del suo matrimonio aveva smesso di frequentare la *tariqa* e di seguirne il metodo: il marito era sempre stato contrario sia al sufismo sia alla possibilità che Fauzia uscisse di casa per andare alla *zawiya*. Mi raccontò che questo isolamento cominciò a farle avere paura della gente e a farla sentire fragile. Di sua spontanea volontà un giorno decise di indossare il *niqab*, per paura e per nascondersi dal mondo. Nessuno glielo aveva

imposto, né consigliato. Fauzia non aveva mai frequentato alcuna moschea, né alcun gruppo di preghiera al femminile come ce ne erano nel suo quartiere, non aveva mai seguito lezioni di gruppi *wahabi* e aveva preso la decisione di indossare il *niqab* da sola, spinta da un desiderio di nascondersi al mondo, non di cambiarlo. L'effetto tuttavia era stato esattamente il contrario. Sentiva più sguardi addosso: gli uomini la guardavano con maggiore insistenza e interesse e persino le donne la osservavano con sospetto, cercando di capire che aspetto avesse, attraverso le possibili somiglianze con i suoi figli. Poi mi disse che indossare il *niqab* presupponeva che chi lo indossava considerasse anche la voce come un elemento da nascondere, 'awra. Seguendo questi dettami, che Fauzia definì propri dei *wahabi*, si era trovata nella condizione di non parlare con nessuno e di non poter nemmeno rispondere agli insulti e alle fastidiose *avance* degli uomini che la scambiavano per una prostituta.³² Mi raccontò che si sentiva molto a disagio con se stessa e con gli altri, e che quello che lei pensava sarebbe stato uno scudo di difesa dall'esterno, il *niqab*, la rendeva al contrario più esposta al confronto. Un giorno, circa un anno prima del nostro incontro, uno di questi incontri difficili si trasformò in un colpo di fortuna. Tornando a casa dal mercato era stata attratta da una donna che portava in mano un *sibha* (rosario) che Fauzia riconobbe essere il rosario della Burhaniya. Fauzia si avvicinò ma la donna, vedendola con il *niqab*, si dimostrò molto scostante e diffidente. La comunicazione s'instaurò solo quando Fauzia pronunciò il 'ma sha allah', perifrasi molto usata negli ambienti delle confraternite sufi, che testimoniava del fatto che lei non poteva essere una *wahabi*.³³ Da quel giorno aveva desiderato riprendere a frequentare la *zawiya* e di conseguenza si mosse chiedendo al padre di intercedere presso il marito per ottenere il permesso di recarsi in *tariqa*. Il marito accettò, purché Fauzia si facesse trovare sempre a casa in sua presenza. Il marito lavorava come insegnante alla *sanaiya*, la scuola secondaria, ma per sbarcare il lunario aveva cominciato da qualche tempo a fare lo stilista di scarpe. La doppia occupazione del marito sollevò enormemente Fauzia perché lo teneva lontano

³² È interessante notare che il *niqab*, in base al contesto sociale in cui vive la persona che lo indossa, può diventare il simbolo di comportamenti femminili estremamente differenti se non opposti: indossato in un ambiente universitario, in cui circolano certi discorsi riformisti sull'islam e c'è un dibattito pubblico sul ruolo degli indumenti femminili, il *niqab* è simbolo di modestia, mentre in molti casi nei quartieri shaabi, popolari, il *niqab* è indossato da donne che si prostituiscono e che approfittano del *niqab* per nascondere il volto e la loro identità. Fauzia abitava in un quartiere, Alf Maskan, che, come ho detto, è essenzialmente popolare. Da qui l'ambiguità di alcune delle sensazioni di Fauzia quando indossava il *niqab*.

³³ Mi ha poi spiegato Safwat che *ma sha allah*, letteralmente significa 'le cose che ha deciso alla' e che quest'espressione ha in sé una concezione del destino che è una delle questioni dibattute dagli avversari del sufismo, ovvero la questione della predestinazione. Cfr. Chittick (1989) per approfondimenti.

da casa e le lasciava più tempo per poter organizzare la sua vita, come lei stessa mi spiegò. Il sabato era l'unico giorno di convivenza prolungata fra i due. Così, dopo dodici anni d'assenza, Fauzia cominciò a frequentare la *tariqa*, dapprima solo il martedì pomeriggio in occasione del gruppo di *inshad* (canto), poi anche qualche venerdì sera in occasione della *hadra*, quando il marito tardava a rientrare. Il suo disagio con il *niqab* cominciò ad aumentare nel confronto con le sue compagne di *tariqa*. Decise finalmente di toglierlo il giorno in cui Abdel Sattar, un *murshid* della *zawiya* che la conosceva bene, si presentò a lei chiedendo chi fosse. Con quest'ultimo aneddoto si ricongiungono le due storie di Maqbul e Fauzia, che tanto diverse mi apparvero quando le ascoltai. Abdel Sattar non aveva riconosciuto Fauzia come una figlia della *tariqa* perché era una *munaqqaba*, ovvero indossava il *niqab*. Shaykh Mohammed, capo della confraternita, consigliava a tutte le sue figlie di non indossarlo.

Poco dopo aver tolto il *niqab*, Fauzia smise di indossare anche l'*izdal* e cominciò ad indossare abiti colorati, gonne lunghe e maglie accostate al corpo piuttosto alla moda, come mi disse. Cominciò anche a sentirsi a suo agio, e a perdere quella sensazione di tristezza ed isolamento che per anni l'aveva assalita. Un'altra sensazione di cui mi disse di essersi liberata era la paura: non aveva più paura di girare da sola nella città, si sentiva paradossalmente più protetta da quando aveva cambiato abbigliamento. La sua nuova protezione era il *wird*, le litanie della confraternita, che recitava nel corso della giornata e che la accompagnava e la proteggeva, molto più di quanto aveva fatto il *niqab*.³⁴ Mi spiegò che aveva anche cominciato a portare sempre in mano la *sibha*, il rosario della Burhaniya, su cui contava le litanie pronunciate. Quando la gente la vedeva con il rosario in mano non la disturbava e gli uomini la riconoscevano come una donna modesta. Compresi il senso delle sue parole nel corso delle piccole *ziyara*, visite, che facevamo assieme. Per raggiungere qualche *maqam*, solitamente nel quartiere di Sayida Zeynab, ci spostavamo in autobus o in microbus estremamente affollati o piuttosto bui, in cui i corpi delle donne e degli uomini si toccano inevitabilmente, pigiati nella folla. In queste occasioni Fauzia recitava a voce bassa i *wird* con il suo rosario in mano, creando una sorta di barriera invisibile tra sé e gli altri passeggeri,

³⁴ Il *wird*, (plur. *awrad*) è un insieme di litanie standardizzate che contengono versetti tratti dal Corano e rimaneggiati, che sono significanti secondo l'*ilm al-huruf*, la scienza mistica delle lettere. Il cammino iniziatico dei *murid* si fonda sulla recitazione giornaliera di questi riti super-erogatori che lavorano sul cuore di chi li pratica favorendo il percorso spirituale attraverso i *maqamat*, le diverse stazioni spirituali che il discepolo deve raggiungere. La *tariqa* Burhaniya insiste molto sull'importanza della recitazione degli *awrad* e in particolare del *al-hizb al-kabir*, un rito particolarmente esoterico che contiene alcune parole in Suryani, lingua mistica degli angeli e dei *jinn*, incomprensibile all'orecchio umano.

isolandosi dalle conversazioni esterne e proteggendosi dal rischio di possibili e indesiderate interazioni che non era riuscita ad evitare quando si abbigliava come una *wahabi*.

L'esperienza che mi ha raccontato la figlia di Maqbul, Sama', fa emergere ancora altri elementi che influenzano i comportamenti corporei e convergono nella costruzione della categoria del *wahabismo*. Sama' al tempo frequentava la facoltà di *adab* (letteratura) all'università di 'Ain Shams e alcuni mesi dopo il nostro primo incontro mi raccontò che stava scrivendo una tesina sulla funzione dell'*hijab*, che le era stata assegnata dopo alcuni eventi che avevano segnato il dibattito pubblico egiziano proprio a proposito del velo.³⁵ La sua posizione sulla necessità e sul significato di indossare il velo era debitrice delle opinioni del padre come delle sue esperienze personali. Più volte era stata criticata da alcune sue colleghe per il fatto di andare a capo scoperto all'università. Mi raccontò che spesso aveva sentito il peso della sua scelta e che per un periodo aveva cominciato ad indossare il velo. Allora si era sentita maggiormente a suo agio, sia di fronte alle colleghe sia nell'espressione della sua femminilità. Sama' sperimentò ciò che le avevano detto le amiche, ovvero che il velo era un indumento che indossato nel modo giusto poteva essere molto aggraziato e metteva in risalto la bellezza (*el-jamal*) del viso. Mi spiegò anche che aveva deciso di indossarlo alla 'cairota'. Al Cairo, mi spiegò, il velo s'indossa fermato con delle spille intorno al volto, differentemente da come accade nell'Alto Egitto, ad esempio nei dintorni di Qena dove, secondo quanto le raccontava il padre, le donne fermano il velo infilandone un lembo sotto il mento. Le spille permettono di avere il velo sempre in ordine ma soprattutto fissano l'indumento sul corpo, così Sama' non aveva bisogno di controllarne la posizione, né di stringerne periodicamente la stoffa attorno al volto. Allo stesso tempo la presenza delle spille le impediva certi movimenti bruschi del capo e in generale del corpo. I movimenti lenti e regolati dalla presenza delle numerose spille erano anche il segno di un comportamento femminile educato e allo stesso tempo aggraziato. Era un modo ordinato e femminile di indossare l'*hijab*, secondo Sama': ordinato (*nizam*) perché così si sentiva libera dalla preoccupazione del suo corpo e dalla necessità di quel gesto costante e scomposto che serve a stringere la stoffa attorno al

³⁵Si tratta di un dibattito suscitato nel 2006 dalla dichiarazione dell'allora ministro della cultura Faruk Hosni a proposito del velo. Il ministro affermò che l'*hijab* era una forma di 'regressione' per l'islam e lo stato egiziano. Cfr. nota 38.

volto; femminile perché le permetteva di indossare talvolta abiti più aderenti, di truccarsi e di seguire alcune mode del momento.

Nonostante tutto, aveva poi deciso di togliere nuovamente il velo perché sentiva di aver fatto una scelta condizionata dalla società e che non c'entrava nulla con l'islam. Mi spiegò che senza l'*hijab* doveva affrontare il giudizio delle amiche e probabilmente si sentiva meno attraente; tuttavia si sentiva molto più modesta della gran parte delle sue colleghe velate e anche di sé stessa quando indossava il velo. Abbinati all'*hijab*, le colleghe indossavano vestiti stretti che mostravano le forme del corpo. Sama' al contrario aveva cominciato a vestire spesso in jeans larghi e maglietta, oppure in camicia a maniche lunghe; tutti indumenti con cui era sicura di nascondere le sue forme. Inoltre mi spiegò che lei portava sempre in mano la *sibha*, il rosario della confraternita, e che praticava costantemente il *wird*, le litanie burhani, comunicando così la sua religiosità e la sua modestia.

Nell'esperienza e nel racconto di Sama' si intrecciano diversi elementi, difficili da isolare perché convergono tutti insieme nel determinare le sue scelte e strutturare il suoi racconti. Nei comportamenti e nelle parole di Sama' si confondono e si sovrappongono diverse dimensioni: la differenza d'affiliazione religiosa rispetto ad alcune delle sue colleghe che non approvano il sufismo e che il padre definisce *wahabi*, la distinzione sociale rispetto alle compagne di quartiere, il desiderio di seguire un certo modello di femminilità e di bellezza che è riassunto da certi modi specifici di indossare l'*hijab*. La retorica anti-*wahabi* che tanto rilievo sociale e politico ha nelle parole di Maqbul talvolta sembra perdere la sua forza nelle pratiche corporee della figlia, la quale si confronta con ambienti ed esperienze diverse.

3.6 Rappresentazioni e forme dell'islam

Attraverso le parole di alcuni rappresentanti della confraternita e i discorsi dello *shaykh*, ho mostrato le strategie messe in atto dai burhani per identificarsi attraverso l'uso del corpo e dei suoi simboli. Tali strategie sono da mettere in relazione al percorso della Burhaniya all'interno della storia politica dell'Egitto negli ultimi decenni del 1900 e al

dibattito sulle pratiche corporee dell'islam. Nella sfera pubblica³⁶ egiziana contemporanea il corpo, le sue pratiche e i suoi simboli sono al centro di un dibattito in cui i diversi protagonisti rivendicano al 'vero' islam alcune caratteristiche, delegittimandone altre.³⁷ Le questioni ricorrenti, che si traducono attraverso e nel corpo, sono il presunto legame tra l'islam e la 'cultura' araba, l'identità egiziana della religiosità musulmana e il pericolo dell'invasione culturale occidentale. Tali possibili rappresentazioni dell'islam sono definite vicendevolmente moderne o tradizionali, originali o spurie, in base agli interessi identitari e politici messi in gioco e ai modelli di società presupposti dalle diverse interpretazioni.³⁸

Attraverso le storie di Maqbul e delle due donne, ho voluto mostrare alcune delle molteplici dimensioni che sono espresse e si manifestano nella rappresentazione 'corporea' del *wahabismo* da parte dei burhani. Allo stesso tempo ho voluto mettere in evidenza un argomento e una possibile prospettiva metodologica che svilupperò nel prossimo capitolo. Il sufismo della Burhaniya si propone come un islam interiore/*batini* e per questo moderno, a-politico e globale, essendo il *wahabismo* rappresentato come il suo opposto, ovvero un islam arabo, tradizionale, locale e *zahiri*/esteriore. La rappresentazione dell'islam burhani come islam globale sarà il punto di partenza dell'analisi del prossimo capitolo. Se in queste rappresentazioni il corpo e le sue forme appaiono come i simboli delle ideologie e i significati che le sottendono, tuttavia il rapporto tra il corpo dei miei interlocutori e le loro rappresentazioni dell'islam ha anche un'altra valenza. Dal punto di vista metodologico nelle storie che ho raccontato è

³⁶ Per sfera pubblica intendo ciò che Eisenstadt definisce un'arena costituita da tre processi: un processo di categorizzazione, ovvero di definizione di un discorso pubblico, al di là della semplice interazione faccia a faccia; un processo di riflessività che invita a dibattere sul 'bene pubblico', e sul riconoscimento dell'altro e della sua posizione; un processo di istituzionalizzazione come arena, seppur comunicante, indipendente dai fini dall'arena politica. (Eisenstadt 2002: 140-41).

³⁷ Prendere in considerazione il dibattito pubblico e le interpretazioni 'indigene' delle pratiche religiose è importante per riconoscere il valore simbolico che occupa il corpo nelle strategie politiche e identitarie dei vari attori dell'islam egiziano. Cfr. Starret, 1995.

³⁸ L' "affare del velo", creatosi a seguito dell'intervista al ministro della cultura Faruk Hosni di cui ho accennato nel capitolo a proposito di Sama', la figlia di Maqbul, mostra come nel 2006 tutte le questioni sollevate nei discorsi dello *shaykh* della confraternita, e le preoccupazioni di Safwat, 'Ali e Maqbul, siano ancora all'ordine del giorno, seppure sotto forme a volte differenti. Le varie parti in causa nel dibattito sul velo richiamano, in maniera diversa, una di queste questioni: il ministro affermò che le pratiche corporee dell'islam erano arretrate e tradizionali, improprie a una nazione moderna; i Fratelli musulmani, utilizzarono il discorso del pericolo dell'invasione occidentale come strumento di accusa contro la politica statale e lo affiancarono alla rivendicazione della dimensione identitaria e nazionale dell'islam egiziano. Hamdi Hasan, deputato portavoce dei Fratelli Musulmani, sostenne che l'Egitto era un paese musulmano dal punto di vista sociale e delle tradizioni, tanto che l'affermazione del Ministro a proposito del velo, secondo Hasan, : " è un'opinione personale.. che è contraria alle nostre tradizioni e ai principi religiosi" (Middle East Times, 17 novembre 2006) Dall'altra parte, i laicisti affermarono che era necessario slegare l'identità egiziana dall'islam e si oppongono al legame tra l'islam e il concetto di tradizione culturale (*turath*) (cfr. Klaus&Dupret&Ferrié, 2008; Legeay 2006).

interessante notare che, recuperando il tempo biografico e la dimensione esistenziale delle esperienze delle persone, il *wahabismo* da rappresentazione identitaria, assume anche una valenza corporea ed emotiva. Per Maqbul, Fauzia e Sama', la rappresentazione del *wahabismo* diventa una forma di esistenza, che impegna il corpo e le emozioni molto di più rispetto a quanto non possa fare una semplice strategia identitaria e politica. A partire da questa osservazione, nel prossimo capitolo descriverò le forme di esistenza cui è legata la rappresentazione dell'islam globale burhani. Per cogliere queste dimensioni esistenziali introdurrò il concetto di immaginario, che media fra rappresentazioni condivise e esperienze individuali, coinvolgendo il corpo.

Capitolo 4 - Esperienze e immaginari dell'islam globale

I discorsi ufficiali della confraternita e dei suoi maestri, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, tendono a dissociare la definizione dell'islam da possibili identità culturali della religione, sostenendo la posizione di un islam globale. La rappresentazione dell'islam globale adottata dalla confraternita fa sicuramente eco alle esigenze dettate dalle sue dimensioni transnazionali: la Burhaniya, infatti, a seguito della sua travagliata storia egiziana, si è espansa fuori dall'Egitto e ha cominciato un più consistente proselitismo soprattutto in Europa. La necessità di dover adattare le proprie pratiche a contesti sociali con codici culturali differenti e differenti gradi di istituzionalizzazione dell'islam, induce la confraternita a sostenere un'auto-rappresentazione pubblica piuttosto concentrata sulla dimensione interiore della spiritualità che su quella esteriore degli indumenti o delle pratiche. Le pratiche corporee dell'islam non sono, secondo i burhani, il principale metro di giudizio del 'vero' islam, piuttosto a volte sono marcatori culturali di un islam locale.

La tendenza a sottovalutare la dimensione dell'apparenza del corpo religioso può essere interpretata come una strategia della *taqiya* nel XXI secolo: così come la dottrina della *taqiya* giustificava la dissimilazione e il rinnegamento esteriore della fede di fronte al pericolo così, nel XXI secolo, la dissimulazione e il rinnegamento dei segni corporei della propria adesione a una fede o a un gruppo religioso risponde a un'esigenza di nascondere una certa connotazione scomoda della propria fede musulmana. In contesti difficili o ostili, come poteva essere l'Egitto riformista degli anni settanta e ottanta per una confraternita definita 'esoterica' come la Burhaniya, oppure nei contesti migratori europei nel post 11 settembre, l'uso alternativo del corpo dei burhani, più concentrato sulla dimensione interiore che esteriore, potrebbe essere compreso nei termini di un'esigenza di integrazione. Operando, all'occasione, connessioni o disconnessioni tra la propria fede e varie identità culturali veicolate dall'apparenza corporea, i burhani trovano più facilmente il proprio posto nella società che li accoglie: non usare certe forme del corpo (ad esempio la barba lunga o la *zebiba*, ovvero il callo sulla fronte lasciato dall'assiduità nella preghiera) significa operare una disconnessione da un'identità

saudita dell'islam, considerata scomoda, ad esempio, in Europa.¹

Tuttavia, se si comprendessero le disposizioni corporee alternative dei confratelli solo nei termini di un'esigenza di identificazione, si tradirebbe il sentire dei miei interlocutori che riempie lo spazio vuoto tra corpo e identità. In questo senso le rappresentazioni e le pratiche dell'islam burhani sono etiche, in quanto prendono 'forma' attraverso le esperienze e le emozioni vissute dai miei interlocutori.² L'esperienza del corpo vissuto e le esperienze vissute attraverso il corpo, infatti, sono essenziali alla comprensione dell'islam burhani più di quanto non lo siano i discorsi di identificazione politica della confraternita. Per comprendere la dimensione etica di cui i miei interlocutori investono il rapporto fra corpo e apparenza/identità, è utile l'approccio dell'antropologia fenomenologica al corpo e il concetto di immaginario. Questo approccio, richiamandosi a Merleau-Ponty, suggerisce di guardare al corpo come a un protagonista dell'esperienza del mondo e viceversa come un corpo che si costruisce nella sua continua relazione con il mondo.³ Fra l'individuo e il mondo c'è l'esperienza corporea che funziona come un gioco di specchi: il corpo riflette l'esperienza del mondo e il mondo si riflette nell'apparenza corporea. In questo senso, i segni corporei e l'apparenza non sono simboli vuoti di un'identità ma sono un modo di vivere se stessi.⁴

Reinserire le esperienze del corpo nella rappresentazione del musulmano virtuoso burhani, vuol dire anche reinserire il tempo biografico. Nell'analisi condotta finora sulla costruzione della categoria del *wahabismo*, il corpo è prevalentemente apparso come il simbolo di un sé virtuoso e il tempo storico è stato un elemento

¹ Mutuo i termini 'connessione' e 'dis-connessione' da Amselle (2001), per cui la necessità di costruire delle auto-rappresentazioni nasce quando ci si trova davanti a qualcun altro, ("essere per gli altri", Amselle, 2001:53), da cui ci si vuole differenziare o accumunare per manifestare la propria singolarità, la propria identità. Per questo, è necessario riferirsi a dei significati universalmente validi, operando con essi delle connessioni o dis-connessioni, per potervi tradurre i propri significati particolari (Amselle, 2001).

² Mahmood introduce il concetto di etica nell'analisi della formazione del sé relativamente all'islam. L'etica permette di analizzare la dimensione morale che i praticanti attribuiscono alle proprie azioni, al proprio corpo e alla sua disciplina. "Un'esplorazione dell'etica in questa prospettiva richiede che si esaminino non solamente i valori compresi nei codici morali, ma *i modi differenti* in cui le persone *vivono* questi codici." (Mahmood, 2003:846). Il modo in cui intendo 'etica' nel testo differisce leggermente rispetto a Mahmood, per via dell'approccio differente che ho usato nell'etnografia. Ispirandomi a un metodo e ad un'analisi fenomenologica, non considero la formazione dell'etica tanto e solo attraverso le pratiche e le tecniche di auto-disciplina indirizzate consapevolmente alla formazione del proprio sé virtuoso. Tutte le esperienze, nel caso della vita dei miei interlocutori, possono essere significate da una prospettiva morale, non solo le esperienze di auto-disciplina consapevole.

³ Cfr. fra gli altri: Csordas, 1990, 1994, 2003; Csordas&Katz, 2003; Feld&Basso, 1996.

⁴ Sul rapporto fra corpo e apparenza cfr. in particolare Garot&Katz, 2003.

essenziale per comprendere come il corpo a-culturale burhani abbia preso la sua forma politica e ideologica dall'inizio del 1900 a oggi. Nei paragrafi che seguono intendo, invece, prendere maggiormente in considerazione il tempo biografico che, diversamente dal tempo storico preso finora in considerazione, è essenziale alla definizione del rapporto etico col corpo.

Un'analisi che prenda in considerazione le esperienze di vita individuali consente di comprendere come il passato biografico sia coinvolto e modelli le rappresentazioni dell'islam e del corpo virtuoso dei miei interlocutori, trasformandole in immaginari. In questo senso l'immaginario differisce dalla rappresentazione perché coinvolge quell'atto di proiezione delle proprie esperienze materiali e delle proprie emozioni che l'individuo fa nel momento in cui si rappresenta la realtà. L'attenzione all'esperienza di vita e all'esperienza della propria corporeità (ovvero a come ciascuno percepisce la propria corporeità) consente di comprendere come il corpo non sia solo un canovaccio su cui iscrivere un'identità, ma sia invece protagonista della costruzione della percezione di sé e dunque del proprio modo di immaginarsi nel presente e nel futuro.

Ascoltando i racconti e raccogliendo esperienze di vita, ho notato come le esperienze di migrazione diano 'corpo' alla rappresentazione non-localistica e globale dell'islam burhani, caricandolo anche di determinate aspettative. La corporeità alternativa dei burhani, sul piano delle rappresentazioni politico-religiose, si fa portatrice di un modello di musulmano virtuoso e non legato a nessuna specifica connotazione culturale. Compresa attraverso e all'interno dell'esperienza migratoria degli individui, questa rappresentazione (di sé) si carica di emozioni vissute e soprattutto si radica nelle fratture e nelle ricomposizioni vissute da un corpo che viaggia e si sposta, attraversando codici culturali differenti.

4.1 Emotività condivisa e rappresentazioni dell'islam globale nel contesto migratorio

La maggior parte delle persone che ho frequentato o intervistato nell'ambito della confraternita Burhaniya al Cairo ha una storia di spostamenti, oppure ha in famiglia qualcuno che è migrato nei paesi del Golfo. Questa comunanza di esperienze fa circolare fra i burhani un immaginario condiviso dell'islam e

dell'identità egiziana. Nella seconda parte del capitolo intendo, poi, mostrare, attraverso la storia di Safwat, come questo immaginario si incorpori nel vissuto. Perché siano comprensibili le dimensioni e il senso dell'esperienza migratoria di Safwat e degli altri burhani, che prenderò in considerazione nei paragrafi seguenti, è importante descrivere il contesto più ampio in cui si inserisce. Tra gli anni settanta e ottanta in Egitto era all'ordine del giorno l'emigrazione di lavoratori qualificati verso i paesi del Golfo. Insegnanti o piccoli professionisti in possesso di un diploma universitario statale migravano, con il sostegno del ministero degli esteri, nei paesi del Golfo in via di sviluppo dopo il *boom* del petrolio degli anni settanta. L'emigrazione dei lavoratori qualificati rappresentava solo una parte del fenomeno migratorio che prese il via in Egitto a seguito della politica di liberalizzazione economica messa in atto da Sadat. A partire dal 1973, l'emigrazione aveva cominciato a rappresentare un elemento fondamentale dell'economia egiziana e del progetto nazionale egiziano per rispondere all'alto tasso di disoccupazione. Lavoratori qualificati e braccianti dell'alto Egitto si dirigevano nei paesi del Golfo spesso motivati anche dalla politica pan-araba e dalla retorica dell'arabismo sostenuta dal governo. Il Kuwait e l'Iraq, in particolare, erano le mete favorite nelle traiettorie degli emigranti, la prima perché fonte di guadagni maggiori e di stipendi più consistenti, la seconda perché accessibile agli arabi, senza bisogno di visto⁵. Tuttavia nei racconti delle persone con cui ho parlato, si ritrova spesso una forte disillusione rispetto alle speranze suscitate dalle promesse di civiltà dell'arabismo. Secondo molti dei burhani rientrati dall'esperienza di emigrazione, i paesi del Golfo in quell'epoca erano più o meno in - civilizzati, privi di università funzionanti e di persone capaci di svolgere mestieri tecnici o di insegnare; quindi "gli arabi" 'sfruttavano' le competenze e il capitale culturale degli egiziani tramite i loro petrodollari. Nei racconti, molti burhani hanno contrapposto un presunto carattere egiziano a un carattere arabo, il quale non rispondeva alle aspettative create dalla retorica pan-araba dello stato. Le rappresentazioni e la pratica dell'islam appaiono come elementi essenziali in questa ridefinizione dell'identità egiziana da parte degli emigranti. I racconti dei confratelli narrano di un islam sufi che si costruisce attorno alla condivisione emotiva dell'esperienza di emigrazione e che investe la dimensione interiore

⁵ Cfr. Lafargue, 2005 e Van Aken, 2005.

dell'essere umano. Questo islam interiore vissuto dagli egiziani è anche rappresentato come globale perché la dimensione emotiva è compresa dai miei interlocutori come una dimensione universale degli individui, ed è contrapposta all'islam normativo, che è invece considerato esteriore e culturalmente specifico.

Molti confratelli della Burhaniya – sia uomini che donne - hanno lavorato per un periodo più o meno prolungato in Kuwait, altri in Arabia Saudita e, in particolare, a Jeddah. Molti altri hanno viaggiato nei paesi del Golfo quando arruolati nell'esercito. Dalla maggior parte delle testimonianze di emigrazione emerge un certo disagio che mi viene espresso principalmente attraverso il racconto delle esperienze religiose in contesto migratorio: anche in questo caso ho riscontrato una tendenza ad identificare il proprio islam come un islam interiore globale e contrapposto all'islam esteriore dei *wahabi*.⁶

Generalmente tutte le persone con cui ho parlato hanno vissuto l'esperienza migratoria con la sola idea in mente di tornare a casa. Tutti mandavano le rimesse in Egitto, investendole principalmente nel mattone, in vista di un prossimo rientro. La migrazione era concepita come temporanea e funzionale all'accumulazione di capitale. Le condizioni strutturali delle migrazioni nell'ambito dei paesi del Golfo in questi anni erano determinanti nel definire il tipo di spostamento, il carattere temporaneo dell'esperienza migratoria e la necessità del rientro, nonché il rapporto conflittuale con i paesi ospiti. Nel caso di dipendenti statali e insegnanti, l'immigrazione e il soggiorno erano organizzati ufficialmente dal paese di emigrazione, l'Egitto. In tutti gli altri casi invece il singolo migrante doveva trovare un cittadino del paese di destinazione che volesse fare da garante e stipulare la *qafala*, ovvero un rapporto ufficiale di ospitalità. Solitamente il *qafil* era anche il datore di lavoro, dunque il lavoratore immigrato non aveva alcun potere contrattuale e spesso non aveva libertà alcuna di decidere della propria vita nel paese ospite, essendo il suo soggiorno subordinato al contratto stesso. La figura del datore di lavoro, un cittadino nazionale, è generalmente raccontata dai miei interlocutori sotto una luce negativa: innanzitutto deve la sua posizione alla rendita del petrolio nazionale e non alle sue capacità lavorative, perciò è immaginato come un incompetente, privo delle capacità necessarie a valorizzare il proprio paese. Soggiogato dal rapporto con l'occidente acquirente e incapace di

⁶ Cfr. capitolo 3.

lavorare, il datore di lavoro è doppiamente dipendente. Se nei confronti dell' 'Occidente' si mostra remissivo, esercita invece la forza del suo potere economico nei confronti dei 'fratelli arabi', sfruttando la forza lavoro egiziana, e tradendo così la causa pan-araba.⁷

Uno tra i casi più fortunati tra i burhani emigranti, è stato quello di Mimì che emigrò in Kuwait e vi rimase per circa trent'anni. Nata in un quartiere popolare del Cairo, Masra Qadima, Mimì è la prima di quattro sorelle e tre fratelli. Quando la intervistai definì suo padre un commerciante di prodotti agricoli, poiché possedeva un terreno a Tanta, nel Delta del Nilo, in cui produceva frutta e verdura che vendeva ogni quattro mesi in città. Il padre morì in giovane età quando Mimì aveva appena 13 anni. La famiglia, rimasta allora con poche risorse, si trasferì a casa del nonno materno a Shubra, un quartiere popolare del Cairo. Grazie al suo aiuto, Mimì riuscì a studiare e ottenne il diploma in scienze dell'educazione all'università di Helwan, all'età di vent'anni. Poco dopo, rispose a un annuncio del ministero degli esteri pubblicato su un quotidiano e rivolto a insegnanti disposti a emigrare in Kuwait, dietro contratto pubblico egiziano. A ventiquattro anni partì per il Kuwait, da sola, nonostante le remore della madre. In Kuwait, Mimi rimase circa trent'anni e si costruì una vita: si sposò ed ebbe quattro figli. Nei casi come quello di Mimì, dove il ministero si faceva garante e gestore del contratto di lavoro, dell'alloggio e dei servizi sociali, il conflitto tra immigrato e cittadino perdeva il rilievo che assumeva invece nei rapporti di *qafala*.

Il percorso di Mimì fu piuttosto felice se paragonato alle storie raccontatemi da altri. Alcuni confratelli vissero in Kuwait per un lasso di tempo molto inferiore ed ebbero minori possibilità di costruirsi delle reti sociali. Tuttavia anche nel racconto dell'esperienza di Mimì era presente un costante giudizio negativo nei confronti del Kuwait e dei suoi abitanti, e Mimì mi raccontò che i primi anni in Kuwait furono anni particolarmente difficili. Gli egiziani immigrati erano isolati rispetto alla società kuwaitiana e vivevano fra di loro, spesso nella stessa casa, in gruppo. Il suo caso fu particolare perché, come impiegata ministeriale, aveva a disposizione una stanza in una casa condivisa con altre quattro donne egiziane che si trovavano nella sua stessa condizione. Comunque, in quanto egiziana, si sentiva stigmatizzata poiché era considerata povera come tutti gli egiziani, alla stessa maniera. Mimi mi

⁷ cfr. Longuenesse, 1987.

spiegò che i quwaitiani non distinguevano fra le diverse provenienze sociali e culturali delle persone, non la consideravano per quello che lei era ma solo come un'immigrata. In Kuwait, secondo Mimì, solo il denaro contava come elemento di distinzione sociale e indubbiamente tutti gli egiziani immigrati erano piuttosto poveri per gli standard dei quwaitiani arricchiti dal petrolio. Attorno alla dicotomia giuridica straniero/cittadino, si dividevano sia i privilegi economici che i privilegi sociali: il cittadino godeva, sul piano economico, della redistribuzione sociale della rendita petrolifera da parte dello Stato, rendita che spesso superava le aspettative salariali di un immigrato; dal punto di vista sociale il cittadino godeva del diritto assoluto di gestione dei rapporti lavorativi e contrattuali. I quwaitiani, secondo Mimì, non consideravano gli egiziani dei 'fratelli arabi', come avrebbero dovuto, e li trattavano come immigrati temporanei: il diritto di soggiorno era subordinato alla *qafala* e il giudizio morale sulle persone da parte della società si basava esclusivamente sulle prestazioni lavorative e sulla condotta contestuale e immediata di ciascuno. Nulla delle sue relazioni sociali e traiettorie personali in Egitto era ritenuto nell'ambito dei rapporti sociali in Kuwait. In sostanza, a nessuno importava chi fosse Mimì prima di arrivare, la sua moralità era definita solo in base alla sua condotta in Kuwait e la sua persona era scissa in due parti apparentemente inconciliabili, una delle quali era rimasta in Egitto.

Fu in Kuwait che Mimì cominciò a pregare regolarmente e a indossare l'*hijab*. Mi raccontò di aver capito solo allora l'importanza della pratica della religione, ma raccontò soprattutto che l'*hijab* la faceva sentire a suo agio a Kuwait city, dove tutti lo indossavano. Prima di emigrare Mimì indossava gonne fino al ginocchio e camicette, come la gran parte delle donne educate al Cairo fino alla fine degli anni sessanta, e si sentiva perfettamente a suo agio. Arrivata in Kuwait avvertì la necessità di cambiare modo di abbigliarsi, soprattutto per seguire la norma comune. Cominciò a indossare regolarmente l'*abaya*, un soprabito nero che copre fino alle caviglie, e l'*hijab* in testa. Nonostante tanta attenzione alle norme esteriori e corporee dell'islam, Mimì mi disse che il paese era molto pericoloso per le donne. Una donna non avrebbe mai potuto vivere da sola in una casa, come invece si poteva fare al Cairo. Su questo punto ritornò più volte la figlia Heba, poiché era stata lei che mi aveva trovato un alloggio vicino casa sua in cui vissi da sola per alcuni mesi dopo il mio arrivo al Cairo. Heba mi spiegò che in Kuwait facevano attenzione a non aprire la porta a nessuno, perché era c'era un'alta probabilità di

essere rapite e che in Egitto una cosa del genere non sarebbe mai successa. Vivere in una casa di sole donne in Kuwait significava essere immorali.

Su questa percezione hanno influito diversi fattori. Innanzitutto c'è il peso dei cambiamenti nei rapporti di genere messi in gioco dal fenomeno migratorio. La famiglia di Mimì dovette accettare che una figlia giovane e non ancora sposata emigrasse sola all'estero, esponendo così tutti i membri ad un possibile disonore. Allo stesso tempo c'è il peso del giudizio di una società, quella di molti paesi del Golfo, in cui le donne non ricoprivano ancora un posto rilevante nel mercato del lavoro qualificato e in cui, nella maggior parte dei casi, le donne avevano appena avuto accesso all'educazione. Al tempo il lavoro femminile in Kuwait non era ancora riconosciuto legalmente né socialmente e Mimì rappresentava un caso del tutto nuovo, poiché era una donna che era addirittura emigrata da sola per lavorare.⁸ Il rispetto della dimensione esteriore dell'islam per Mimì e per le figlie fu, per un verso, un modo di rivendicare la propria moralità. Quest'attenzione non fu tuttavia sufficiente a riscattare l'onore femminile di fronte alle conseguenze provocate dalle condizioni strutturali della migrazione. Mimì mi disse che l'islam diffuso in Kuwait- e quest'opinione mi è stata confermata da molte altre donne con cui ho parlato- era solo un'apparenza a cui non corrispondeva nessuna morale. Mimì e le figlie vi si adeguarono per non contravvenire alle norme sociali, per non essere mal giudicate. Mimì trovò il 'vero' islam nel 1987, quando il marito di sua figlia Heba introdusse la famiglia alla *tariqa Burhaniya*. Mimì si trovava ancora in Kuwait e fu subito attratta dalla confraternita perché attraverso i suoi riti si sentiva più vicina ad Allah. Mai prima di allora, durante la sua vita in Kuwait, Mimì aveva vissuto l'interiorità della religione. I kuwaitiani, secondo Mimì, vivevano solo le basi dell'islam, le *'ibadat* (gli obblighi rituali), ovvero le dimensioni normative che non aiutano il credente a evitare gli errori morali.

In generale, anche negli altri racconti d'emigrazione così come in quello di Mimì, la moralità dell'islam è slegata dalla dimensione sociale e normativa della religione, che non è sufficiente in sé a garantire la moralità di un musulmano. L'islam è un elemento rilevante e ricorrente nei racconti ed è interessante vedere come si articola con l'identità egiziana e le storie di migrazione. Gli egiziani sono descritti e immaginati dai miei interlocutori come dotati di grande gentilezza, solidarietà e

⁸ Beauge&Bendiab&Labib&Longuenesse, 1987.

moralità, al contrario di come vengono rappresentati i cittadini del paese ospite. I paesi del Golfo, nell'immaginario comune, sono associati con quell'identità araba che tanto ha deluso i miei interlocutori e con un'identità rigidamente islamica da cui essi vogliono dissociarsi. Questa dissociazione fra il referente religioso e il referente identitario fa eco alle posizioni di quella che viene definita l'opposizione laica egiziana, che pur concependo la società egiziana come fortemente religiosa, addita la crescente normalizzazione dell'islam come un effetto della *wahabizzazione*, dove per *wahabizzazione* si intende l'invasione di una forma di islam straniero.⁹ Tuttavia questa somiglianza rimane solo un'eco: i miei interlocutori, pur dissociando l'identità egiziana dall'islam normativo, non rivendicano una presunta laicità del "carattere" egiziano. Al contrario, nei racconti emerge un islam egiziano che ha delle caratteristiche specifiche che lo rendono esporabile e globale: *el islam misri, huwa el hobb*, ovvero l'islam egiziano è l'amore. In particolare, Mohammed, un uomo di trent'anni che dopo un periodo di emigrazione era riuscito ad acquistare un negozio di incensi dietro la moschea di Husein, mi disse che non solo l'islam ma persino il sufismo, secondo la sua esperienza, era differente nei vari paesi. Mi spiegò che la differenza dipendeva dalla '*fitra*' (disposizione naturale) delle persone e mi fece uno schizzo della sua geografia morale dell'islam sufi: nello Yemen e nel Sudan –mi disse– il sufismo si manifestava attraverso un'insistenza sulla *sunna* supererogatoria (ovvero sulle azioni consigliate nei detti e fatti del profeta, ma che non hanno una caratteristica di obbligatorietà); nel Maghreb si manifestava con l' '*ilm*, la scienza, mentre in Egitto il sufismo si manifestava attraverso la *mahabba* (l'amore) e che questo lo rendeva un islam dalla portata universale, adatto a tutti.

Questo richiamo alla morale e, soprattutto, la rivendicazione di una dimensione emotiva universale del sufismo suggeriscono che il corpo delle persone che ho seguito si trova in una relazione più complessa con la rappresentazione di sé di quanto non lasci presupporre un'analisi che si fondi solo sulle strategie identitarie. Sarebbe riduttivo ricondurre le disposizioni corporee ed emotive alternative dei miei interlocutori al solo significato simbolico e strategico della rivendicazione di un'identità politica. Se è vero che nel corso degli ultimi

⁹ Legeay, 2007.

cinquant'anni di storia politica egiziana, i '*wahabi*'¹⁰ si sono opposti in maniera esplicita alle confraternite provocando delle reazioni di identificazione o dis-identificazione,¹¹ è anche vero che le esperienze di spostamento e di migrazione delle persone sono importanti per comprendere la dimensione emotiva in gioco nella rappresentazione dell'islam. Le storie di migrazione dei confratelli inducono a mettere in discussione la sovrapposizione politica tra identità egiziana e islam. Soprattutto, la situazione d'isolamento dei migranti, proprio come la sensazione di paura di Heba e di sua madre, fondano la presa di posizione etica dei burhani sul rapporto tra morale, comportamento e identità. Mohammed ad esempio ha chiamato in causa, assieme all'islam, la nazionalità, l'emotività e la *fitra*, una supposta natura del genere umano, per dar senso e fondare nel corpo le sue rappresentazioni dell'islam. Di questi processi d'identificazione alternativi, messi in gioco e stimolati dall'esperienza emotiva, corporea e sociale dell'emigrazione, si caricano le rappresentazioni degli altri islam e l'auto-rappresentazione dei miei interlocutori. L'islam *batini* e globale della Burhaniya è da una parte una rappresentazione funzionale all'identificazione strategica dei miei interlocutori con i differenti contesti nazionali e d'emigrazione. Allo stesso tempo però questa rappresentazione si fonda e si costruisce attraverso una serie di esperienze e di emozioni condivise e in questo senso si riproduce come un immaginario. La proiezione di tali emozioni ed esperienze condivise nell'immaginario di un islam interiore ed universale a sua volta orienta le persone nelle loro azioni e produce una serie di aspettative nel rapporto con gli altri e con la società.

Il racconto della storia di Safwat mi permette di descrivere la sua esperienza del corpo nel tempo e come quest'esperienza incorpori da una parte le rappresentazioni di soggetto virtuoso (e dunque anche di corpo) fornito dalla confraternita, dall'altra la sua storia di spostamenti. Dunque, l'esperienza biografica di Safwat che riporterò nel prossimo paragrafo, è, in un certo senso, la manifestazione e dunque la forma *zahiri* del *batini*, della virtù interiore islamica in

¹⁰ Cfr. capitolo 3.

¹¹ L'auto-rappresentazione è continuamente in movimento e cambia di contesto in contesto e di esperienza in esperienza. Perciò in questo contesto mi sembra utile sostituire il concetto di identità con quello di identificazione proposto da Homi Bhabha, poiché quest'ultimo permette di mettere in evidenza la dimensione dinamica e continuamente in movimento del gioco delle rappresentazioni. Se il concetto di identità può dar adito a una percezione essenzializzante e piuttosto statica del processo di auto-rappresentazione, l'idea di identificazione permette di cogliere la dimensione contestuale e dinamica, dunque gli slittamenti continui che un'auto-rappresentazione subisce quando intrecciata con la trama dell'esperienza di vita e dell'emotività individuale (Bhabha, 1990).

cui si identificano i burhani. Nel tempo biografico di Safwat s'incorpora, si destruttura e si ristruttura una rappresentazione del musulmano virtuoso, *batini* per la confraternita.

4.2 Safwat e l'immaginario dell'islam globale

La narrazione che Safwat mi ha fatto della sua vita mostra come essere burhani, per lui, sia una condizione esistenziale e corporea, ancora prima di corrispondere a una rappresentazione identitaria. Essere un mistico burhani significa condurre un'esistenza esteriore *zahiri*, che espone costantemente l'individuo al rischio di perdersi nelle varie dimensioni dell'apparenza, e una interiore *batini*, solida e in tensione verso un'unica meta esistenziale (l'annullamento in Dio, ossia il *fana'*) : questa duplicità regola dialetticamente tutta la vita e il percorso del mistico.¹² Nei racconti di Safwat lo *zahiri* è rappresentato dalla sua storia di continui spostamenti, dal suo corpo in movimento. A un osservatore esterno, la sua potrebbe sembrare un'esistenza segnata da continue fratture. Il *batini* è invece rappresentato dalle continuità implicite nello spostarsi. Safwat non racconta affatto i suoi spostamenti in termini di migrazione, ma articola il suo racconto e la sua esperienza di sé attorno al binomio *zahir-batin*, attraverso cui interpreta e comprende il rapporto tra fratture e ricomposizioni, fra movimenti e continuità.

Molti studi condotti sull'esperienza migratoria degli egiziani nei paesi del Golfo pongono l'accento sulla dimensione della frattura provocata dalla migrazione, per restituire alle persone il senso del loro viaggio: migrare vuol dire cambiare di status, due volte.¹³ L'emigrante acquisisce uno status nuovo al suo ritorno, che rinforza il suo ruolo di uomo in età da matrimonio o di padre di famiglia, uno status che gli concede anche una libertà di azione nei rapporti sociali che va di pari passo con l'acquisita indipendenza economica. Tuttavia se il migrante acquisisce uno status più elevato nella scala sociale una volta rientrato 'a casa', nel suo ruolo di immigrato là 'fuori' deve scendere in basso e rinunciare a molte delle qualità intrinseche alla sua mascolinità: l'autonomia, l'indipendenza, l'invulnerabilità,

¹² Il discepolo sufi, percorre una serie di tappe, *maqam*, che lo conducono all'annullamento in Dio (*fana' fi-llah*) attraverso la liberazione dalle sue sette anime passionali, legate all'esteriorità mondana, *zahiri*, e l'accrescimento dell'amore (*hob*) per Dio.

¹³ Beauge&Bendiab&Labib&Longuenesse, 1987 ; Saad, 1998; 2002; Taylor, 1984.

qualità che devon essere messe da parte quando si ricopre il ruolo di lavoratore sottopagato, spesso illegale. La vita frugale, la situazione di dipendenza lavorativa e morale e la segregazione spaziale creano delle fratture nelle disposizioni emotive, sociali e corporee del migrante.

Abdel Malek Sayad, sociologo algerino e stretto collaboratore di Bourdieu, nella *Double Absence*,¹⁴ affronta il tema del corpo in relazione alle fratture provocate dalla migrazione. Sayad considera il corpo del migrante come il luogo principale d'espressione delle contraddizioni e delle fratture implicite nella migrazione. Esplorando i momenti di crisi dei corpi degli immigrati, quali la malattia oppure la vecchiaia, il sociologo mostra come in questi casi la condizione esistenziale dell'immigrato si frantuma, poiché l'individuo viene espropriato dell'unico capitale a cui ha accesso, ovvero il lavoro fisico. Nei contesti di immigrazione, nota Sayad, l'individuo esiste ed è rappresentato soprattutto attraverso il suo corpo, poiché l'unica fonte di legittimazione per l'immigrato all'interno del discorso dominante del paese di accoglienza è la forza lavoro di cui è dotato il suo corpo, come strumento di produzione e di produttività.

Nella storia di Safwat, così come lui stesso me l'ha raccontata, il corpo che migra appare piuttosto come una fonte di pratiche e immaginari religiosi. Attraverso il racconto dell'esperienza religiosa, Safwat ha costruito una narrazione diversa che difficilmente emerge dalle storie di migrazione: una storia che narra le continuità piuttosto che le fratture, all'interno della sua esperienza di spostamenti. Cogliere la dimensione della continuità permette di cogliere una diversa dimensione dell'esperienza migratoria, ovvero l'esperienza di sé nel movimento: la percezione della continuità diventa possibile per Safwat nel momento in cui riconosce il senso di una vita nuova, *batini*, nascosta nel movimento. Per Safwat, l'islam, e in particolare l'islam globale della Burhaniya, fonda la continuità nella sua vita in movimento e questa continuità è esperita e costruita attraverso il corpo.

Solo rileggendo a posteriori, dopo quasi un anno dal nostro ultimo incontro, le mie note sull'esperienza di Safwat, riesco a individuare una triplice frattura implicita nel suo migrare: una frattura vissuta al livello emotivo, di fronte a sé stesso; una frattura nell'esperienza dello spazio sociale e, infine, al livello delle pratiche corporee. Tuttavia, Safwat mi ha sempre raccontato la percezione del suo

¹⁴ Sayad, 1999.

muoversi come segnata dalla continuità piuttosto che dallo sradicamento. Ho incontrato Safwat in diverse occasioni, luoghi diversi e diversi tempi, e mi sono stupita di riconoscere sempre la stessa persona: qualcosa nei suoi atteggiamenti, nel suo modo di porsi e di parlare era costante, sia che ci incontrassimo a Khartoum, in occasione della *hawliya*, fra centinaia di persone e un'atmosfera festiva che a me sembrava ingestibile, sia che ci incontrassimo in Italia a casa della seconda moglie, o in Francia in un bar a bere un caffè. Eppure negli intervalli di tempo che intercorrevano tra un nostro incontro e il successivo, le cose cambiavano, Safwat divorziava, invecchiava, cambiava lavoro, viaggiava senza soluzione di continuità, cambiando abitudini e rapporti sociali. I suoi racconti non mi hanno mai fatto pensare alle storie di migrazione. Se il concetto di migrazione pone l'accento sulla frattura provocata dallo spostamento nello spazio e sul desiderio del rientro a casa, il movimento, come me lo ha raccontato Safwat, mette piuttosto in gioco una continuità, duplice anch'essa, fra *zahiri* e *batini*. La sua conoscenza ed esperienza dei paesi in cui si spostava era sempre mediata dall'arrivo in un luogo che lui percepiva come familiare, il *maqam* (il cenotafio dei santi). Allo stesso tempo il suo cuore, centro del corpo interiore-*batini*, nonostante le continue peregrinazioni, i frequenti addii e le nuove conoscenze, non deviava mai la sua intenzione (*niya*) dalla confraternita e non si faceva smuovere dai desideri e dalle emozioni alternative dettate dall'esperienza di spostamento.¹⁵

La dialettica tra continuità e movimento regola sia il percorso biografico di Safwat, la sua esistenza *zahiri*, sia il suo percorso interiore-*batini* di mistico, mettendo in contatto queste due dimensioni: le distinzioni fra corpo e spirito, exteriorità e interiorità, *zahir* e *batin* si ricompongono nell'esperienza di una vita.

¹⁵ Parallelamente al suo percorso biografico, l'*habitus* corporeo di Safwat reitera anche le disposizioni incorporate attraverso la pratica della *hadra*, il rito collettivo settimanale della confraternita. Il binomio stasi-movimento, oltre ad essere la chiave con cui Safwat mi racconta la sua esperienza di vita, è allo stesso tempo, infatti, il binomio che regola il rapporto tra *batin* e *zahir*, tra corpo interiore e corpo esteriore durante la *hadra* - il momento più importante della vita rituale della confraternita. Durante il rito i burhani si affaccendano per defaticare il loro corpo *zahiri*, esteriore, attraverso il movimento crescente, allo scopo di alleggerirlo e di liberarlo dal '*hal*' l'intenzione mondana, e arrivare così alla stasi di un corpo interiore e fermo nella sua *in-tensione* verso Dio e a un cuore fisso nel desiderio di Dio.

4.3 Movimento e continuità nella vita di Safwat

Ad uno sguardo esterno, la presenza della Burhaniya nella vita di Safwat potrebbe sembrare quasi una personale condanna all'eterno movimento. Tuttavia Safwat non mi ha raccontato la sua vita in questi termini.

Safwat oggi è il responsabile internazionale dell'insegnamento e dell'ufficio traduzioni e pubblicazioni della confraternita. Viaggia periodicamente, spostandosi circa ogni due mesi, in ogni continente per diffondere gli insegnamenti della Burhaniya e per guadagnare nuovi fedeli alla *tariqa*. Nelle località dove sono state già aperte delle *zawiya* oppure dove esiste già una comunità burhani, il suo compito è di impartire delle lezioni di sufismo riallacciandosi agli insegnamenti di *shaykh* Mohammad 'Uthman . L'altro compito di Safwat consiste nel viaggiare in paesi dove la *tariqa* non è presente e trovare nuovi adepti che possano formare un primo nucleo burhani.

Quando l'ho intervistato nel 2008 al Cairo, lo conoscevo oramai da quasi sette anni e la nostra intervista prese la forma di un racconto confidenziale. C'era un tentativo, da parte di Safwat, di dare senso e continuità alla sua storia frammentata, attraverso la narrazione di sé.¹⁶ Io ero un'interlocutrice particolarmente intima per lui perché, dopo tanti anni e tante esperienze vissute nella confraternita, ancora una volta mi ritrovavo assieme a lui a commentare fatti conosciuti a entrambi, circa la sua vita e i casi della Burhaniya. Mi ha raccontato che le prime volte viveva i suoi spostamenti con paura ed era oppresso da una sensazione di straniamento. Poi il suo viaggiare cambiò di segno quando imparò a riconoscere la continuità nei suoi spostamenti. Da allora in poi non visse più il suo spostarsi come una forma di straniamento, ma piuttosto come un 'muoversi' che non era determinato dalla ciclicità del tempo della migrazione, quella ciclicità temporale che prevede sempre un rientro a casa. La casa, Safwat, imparò a trovarla là dove arrivava, non dove l'aveva lasciata: la temporalità del suo spostarsi era cambiata di segno. Aveva imparato a vivere i suoi movimenti non più in vista di un

¹⁶ Il senso di continuità nella storia di Safwat dipende anche dalla forma narrativa attraverso cui gli individui in generale cercano di rendere coerenti episodi vissuti. In questo caso è ancora più opportuno raccogliere il suggerimento di Osella&Osella (2006), per cui non solo la narrazione, ma persino le azioni delle persone sono orientate in modo da seguire una trama che possa dare senso a una storia di vita. Vedremo nel seguito del capitolo che Safwat a un certo punto cambierà il segno e il senso dei suoi movimenti, orientandoli secondo un significato nuovo, ovvero l'ordine di significazione etico fornito dagli immaginari dell'islam interiore e globale.

ritorno; il tempo della sua vita non doveva procedere a ritroso e tornare indietro nel luogo da dove tutto era cominciato. Safwat aveva imparato a vivere sempre in vista del prossimo spostamento, in una temporalità rivolta al futuro.

Quando lo conobbi, Safwat era temporaneamente fermo in Italia. Si era sposato, per la seconda volta, con un'italiana, Laila, convertita al ramo italiano della confraternita. Durante la nostra intervista mi ha detto che quando arrivò a Roma si era illuso di essersi finalmente fermato. Del resto questo spostamento in Italia rappresentava già la quarta rottura nella trama della sua vita, che gli era stata imposta da *shaykh* Ibrahim, l'allora *shaykh* della Burhaniya.

"Per la terza volta lascio tutto, ehh questa è la terza volta. Poi nel '93, la quarta. Mawlana mi dice di andare in Italia... I didn't want to go, I was happy there (in Egitto). In that period I don't know I didn't want to go in Europe at all, without reason. I was afraid." [Intervista a Safwat 20/1/2008]

Safwat mi ha raccontato di essere entrato nella Burhaniya a sedici anni e questo ingresso gli causò immediatamente il primo spostamento da Minufiyya, il suo paese natale, a Marsa Matrouh, sulla costa mediterranea dell'Egitto. Se al tempo quello spostamento lo aveva impaurito, adesso – mi ha detto- non temeva più di spostarsi poiché ovunque fosse andato avrebbe saputo *ritrovarsi*. Inoltre, visti a posteriori, tutti questi spostamenti gli furono in qualche modo utili: il primo a Marsa Matrouh gli tornò utile per evitare il servizio di leva. Suo fratello, a quel tempo, era già entrato nella confraternita e dirigeva la *zawiya* di Minufiyya, il paese nel delta del Nilo dove Safwat viveva con la sua famiglia. Safwat a quell'età doveva essere chiamato dall'esercito, coscrizione obbligatoria per tre anni di leva. Allo stesso tempo, la confraternita, così gli riferì un confratello abbastanza influente, aveva bisogno di qualcuno che aprisse e avviasse una *zawiya* a Marsa Matrouh, sulla costa mediterranea, a circa trecento chilometri a ovest di Alessandria.¹⁷

"Così non ho fatto il militare. Per questo tempo io dovevo fare il militare ma lui ha detto non c'è problema, lascia questo argomento. Vai a Marsa Matrouh. Questo è Wahdani Fat'allah. Non lo conosci? Lui ha detto: fai la *tariqa* qui e ci penso io.

¹⁷ Si tratta della metà degli anni settanta, quando la Burhaniya cominciò a prendere seriamente piede in Egitto.

Poi quando ho fatto il passaporto, loro (gli impiegati del ministero) mi chiedono dov'è il documento di militare; e mi fanno un judgement. E in questo tempo c'è il problema che devo andare in prigione, ma in quest'anno c'è una legge: se c'è qualcuno che non ha compiuto ancora 30 anni (e si trova nella condizione di non aver fatto il militare) può pagare (per riscattare la pena). E proprio in questo giorno io ho compiuto 30 anni e dunque ho potuto pagare giusto in tempo, 1000 pound." [Ibid.]

Così Safwat restituì alla Burhaniya, con il suo primo spostamento, il favore di avergli fatto saltare la coscrizione obbligatoria. A Marsa Matrouh - mi ha raccontato - oltre ad avviare la *zawiya*, riuscì a mettere in piedi dal nulla una piccola impresa edile e a comprarsi delle terre. Si sposò ed ebbe le sue prime due figlie. Insomma riuscì a stabilirsi. Nel 1986 il suo secondo spostamento. L'anno corrisponde a quello in cui la Burhaniya fu oggetto di una seconda campagna violenta di accuse da parte del Consiglio Nazionale Sufi e dal giornale dei Fratelli Musulmani.¹⁸ Il terremoto che colpì la Burhaniya scosse anche la vita personale di Safwat, che nel frattempo era diventato un personaggio di rilievo nella direzione egiziana della confraternita. Litigò aspramente con l'altro importante, forse il più importante, rappresentante della confraternita in Egitto, Gamal al Sanhuri, nonché suo compagno di affari. L'intreccio tra vita personale e responsabilità nella confraternita lo portò a perdere tutto. Sanhuri al momento del litigio lasciò Safwat senza più alcuna percentuale nell'impresa, essendo questa a nome del figlio di Sanhuri. Questo litigio con Sanhuri coinvolse Safwat in una serie di scandali più ampi e di conseguenza lo *shaykh* lo allontanò dalla confraternita, togliendogli ogni responsabilità. Si trovò costretto a lasciare Marsa Matrouh e, per la seconda volta, la sua vita. Si ritrovò di nuovo in movimento.

"Io avevo una compagnia per fare le case in Marsa Matrouh e delle terre da coltivare. L'ho fatta io dal nulla. A partire dagli anni '70, dal '79. Il problema tra me e Sanhuri è nell'86 e in quel periodo ero cresciuto.

IO: e lui era tuo socio nella compagnia?

S: Sì, è entrato tramite suo figlio che è un ingegnere. Lui ora ha un'altra compagnia che si chiama *Wadi el nil*, fatta con i nostri soldi. Questa compagnia si occupava di costruire il maqam in Sudan.. ma questa è un'altra storia. Perché mio fratello

¹⁸ Cfr. capitolo 3.

intanto era in Sudan con la compagnia per costruire il *maqam*. E Sanhuri si è preso il lavoro, perché ha detto: metto tutto sotto il nome di mio figlio perché è più sicuro; poi quando ci sono stati problemi si è preso tutto.

Io poi sono andato in Iraq, perché non avevo più niente. Io non volevo stare qui anche perché per tutti i fratelli della *tariqa* io ero andato contro lo *shaykh*. Quando andavo in caffetteria tutti se ne andavano e io rimanevo da solo. Mawlana era molto arrabbiato con me perché io ho parlato male contro Sanhuri e ho anche fatto qualcosa che non è bene per la *tariqa*.. perché così ho diviso la *tariqa*. ma io non lo capivo in quel tempo. Pensavo solo a difendere Mawlana. Dunque Mawlana mi ha detto che non mi voleva più in Egitto..." [Ibid.]

Così, nel 1988 Safwat decise, o piuttosto si trovò costretto, a lasciare l'Egitto perché osteggiato dalla confraternita e in necessità di trovare uno stipendio per mantenere la famiglia. La sua meta d'emigrazione non era fissa; Safwat si era messo in movimento senza una previsione di stabilità all'orizzonte.

Questo spostamento assomigliava nelle sue modalità e finalità agli spostamenti dei circa tre milioni di Egiziani che negli ottanta erano in giro per i paesi del Golfo.¹⁹ Di fronte a una penuria di denaro e di lavoro l'emigrazione era la soluzione preferita. Safwat seguì la traiettoria di molti e arrivò in Giordania, il paese più in basso nella gerarchia delle mete aspirate, con l'intenzione e la speranza di spostarsi in uno dei paesi più ambiti, Kuwait o Iraq.²⁰ L'Iraq, come mi raccontò lui stesso, era più a portata di mano, perché non c'era l'obbligo del visto. Come molti di coloro che partivano senza avere già contatti con parenti o amici che lavoravano 'fuori', Safwat partì senza sapere bene cosa fare e dove andare. Sapeva però che c'erano già molti egiziani, e che fra questi probabilmente avrebbe trovato qualche burhani e molta solidarietà.

"Quindi sono andato in Giordania. Poi da lì sono andato in Iraq con il passaporto. Non c'era il visa. Quando arrivo in Iraq prendo il taxi e vado a vedere il *maqam* di Jilani. Avevo una piccola valigia. Pochi soldi e il passaporto. Pensavo che non ci sarebbero stati problemi per dormire. Dormo nella moschea oppure ci sono in quel tempo un

¹⁹ Nel 1985, su una forza lavoro complessiva di 12 milioni di persone, circa tre milioni di egiziani lavoravano all'estero e le "rimesse dei lavoratori costituivano la seconda fonte più importante di guadagni commerciali esteri dell'Egitto". (Roy, 1991: 551). Cfr. anche Toth, 1999.

²⁰ Cfr. Van Aken, 2005.

sacco di Egiziani e sicuramente trovo ospitalità. Quando sono arrivato al *maqam*, alla *salat el-magreb*, c'era una donna che non era vecchia ma sembra con questo *milaya*, nero, come il *niqab*.

'Io sono arrivato adesso'. 'Adesso? E dove va domani?' 'Io volevo andare in Turchia e dalla Turchia in Europa..' ? Ma ce l'hai dollari?' 'Posso cambiarli ad un exchange'. 'No, non puoi farlo perché serve una banca e ti serve un lavoro. Qui non c'è il free dollar.' 'Allora come faccio, mi serve un lavoro e prima di sei mesi non riuscurò a trovarlo, qualcuno che conosco per abitare finché..' ..." [Ibid.]

Il racconto concitato di Safwat mi ha trasmesso il suo senso di estraniamento. Era in movimento, non sapeva esattamente dove andare, non sapeva dove dormire, non aveva i soldi, non sapeva come recuperarli e si affidò alla prima persona che incontrò, per prendere informazioni. Passando dall'Egitto all'Iraq Safwat esperì oltre che una frattura emotiva, una disillusione. In Egitto era stato isolato dai suoi vecchi amici che lo lasciavano vergognosamente solo con il suo caffè, seduto a un tavolino della caffetteria di Midan Husein, luogo di socializzazione per eccellenza del Cairo sufi. Con la partenza per l'Iraq, la sua solitudine aumentò poiché fu costretto a lasciarsi dietro la moglie e i figli e ben presto le illusioni di migliorare la sua condizione furono stroncate dalle parole della donna che aveva incontrato. Il suo spazio sociale - lavoro, amici, famiglia- era stato completamente sconvolto. Mi ha raccontato che al tempo la nostalgia spesso lo assaliva e che i ricordi tornavano a mettere in agitazione il suo cuore. L'arrivo in Iraq gli provocò anche uno sconvolgimento al livello delle pratiche quotidiane e delle abitudini di vita: Safwat non sapeva come muoversi per cercare un lavoro, i soldi, il visto e, molto più banalmente, per dormire e mangiare. In tutto questo spaesamento comparve il primo punto di riferimento, il primo luogo riconosciuto da Safwat come familiare: il *maqam*, ovvero il mausoleo, del sufi Jilani che per Safwat rappresentò un luogo di continuità emotiva e il punto di partenza della sua nuova vita iraqena. Con l'aiuto provvidenziale della donna che incontrò nel *maqam*, Safwat dopo poco trovò un lavoro presso il ministero degli interni. Una volta trovata una stabilità lavorativa, Safwat cominciò a sentire la mancanza della *hadra*, il rito settimanale della confraternita e, nonostante lo *shaykh* lo avesse allontanato in maniera decisa dalle attività della *Burhaniya*, decise di cercare una *hadra burhani* in Iraq.

"Ho cercato di smettere con la *tariqa* ma dopo poco ho sentito l'esigenza di fare le *hadra*." [Ibid.]

L'esigenza di praticare la *hadra* si manifestò quasi come un'astinenza fisica. Mi ha raccontato che andò in una moschea, dove il suo corpo riconobbe la *hadra burhani*: la musica, il ritmo a cinque tempi delle *qasida*, lo attrassero e misero in movimento il suo corpo che cominciò a fare il *dhikr* e a praticare un po' in disparte, affinché nessuno lo vedesse, i movimenti del rituale. La *hadra* in quel momento rappresentava per Safwat una continuità fisica fra l'Egitto e l'Iraq, così sebbene non volesse essere coinvolto nuovamente negli affari della confraternita, si recò alle sessioni ogni settimana. La sua intenzione era in contrasto con il suo corpo *in-tensione*, che desiderava praticare il rito.²¹ Furono gli altri poi a riconoscerlo e ad attirarlo nuovamente nella confraternita.

"Dopo pochi giorni ho sentito la *hadra*.. le stesse *qasida*.. eppure io non conoscevo nessuno dei burhani in Iraq. Dopo la *hadra*, *Allah fatahti* (Allah mi ha aperto la strada), mentre stavo per andare via, un egiziano si avvicina a me (non erano solo egiziani, c'erano anche iracheni, sudanesi, io poi a quel tempo non sapevo nulla dei Sudanesi perché era mio fratello che lavorava in Sudan, mica io)... Dice: 'Safwat...' mi conosceva. ' Ma io non so come tu mi conosci...' mi conosceva perché quando Mawlana era venuto a farmi visita nell'85 in Marsah Matrouh lui era un militare in Marsah Matrouh e quindi in questo modo mi ha conosciuto. Lui è venuto in *zawiya*. Allora voleva che io facessi lezione in Iraq. E quindi mi hanno pregato di fare loro lezione. Perché non sapevano nulla e avevano anche dei *wahabiti*. Sì ma senza importanza perché nel tempo di Saddam era proprio proibito.. c'erano solo i musulmani normali. Niente *shia'* e niente *wahabi*. E così ho cominciato a fare la *hadra* qui e lì. Avevo i soldi dal governo, con i dollari per la famiglia e con i soldi iracheni per me. Ed ero ricco. E questo è durato per due anni..." [Ibid.]

Safwat trovò nel *maqam* un luogo familiare che rappresentava uno spazio di continuità emotiva e in cui poteva ricomporre il suo *habitus* corporeo: nel *maqam* rispose alla sua esigenza corporea e, attraverso la *hadra*, reiterò le disposizioni

²¹ Il corpo *in-tensione*, in questo caso, manifesta una forma di intenzionalità incorporata, che contrasta con le preoccupazioni di Safwat. Sull'intenzionalità corporea nell'azione rituale, cfr. Jackson, 1983.

corporee che gli erano familiari. Una volta che Safwat cominciò a frequentare con regolarità le sessioni di *hadra* fu reintegrato nella confraternita.

Dopo due anni in Iraq, lo *shaykh*, in visita a Bagdad, lo riconobbe, o meglio ne riconobbe le abitudini:

" Lui è venuto nell'89 per visitare l'Iraq. Io ho parlato con *shaykh* Taha, per un hotel con un appartamento. Per lui *shaykh* Salaheddin e Shaikh Mohammed e due giordani. Perché loro venivano con la macchina. Quindi ho fatto tre appartamenti: uno per *shaykh* Ibrahim e *shaykh* Saleh, uno per *shaykh* Mohammed e Mukhraddin, e uno per la cugina e il fratello. Ma io non sapevo come fare per il cibo, perché il mangiare in Iraq non è come in Sudan. Sai che in Sudan mangiano tanto riso, molto piccante... Quindi per 10 giorni ho cucinato io. Nessuno però doveva a dire a Mawlana che ero io. L'ultimo giorno Mawlana.... Chiedeva sempre chi preparava da mangiare.. sapeva anche che il thè con il latte era fatto da qualcuno che era stato in Sudan. L'ultimo giorno, in fila davanti all'appartamento per salutarlo, Mawlana dà la mano a me ma parla con la persona che mi sta davanti facendo finta di non vedermi. Poi quando io faccio per togliere la mano lui mi dice che lo sa che sono stato io a preparare il tè con il latte. Mi dice poi che devo tornare in Egitto e lasciare l'Iraq." [Ibid.]

Lo *shaykh* decise di accettare nuovamente Safwat nella confraternita a patto però che si spostasse una volta ancora, che lasciasse il suo lavoro e la sua terza vita in Iraq per tornare in Egitto a diffondere la confraternita. Non gli sarebbe stato consentito di tornare al Cairo e di riprendere in mano la sua vecchia vita; al contrario lo *shaykh* gli propose di andare in una località nuova per lui come per la confraternita. Safwat mi ha detto che, sebbene in Iraq fosse riuscito a organizzarsi una vita e l'idea di ricominciare da capo in un posto nuovo lo impaurisse, accettò comunque le condizioni imposte dallo *shaykh* perché in quel momento realizzò che avrebbe potuto far fronte a un altro spostamento ma che non sarebbe riuscito a vivere senza la *hadra* e la confraternita.

L'esigenza fisica ed emotiva della *hadra* e della *tariqa* invertì allora il segno e il senso del suo viaggiare: col suo terzo spostamento, in maniera paradossale, Safwat perse il suo lavoro per seguire se stesso e le sue esigenze corporee. Così nel 1989 tornò in Egitto e cominciò la sua quarta vita. Safwat ancora una volta si stabilì e trovò un lavoro, una casa, una locazione. Divenne l'*imam* di un complesso di moschee edificate attorno a un nuovo complesso residenziale sul mediterraneo,

Bander Suq, nei pressi di Alessandria. Mi ha raccontato di essere riuscito a ricostruirsi una vita anche in questo caso. Pochi anni dopo era quel 1993 in cui Safwat arrivò in Italia e dove io lo conobbi nel 2001: lo *shaykh* aveva deciso di spostarlo ancora una volta. Il suo secondo matrimonio nella sua quarta vita italiana con Laila, un'italiana convertita alla confraternita, fallì dopo pochi anni. Le motivazioni furono varie ma una tra le più rilevanti, per la moglie Laila, fu il fatto che Safwat non c'era mai, si spostava continuamente. Infatti, nel frattempo, lo *shaykh* lo aveva nominato responsabile dell'ufficio traduzioni, pubblicazioni, oltre che dell'insegnamento internazionale della confraternita.²²

Quando l'ho incontrato nel 2008 in Egitto, Safwat è rimasto al Cairo soli quattro giorni ed è ripartito poi per l'Indonesia, dove gli era stato affidato il compito di fare *da'wa*, la predicazione per diffondere gli insegnamenti della Burhaniya e per guadagnare nuovi fedeli alla *tariqa*. Safwat mi ha spiegato che nel tempo aveva imparato a superare la sensazione di estraniamento e la paura che, come tutti, aveva provato la prima volta che si era dovuto spostare. I suoi primi spostamenti erano stati per lui motivo di spaesamento perché era passato da una vita all'altra e ogni volta aveva fatto fatica a ricostruirsi un contesto di vita. Arrivato a cinque vite diverse aveva perso il conto, assieme alla paura. Nel 2008 quel senso di straniamento che lo aveva colto tempo addietro, dettato dal continuo movimento nello spazio, aveva ceduto il passo a una nuova familiare sensazione di trovarsi sempre al proprio posto, in un 'luogo'.

La narrazione di Safwat attribuisce al corpo un ruolo molto importante in questo passaggio dalla percezione dello spaesamento e della frattura provocata dal movimento, alla percezione della familiarità e della continuità. Il suo corpo in movimento inizialmente era spaesato, non trovava i codici di riferimento; poi Safwat si è liberato da questa sensazione di spaesamento quando ha cominciato a seguire ciò che il suo corpo gli suggeriva, ovvero l'esigenza fisica di praticare i rituali della confraternita e dunque di seguire i dettami dello *shaykh*. Paradossalmente, il cambiamento nella percezione del movimento è avvenuto quando i suoi spostamenti si sono intensificati e hanno acquistato una frequenza

²² Quest'ufficio, insieme al comitato per gli affari ufficiali e il comitato internazionale dell'*irshad*, è stato creato nel 1995, per volere di *shaykh* Ibrahim, il successore di *shaykh* Mohammad 'Uthman e padre dell'attuale *shaykh*. Vista l'ampia diffusione della confraternita lo *shaykh* ha fornito la *tariqa* di un'organizzazione burocratica che possa far fronte in maniera coerente alle numerose necessità di un movimento di dimensioni transnazionali.

bimestrale. Quando Safwat accettò di diventare insegnante internazionale della confraternita cambiarono le modalità, i motivi e le prospettive del suo viaggiare, e cominciò una vita di continui spostamenti. Da allora non ha più avuto un luogo in cui tornare perché la sua vita è stata in continuo movimento. Nonostante ciò si è sempre sentito a casa perché il suo corpo ha cominciato a trasformare lo spazio in cui migrava in un luogo familiare.

La distinzione tra spazio e luogo è molto utile e capire il passaggio di Safwat dallo straniamento alla familiarità nel corso delle sue esperienze di spostamento. Lo spazio, inteso secondo la geometria euclidea come estensione a tre dimensioni, sempre uguale a se stesso, è diverso dal 'luogo' inteso come spazio percepito, sentito, dunque carico di emozioni individuali, sensazioni e tutt'uno con la percezione del proprio corpo.²³

Safwat ha cominciato a trasformare i nuovi spazi in cui si muoveva, e tuttora si muove, in 'luoghi', attraverso l'esperienza corporea. Nel racconto della sua biografia si colgono tre indizi che segnano dei momenti di continuità 'esteriore' nel suo peregrinare: il passaggio nei *maqam*, i mausolei dei santi; l'esigenza fisica di praticare la *hadra* e i rituali della confraternita; infine il suo rapporto con gli altri membri della confraternita. Questi tre elementi di continuità si ritrovano negli spazi e nei contesti diversi in cui la Burhaniya si è affermata e ha costruito le sue *zawiya*. Nei paragrafi successivi concentrerò la mia attenzione su questi tre elementi di continuità, mostrando come Safwat li costruisca attraverso una disciplina rituale sul proprio corpo e su quello altrui. La pratica del *wird*, le litanie della confraternita, è centrale in questa disciplina perché organizza lo spazio interiore del corpo, ovvero i sensi e le immaginazioni, così come lo spazio esteriore, ovvero le sue relazioni con lo spazio sociale, trasformando l'uno e l'altro in 'luoghi' familiari. Questa continuità dei luoghi dell'esperienza fonda l'immaginario di Safwat dell'islam globale burhani.

²³ Cfr. Casey, 1996. Questa distinzione che Casey pone fra spazio e luogo si ispira a Merleau-Ponty, per cui il corpo e lo spazio sono inscindibilmente legati. "Essere un corpo significa essere legati a un mondo specifico.. il nostro corpo non è nello spazio ma è innanzitutto fatto di spazio". Merleau Ponty (1962; 148).

4.3.1 *La geografia dei maqam e la costruzione di una 'regione di senso'*

Safwat mi ha parlato della familiarità dei *maqam*, che sono sempre stati il suo porto di approdo nei paesi nuovi in cui arrivava. Oggi nei suoi viaggi d'insegnamento Safwat segue un metodo e un percorso ben precisi: si sposta nei territori vergini alla Burhaniya seguendo la geografia dei *maqam* dei santi dell'islam e da lì comincia la sua *da'wa*. È più facile infatti che, proprio presso i mausolei, trovi persone che siano sensibili al tipo di islam dell'amore che il sufismo propone, ma che non abbiano ancora una "via", una *tariqa* specifica che li possa guidare. La dimensione emotiva definita dall'amore nei confronti del santo apre la strada a quell'islam morale ed emotivo che è sempre e ovunque uguale a se stesso anche di fronte ai cambiamenti *zahiri*-esteriori degli spazi e dei codici culturali. Il motivo del suo passaggio nei *maqam* è anche un altro, molto più personale: i *maqam* sono le sue 'case'. Nei *maqam* Safwat arriva e trova sempre un angolo di pavimento su cui srotolare il suo materasso, incontra persone disponibili alla conversione, ma soprattutto reitera le sue abitudini emotive e corporee. Gli spostamenti cui Safwat è costretto e si costringe con il suo continuo viaggiare sono organizzati attorno ad un percorso fisso, che tocca solo i 'luoghi' dei *maqam* o delle *zawiya* della confraternita. I suoi movimenti continui sono degli spostamenti esclusivamente esteriori, nello spazio, poiché -come mi spiega e come ho potuto riscontrare nella nostra duratura amicizia- Safwat trova nei *maqam* i suoi "punti di ancoraggio"²⁴ che forniscono un nuovo orientamento al suo migrare e gli permettono di ricostruire una regione di senso nella relatività dello spazio.²⁵ Questi punti d'ancoraggio sono costruiti in una relazione di reciprocità con il corpo di Safwat e le sue sensazioni. 'Interiormente' il suo viaggiare riproduce un percorso fisso che tocca sempre lo stesso luogo 'culturale', ovvero i luoghi santi, i mausolei e la sua percezione dello spostamento assume un senso di continuità. Questi luoghi, per quanto lontani nello spazio, sono contigui da un punto di vista della percezione corporea che Safwat ne ha. Arrivato in un paese nuovo per la Burhaniya, il percorso di Safwat è sempre simile, il modo di agire è una disposizione ormai diventata *habitus*. Una volta atterrato all'aeroporto, solitamente si dirige verso il

²⁴ Merleau-Ponty, 1945.

²⁵ Riprendo il concetto e la definizione di 'regione di senso' da Casey (1996), secondo cui il movimento fra diversi luoghi, collegati fra loro da percorsi pre-ordinati, corrisponde a "una vera e propria transizione, e non solo a un trasporto" (Casey, 1996:23). In questa transizione il corpo ha un ruolo attivo nel costruire, attraverso i suoi sensi, "postazioni familiari" (Casey, 1996:24), ovvero dei 'luoghi' riconoscibili a livello corporeo, in terra di emigrazione. La connessione tra questi luoghi crea appunto una regione di senso.

maqam più conosciuto nella zona; qui si installa, trova un angolo per dormire, conosce il *khadim*, il custode, e chiunque passi di là. Mangiare non è un problema, nel *maqam* qualcosa da mangiare c'è sempre, fra persone che assolvono il loro voto o fanno beneficenza.

Del *maqam* Safwat mi ha detto di riconoscere gli odori, i suoni e i colori: il profumo caratteristico con cui i custodi aspergono la *maqsura*, la grata che circonda il cenotafio è presente in tutti i *maqam*, proprio come i fiori finti e colorati che quasi sempre ornano la grata. In ultimo Safwat mi ha detto di essere sempre riconfortato dai canti in lode del Profeta che intonano i visitatori. Altre volte può andare anche meglio - mi ha spiegato: magari incontra qualcuno che lo ospita a casa. Poi, dopo poco comincia a insegnare a chi è disposto ad ascoltarlo i *wird*, ovvero le litanie proprie del metodo mistico proposto dalla Burhaniya.

Lo spazio neutro del paese d'approdo si trasforma in luogo familiare all'interno dei *maqam* poiché i luoghi santi, per quanto dispersi spazialmente, condividono una certa dimensione emotiva e alcuni codici di comportamento. In questo senso il luogo è 'sentito' come tale attraverso una percezione dell'esperienza che ripropone in maniera continua emozioni e atteggiamenti familiari. Il corpo di Safwat definisce e ripete una serie d'azioni possibili e abituali che familiarizzano la situazione, e lo spazio si trasforma in un "luogo fenomenico definito dall'impresa e dalla situazione (corporee)".²⁶

È importante considerare che nonostante Safwat possa ritrovare una continuità emotiva e corporea nella regione di senso che si costruisce attraverso lo spazio fisico dei *maqam*, comunque incontra nei suoi spostamenti delle differenze. I contesti in cui si sposta sono chiaramente organizzati attorno a dei codici di comportamento corporei e sociali locali e specifici. Ricordo di aver incontrato Safwat nelle più diverse occasioni e nei più diversi contesti che, per quanto accomunati dalla presenza di una *zawiya* o di una moschea, erano carichi di regole e abitudini sociali differenti che si manifestavano in disposizioni corporee differenti. Quando, ad esempio, lo incontrai in Sudan nel 2005 in occasione della celebrazione di Mohammed 'Uthman, Safwat dormiva in uno scantinato di un edificio in costruzione, nella piazza dove sorge il mausoleo del santo. Dormiva su un materasso poggiato per terra e mai più di un paio d'ore continuativamente.

²⁶ Merleau-Ponty, 1945:297.

Indossava sempre una *jalabiya* semplice e piuttosto sporca. Molti confratelli entravano e uscivano dalla sua 'stanza' a qualsiasi ora perché era responsabile dei visti e dei passaporti di tutti gli invitati; l'accesso era invece interdetto alle donne. Quando l'ho incontrato di nuovo nel 2009 a Parigi, indossava un paio di jeans e una camicia e dormiva a casa di Monique, una sorella francese della confraternita. Monique abitava in un monolocale, vicino la Bastiglia. Safwat, anche in questo caso dormiva su un materasso, per terra, questa volta però nella stessa stanza di Monique. Non era un problema per lui; mi ha detto che non era importante seguire le regole di etichetta esteriore. Mi ha spiegato che le condizioni fisiche intorno a lui potevano anche cambiare, ma la sua *niya*, la sua intenzione interiore, non cambiava ed era in grado di affrontare qualsiasi cambiamento di abitudini e qualsiasi spostamento.

Il suo corpo esteriore, pur avendo dei punti di riferimento nei *maqam*, ha sempre continuato a 'sentire' il movimento; Safwat mi raccontò di come il suo corpo si muovesse nello spazio e percepisse le differenze, e come abbia dovuto adattarsi a queste stesse differenze. Se in Francia dormiva nella stessa stanza con una donna, in Sudan il suo corpo improvvisamente assumeva una barriera invisibile che regolava le sue relazioni di genere. Mi ha detto anche di alcuni suoi errori di adattamento e delle sue inadeguatezze, a testimonianza del costante stato di movimento sensoriale e corporeo provocato dai suoi spostamenti.²⁷ Nonostante ciò si sentiva continuamente a casa.

Nel suo racconto, Safwat conferisce un 'senso' a questa continuità dei luoghi in cui si muove, riorganizzando la percezione dello spazio attorno alla duplicità sensoriale del corpo sufi: è il suo corpo che svolge un ruolo attivo nel trasformare lo spazio in luogo. Infatti mi disse che il movimento appartiene ed è esperito solo dal suo corpo esteriore, *zahiri*, mentre il suo corpo interiore, *batini*, è sempre fermo.

Tuttavia anche il corpo *batini* deve essere costruito nella sua staticità e questo avviene tramite l'auto-disciplina: proprio nell'atto di costruire la percezione del suo corpo Safwat trasforma lo spazio in luogo. Safwat disciplina il proprio corpo a un certo 'sentire' e di conseguenza organizza e dà 'senso' allo spazio in cui agisce.

²⁷ Come accade quando atterrò in Sudan, nel 2001, in occasione di un incontro organizzato dal Unrwa fra membri delle confraternite, vestito in maniera inadeguata.

Questa dimensione della disciplina, che esiste fra spazio e corpo, si può comprendere facendo attenzione alla diacronia. Il corpo del mistico per trasformarsi da *zahiri* in *batini* deve essere disciplinato attraverso un metodo mistico protratto nel tempo; parallelamente questa trasformazione del corpo si riflette anche in una trasformazione dello spazio circostante, che diventa luogo. Il processo dell'esperire il proprio corpo è contemporaneo al processo di *emplacement*-collocazione dell'esperienza.²⁸

La concezione del rapporto fra corpo e spazio sostenuta da Merleau-Ponty aiuta a dare senso a questo modo di sentire e raccontare il proprio corpo²⁹: il corpo, per il filosofo, non è nello spazio ma è fatto di spazio. Ancor prima dell'esistenza dello spazio oggettivo-euclideo, esiste una spazialità dinamica prodotta e vissuta dal corpo: lo spazio è organizzato attraverso l'immagine del proprio corpo che è data dai movimenti e dalle stasi corporee messi in atto in specifiche situazioni.³⁰ In questa prospettiva è possibile comprendere in che modo il corpo svolga un'azione positiva sullo spazio per trasformarlo in luogo. Oltre all'immagine del proprio corpo in movimento, anche la percezione sensoriale del proprio corpo contribuisce a costruire lo spazio. I sensi corporei hanno un rapporto di reciprocità con lo spazio e "così come un luogo è 'sentito/percepito', allo stesso modo i sensi sono collocati/messi in un luogo".³¹

4.3.2 Il corpo come 'luogo' della continuità

Il lavoro quotidiano che il mistico, dunque anche Safwat, svolge su se stesso attraverso il proprio corpo è rappresentato dalla ripetizione ritmata e costante di una serie di litanie, i *wird*, e la ripetizione del nome di Allah, il *dhikr*. Raccontare come Safwat pratici e percepisca il *wird*, mi permette di rovesciare la prospettiva seguita finora. Se finora ho messo in evidenza come Safwat esperisca la continuità dei luoghi tra cui si sposta, ora voglio fare luce su un processo inverso, ovvero su come Safwat lavori sul suo corpo per costruire la percezione della

²⁸ Casey, 1996.

²⁹ Merleau Ponty, 1962.

³⁰ Casey, 1996; cfr anche Malighetti, 2005.

³¹ Feld, 1996: 91.

continuità/contiguità dei luoghi. Attraverso la disciplina rituale, il suo corpo diventa un luogo di continuità interiore e sensoriale. Se durante tutto il suo spostarsi il suo corpo esteriore/*zahiri* continua a muoversi, il suo corpo interiore/*batini* rimane sempre fermo, grazie alla disciplina dei suoi sensi. Infatti anche il corpo *batini*, come mi ha spiegato lo stesso Safwat in un'altra occasione, è fatto di molteplici sensi tra cui la *basira*, la vista interiore, e la *sami'an*, l'udito interiore, fra gli altri. Questi sensi interiori sono collocati fisicamente nel cuore, centro nevralgico del corpo interiore.³² Safwat è riuscito a fermare il suo corpo *batini* concentrando i suoi sensi interiori su un'unica esperienza, quella dell'immagine percepita dello *shaykh*, la *muraqaba*.³³

"The important, Paola, you must arrive to stillness of the heart, *ruh* and imagination." [Ibid.]

Il cuore, centro del corpo *batini*, nel momento in cui non riesce a farsi guidare dai suoi sensi interiori, si fa guidare dai sensi del corpo esteriore, ovvero dalle sette anime passionali, le *nafs*, che lo mettono in costante movimento dietro i desideri materiali. Del resto mi ha spiegato che in arabo il cuore si chiama '*qalb*' perché appunto '*iataqallab*' ossia si gira da una parte e poi dall'altra senza sosta e senza soddisfazione, sempre inseguendo i desideri materiali. La vera lotta, secondo Safwat, è quella per la stasi interiore dei sensi, e il sufismo è come uno sport che allena i muscoli per raggiungere la capacità di stare fermi. Il sufismo è una forma di meditazione per arrivare alla stasi, per far smettere al cuore di battere dietro ai molteplici desideri dettati dal mondo e dalle anime passionali. Lo scopo del sufismo è di far fermare il cuore nella direzione di Allah. Questo risultato si ottiene attraverso un processo di meditazione durante il quale il discepolo concentra l'intenzione (*niya*) su un'unica emozione e fissa nel cuore l'immagine dello *shaykh*. Siccome inizialmente mi risultava difficile comprendere questo percorso di meditazione, Safwat mi ha chiesto se ricordassi lo *shaykh* in occasione di un nostro incontro, se ricordassi il suo sorriso, se mi fosse rimasta nel cuore l'emozione - felicità, pacificazione oppure umiltà- che avevo provato nel guardarlo o nel

³² Nei capitoli successivi, e in particolare nei capitoli 6 e 7, riprenderò e spiegherò nel dettaglio la concezione del corpo, interiore ed esteriore, e di immaginazione dei burhani.

³³ Il corpo interiore ha come centro il cuore, *qalb*. Questo è velato da sette *nafs*, o anime passionali, di cui il mistico deve liberarsi attraverso i rituali (in particolare il *dhikr*) e che vengono sostituite da sette sensi alternativi, fra cui, appunto, la *basira* e la *sami'a*.

parlargli. Quell'immagine, che mi stava a cuore, l'avrei dovuta 'mettere' nel cuore e ricordarla quanto più a lungo possibile, recuperando tutte le sensazioni che mi aveva provocato e cercando di non farmi distrarre da altri pensieri. Così la meditazione mette in tensione il corpo interiore attraverso i suoi sensi. L'intenzione costante, la *niya*, è infatti una 'tensione' del corpo interiore e dei suoi sensi contro il corpo esteriore e i suoi sensi, affinché altre immagini e sensazioni materiali non prendano il posto, nel cuore, dell'immagine sensoriale dello *shaykh*. Il pericolo di distrarsi è sempre in agguato perché il cuore è invaso da pensieri e desideri materiali provocati dalle sette *nafs* da cui è velato, le sette anime passionali che traggono nutrimento dai sensi del corpo esteriore e propongono continuamente pensieri, immagini e desideri contingenti. A ogni pensiero corrispondono un desiderio, un'immagine e una sensazione differenti, dunque la concentrazione sull'immagine dello *shaykh* è un mezzo per lottare contro il movimento dei pensieri materiali, allo scopo di raggiungere la stasi dei sensi interiori.

Safwat vive quotidianamente questa lotta interiore contro i pensieri e le immagini materiali e attraverso la pratica rituale orienta e organizza la sua esperienza emotiva dello spostamento. Interiormente, l'intenzione rivolta costantemente all'immagine dell' *shaykh* gli permette di non lasciar muovere il suo cuore dietro i ricordi, le sensazioni di disagio dettate dai suoi spostamenti, che lo rendono nostalgico:

"... and at the beginning I couldn't stop thinking. I felt sad. You imagine the past, you remember this thing, that thing. New turns and new orders from the imagination... But then, when the picture is fixed the imagination is fixed, the heart is fixed and the spirit and the body is fixed." [Ibid.]

Parallelamente, questa lotta interiore è accompagnata da una disciplina del corpo esteriore: Safwat addomestica gli spazi in cui si muove attraverso la ripetitività e la costanza di un movimento abitudinario che si svolge in luoghi familiari. Il corpo che si muove, infatti, ripete sempre gli stessi gesti in spazi differenti e li rende così luoghi familiari. Alla stasi interiore corrisponde una disciplina del corpo esteriore che deve costantemente praticare il *dhikr* e il *wird*, le

litanie che i burhani ripetono durante la giornata.³⁴ La ripetizione costante del *wird*, secondo quanto mi ha detto Safwat, è come un cibo che serve per rafforzare i muscoli, ovvero l'intenzione (*niya*), per riportare con forza l'immagine dello *shaykh* al cuore, contro le spinte centrifughe di tutte le altre immagini materiali.

"If the picture moves, then the heart moves, the *ruh* (spirito) moves and the body moves and grabs a new imagination and new bad order and new bad thinking about somebody and to remember about things in the past and you start to feel that you are bad...

You must take the picture and put it with force, here, in the heart - con la mano Safwat indica il centro del petto-. You can put any picture, Buddha I don't know. For me it is the picture of Mawlana *shaykh. Riyada*, they call it like this in Sufism, sport. If the picture goes away, you must struggle to put it again in your heart. If it goes away then the imagination gives a new order and the *qalb* (cuore) and *ruh* (spirito) move." [Ibid.]

Con queste parole Safwat mi raccontava del suo corpo *batini* come il luogo di una continuità percettiva. Le percezioni sensoriali interiori sono disciplinate alla stasi, attraverso la pratica del *wird*: la *basira*, l'occhio interiore, si concentra su un'immagine; la *sami'an*, l'orecchio, su un suono, quello del *dhikr*; la *mutakallima*, la voce interiore, deve essere concentrata nel ripetere i *wird*, e così via. Il corpo *batini* è un luogo che porta con sé una continuità sensoriale: un'assenza di movimento del sentire, tutta interiore.

Come fa notare Casey parlando dell'*emplacement*, ovvero della costruzione del 'luogo' attraverso il corpo:

"... non esistono corpi vissuti senza i luoghi che essi abitano e attraversano, così come non esistono luoghi senza i corpi che li sostengono e li vivificano.

³⁴ La recitazione dei *wird* è una pratica molto regolamentata, che richiede una serie di movimenti della lingua, delle mani. Secondo i burhani, la pratica dei *wird* mette tutto il corpo (interiore ed esteriore) in movimento, in quanto fa praticare ad ogni cellula il *dhikr*, ossia la menzione del nome di Allah.

Persino i luoghi immaginari portano con sé corpi virtuali, 'corpi sottili'. I corpi e i luoghi sono termini dipendenti l'uno dall'altro. Si animano l'un l'altro".³⁵

Allo stesso modo, la pratica del *wird* rappresenta per Safwat anche il gesto fondante per ri-trovare la continuità del suo corpo esteriore nella diversità degli spazi del suo movimento. Nei prossimi paragrafi mostrerò in che modo, attraverso l'esperienza di insegnamento del *wird* in 'spazi' diversi, Safwat si 'ri-trova' nei luoghi, ovvero come trasforma gli spazi diversi in luoghi familiari, 'collocandovi' (*em-placing*) una continuità sensoriale esperita dal suo corpo.

4.3.3 Insegnare i *wird* per ri-trovare un luogo

Raccontare come Safwat insegna il *wird*, mi permette di fare luce sul processo di *emplacement*, del ri-trovarsi, ovvero del modo in cui Safwat costruisce le basi per trasformare uno spazio in un luogo familiare. Infatti, all'azione disciplinante che il *wird* compie sul corpo individuale corrisponde un'azione del corpo disciplinato sullo spazio circostante che viene organizzato, attraverso la pratica del *wird*, in uno spazio sociale. In un'intervista con lo zio dell'attuale *shaykh* mi fu spiegato che il *wird* agisce attraverso il potere delle lettere sacre di cui sono composti, secondo la teoria di Ibn 'Arabi.³⁶ Esistono però alcune condizioni che è necessario rispettare perché sia effettivamente efficace e benefico: innanzitutto il *wird* deve essere vivificato, ovvero deve essere amministrato da uno *shaykh* vivente a cui l'insieme delle litanie sia pervenuto attraverso una linea di discendenza spirituale valida. In secondo luogo, è necessario che i discepoli seguano una pronuncia e un'intonazione corrette e rispettino l'esatta sequenza di riti da ripetere. Nessuna importanza è invece attribuita alla comprensione del significato delle litanie da parte di chi li recita, poiché il valore e l'efficacia del *wird* non sono legati al suo significato semantico. È piuttosto la performance del rito a essere in primo piano: la costanza nella pratica, la progressione dei riti, la correttezza della pronuncia e dell'intonazione. Se da una parte la pratica dei *wird*

³⁵ Casey, 1996:34.

³⁶ Cfr. Chodkiewicz, 1997.

disciplina l'individuo, da un'altra parte implica e costruisce una serie di relazioni fra individui. Descriverò innanzitutto come Safwat ha trasmesso la pedagogia del *wird* a una giovane donna ucraina per convertirla alla Burhaniya, e passerò in seguito alla descrizione di un contesto comunitario, la *zawiya* romana della Burhaniya, dove esiste da tempo uno spazio sociale burhani. Attraverso questo percorso che va dalla pedagogia individuale alla dimensione collettiva della pratica del *wird*, intendo mostrare come la pratica corporea veicolata dal *wird* organizzi sia la percezione del sé come luogo di continuità, sia la percezione di uno spazio come un luogo familiare.

Dal diario di Campo: 11 aprile del 2005.

Mi trovo a Khartoum, insieme a Sofie, una ragazza francese che ormai da anni è diventata burhani, e raggiungo assieme a lei la piazza del *maqam*, dove ci aspetta Safwat, che mi ha dato questo appuntamento per mostrarmi come "lavora la Burhaniya". Lo seguiamo attraverso il cancello posteriore della piazza e ci fermiamo presso un piccolo agglomerato di case di fango e di mattoni. Un ragazzo sudanese di circa 30 anni apre la porta d'ingresso e ci conduce nell'abitazione che si trova in fondo al cortile. Siamo invitati a sederci e ci viene offerto un carcadè freddo nell'attesa che arrivi Maryam. Siamo venuti, mi spiega Safwat, per "dare la *tariqa*" a una giovane donna ucraina, Maryam appunto, moglie del sudanese che ci ha accolti. Entrambi vivono e lavorano in Ucraina e sono venuti a Khartoum per un periodo di vacanza. Maryam, poco dopo il matrimonio, si è convertita all'islam ma la sua fede vacilla e le riesce difficile seguire i precetti musulmani, secondo quanto racconta il marito. Pur non essendo egli stesso un burhani, pensa che avvicinare la moglie alla *tariqa* sia il modo migliore per farle comprendere il vero significato dell'islam e renderla "più solida nella religione". Inoltre, mi spiega Safwat, la ragazza può introdurre la Burhaniya in Ucraina, dove ancora la *tariqa* non conta fedeli.

Maryam arriva, saluta timidamente e Safwat comincia subito a parlare. Le fa solo una domanda, di cui sembra conoscere già la risposta: qual'è il problema che ha nei confronti della religione? Maryam risponde rapidamente che ha un vuoto nel cuore, insomma sente di essere "vuota spiritualmente". Safwat comincia a spiegarle che la *tariqa* può aiutarla grazie al *wird*. Sono una vera medicina per l'anima, dice, in quanto lavorano sul cuore togliendo progressivamente tutti i veli che gli impediscono di "sentire". Del resto, sappiamo che il corpo ha bisogno di cibo per nutrirsi e di medicine per curarsi, così anche l'anima: deve essere nutrita e curata, e gli awrad svolgono esattamente questa funzione.

Sembrano solo parole le sue, ma se lei prova, prova soltanto, a fare il *wird* per tre giorni, si renderà conto che i benefici sono materiali. Maryam accetta ma intanto, per guadagnare tempo, Safwat propone di lavorare sulla traslitterazione del *wird* in cirillico. Maryam, infatti, pur parlando il dialetto sudanese non sa leggere l'arabo. È dunque necessario, perché lei possa recitare il *wird*, traslitterare le litanie utilizzando anche dei segni diacritici per rendere al meglio la fonetica. Ecco perché è venuta con noi Sofie, che studia russo all'università e conosce un po' di arabo, quindi può aiutare Safwat e Maryam nel lavoro di traslitterazione. In un'ora circa hanno scritto in cirillico, su un foglio di carta, le *asas*, i fondamenti, e per ora Safwat ritiene che sia sufficiente. A questo punto spiega a Maryam qual'è la sequenza esatta che deve seguire nella recitazione e le dice il numero di ripetizioni giornaliere che deve raggiungere per ciascuna delle cinque litanie traslitterate. Non di più. È tardi e si avvicina l'ora della *salat al-'asr*, la preghiera rituale della sera, quindi ci congediamo salutando tutte le persone che durante la spiegazione si sono unite a noi nel salottino. Usciti dalla casa Safwat è soddisfatto che io abbia avuto l'occasione di assistere al metodo di lavoro della Burhaniya. Vedrò, mi ripete, che entro i tre giorni stabiliti Maryam sentirà i benefici procurati dal *wird* e sarà contenta di poter trasmettere il *wird* alla sua famiglia, una volta tornata in Ucraina. Allora aprirà una nuova porta per la Burhaniya in Ucraina. Se poi non sarà Maryam stessa la più entusiasta, ci sarà qualcuno, fra le persone a cui trasmetterà il *wird*, che lavorerà attivamente per la *tariqa*, fino al prossimo viaggio di Safwat, che così ha messo le basi per una nuova comunità burhani e un nuovo luogo dove approdare e in cui riconoscersi nella continuità del suo movimento. Safwat inizia i suoi futuri discepoli al *wird*. In molti casi, proprio com'è accaduto per Maryam, si rende necessario traslitterare le litanie nella lingua locale perché la recitazione sia facilitata, infatti il *wird* è molto potente, e la sua forza risiede nell'esattezza della performance linguistica e corporea delle litanie.

È necessario dunque che ogni burhani iniziato posseda la trascrizione dei *wird* principali che ciascun confratello deve ripetere (*wird* daruriya o *wird* inevitabili). Tutte le sedi della *tariqa* che hanno una comunità ormai affermata dispongono, per ciascun adepto, di un libricino contenente tutti i *wird* traslitterati secondo la fonetica e l'alfabeto del luogo. La trascrizione è perfezionata da numerosi segni diacritici che servono a rendere la lettura dei riti il più possibile fedele alla pronuncia araba. Vi sono poi segni che regolano e danno indicazioni anche sulla prosodia. L'intonazione, il timbro, la velocità di pronuncia di determinate lettere piuttosto che di altre all'interno di una sequenza, sono tutte varianti

di cui il testo tenta di dar conto con la maggior precisione possibile.³⁷

4.3.3 *La pratica dei wird e l'organizzazione dello spazio sociale*

L'esempio della *zawiya* romana della Burhaniya è utile per comprendere il processo pratico attraverso cui i *wird* e loro trasmissione costruiscono un luogo familiare al livello sociale: la confraternita romana in cui Safwat arrivò nel 1993 era per lui uno spazio sociale quasi completamente nuovo, di cui non conosceva le regole, le persone, le loro relazioni, la gerarchia interna fra i confratelli. Trasmettendo e insegnando, assieme ai *wird*, una particolare percezione e un particolare uso del corpo, Safwat è poi riuscito a posizionarsi all'interno di questo nuovo contesto, ri-orientando le relazioni sociali in cui era coinvolto.

La *tariqa* Burhaniya era presente in Italia da ormai più di tredici anni quando Safwat arrivò a Roma per la prima volta nel 1993. Fino al 1984 i burhani erano poco numerosi e tutti immigrati e svolgevano saltuariamente la *hadra* in una moschea a piazza Pitagora. Dalle mie interviste risulta che fu Galal, un egiziano venuto in Italia per lavoro, ad attirare i primi italiani e a costituire il gruppo così come l'ho conosciuto io nel 2001. Il primo italiano ad avvicinarsi fu Maurizio Luzi, Abdel Haq³⁸, laureato in filosofia e studioso di religioni. Abdel Haq già da tempo attratto attraverso i suoi studi all'islam, si era convertito nel 1980 recitando la

³⁷ Inoltre il manuale dell'*irshad*, edito dalla Burhaniya, raccomanda fra le indicazioni generali:

- 1) la corretta pronuncia e punteggiatura devono essere mantenute nel leggere gli awrad. Una lettura veloce e distratta è pericolosa.
- 2) è preferibile leggere dal libro degli awrad (non recitare a memoria) il più spesso possibile, per diminuire l'incidenza degli errori. È necessario che ciascuno controlli regolarmente la pronuncia degli awrad. [*Irshad notebook*]

Ne consegue che l'efficacia che i burhani attribuiscono ai *wird* non risiede nel significato semantico delle litanie. Piuttosto è la conformità della pratica a venire in primo piano, pratica che deve essere rigorosamente guidata dallo *shaykh*. Solo lo *shaykh* possiede infatti la sapienza che permette di gestire la scienza dei numeri e delle lettere che informa i riti. Gli effetti di questa pratica rituale si osservano sull'organizzazione stessa della *tariqa*: il progresso nella pratica cambia lo statuto dei discepoli all'interno della confraternita, permettendo la crescita spirituale e dunque anche una maggiore influenza locale all'interno della comunità d'appartenenza. Allo stesso tempo, la rigida struttura della performance induce i burhani a proiettare l'efficacia del rito sulle qualità mistiche della lingua e dello *shaykh*, attribuendo loro la capacità di aiutare il *murid* nella sua crescita spirituale.

³⁸ I confratelli ricevono un nome arabo, scelto dallo *shaykh*, nel momento in cui entrano a far parte della *tariqa*. Quasi un simbolo di rinascita in una nuova vita.

shahada (professione di fede) presso un gruppo di amici che, come lui, erano interessati intellettualmente al mondo musulmano. Quando lo conobbi mi raccontò che:

" ... Il mio cammino verso l'islam è stato molto lungo e complicato. Mi sono sempre interessato ai misteri del mondo, alla scoperta della verità, la bellezza e la sapienza... Dopo la mia laurea in filosofia ho continuato i miei studi ma non mi soddisfacevano perciò ho cominciato a studiare da solo il cristianesimo, la sua storia... per un periodo ho seguito il cristianesimo, ho parlato con molti monaci e preti, sono andato nei monasteri, perfino in Grecia. Poi c'è stato l'induismo - era una moda nel sessantotto - allora ho cominciato a fare lo yoga, ma anche che questo non mi soddisfaceva. L'islam, lo avevo scartato perché avevo troppi pregiudizi... poi quando ho scoperto che c'era un islam interiore, al di là di quello esteriore, ho capito che era possibile, anche per degli occidentali, essere musulmani. Allora avevo degli amici che si erano già convertiti e gli ho chiesto di aiutarmi a entrare nell'islam." [Intervista a Abdul Rahim, Roma 2002]

L'incontro con Galal avvenne per caso nella moschea di piazza Pitagora, dove Luzi-Abdel Haq si era recato per pregare. Altri tre affiliati alla confraternita fecero lo stesso percorso: Abdel Ghafour, Abdul Rahim e la moglie Laila. Abdel Ghafour (Franco) mi raccontò di aver ricevuto un'educazione gesuita. Insoddisfatto della poca disponibilità del clero cattolico nei confronti della sua ricerca spirituale si era poi avvicinato a un amico che si occupava di varie religioni e pratiche spirituali, tra cui il sufismo.

" Avevo un amico particolare che aveva fatto delle ricerche su tutte le religioni, sul taoismo, l'induismo, la massoneria cattolica, il cristianesimo e poi il sufismo. Ho accettato di convertirmi all'islam per trovare un maestro... eravamo tre o quattro e ci incontravamo due volte alla settimana per studiare".
[Intervista a Abdel Ghafour, Roma 2002]

Alla base di questi primi contatti con la religione musulmana vi fu, per tutti gli italiani, la lettura dei testi di René Guénon, Titus Burckhardt e altri pionieri del sufismo in occidente. Anche Abdul Rahim, Luigi, si presentò a me come uno

studioso di religioni, che si era avvicinato all'islam e al sufismo per curiosità e piacere intellettuali; la moglie Laila, Maria prima della conversione, lo aveva seguito nei suoi contatti con diverse realtà islamiche in Italia fino a giungere alla Burhaniya. Laila rimase affiliata alla Burhaniya anche quando Abdul Rahim, divorziando dalla moglie, cambiò poi nuovamente *tariqa*. Per tutti questi primi affiliati, l'incontro con Galal fu casuale e avvenne nella moschea di Piazza Pitagora, dove tutti - così mi raccontarono - furono attratti e affascinati dal rito della *hadra* e il canto delle *qasida* (poemi cantati) che li invogliarono ad avvicinarsi all'egiziano. Quando Safwat arrivò in Italia, si stava formando un secondo gruppo di affiliati italiani alla confraternita, che si distingueva per le modalità della conversione: si trattava di persone che si avvicinavano all'islam per passa parola a seguito di eventi traumatici - così almeno nelle interviste - e non più di intellettuali con alle spalle anni di studi sull'islam e sulla mistica. Quando Safwat fu introdotto nella *tariqa* italiana in qualità di insegnante trovò un gruppo di circa trenta persone, quasi tutti italiani convertiti: tra queste trenta, otto erano costanti da anni nel loro impegno nella *tariqa*, ovvero i primi convertiti e i più intellettuali; tra gli altri vi era chi, entrato da poco, aveva una presenza assidua, chi invece alternava periodi di assenza a periodi di presenza. Tra i convertiti più anziani, Abdel Ghafour era stato incaricato di accogliere Safwat e anche, molto materialmente, di sostenere le spese e le procedure burocratiche perché Safwat potesse ottenere il visto e il permesso di soggiorno in Italia. Safwat, consapevole che la sua permanenza in Italia era dipendente dalla sua performance e dalle sue abilità di insegnante, era spaventato dalla responsabilità e, soprattutto, si sentiva inadeguato poiché non conosceva bene l'inglese, e tantomeno l'italiano:

" Il mio inglese era terribile al tempo. Della religione non potevo parlare in inglese. Erano vent'anni che non parlavo inglese, dalle scuole secondarie... Quando Abdel Ghafour mi è venuto a prendere all'aeroporto voleva tradurre subito una *qasida* (canzone mistica dello *shaykh*). Siamo stati tutto il viaggio (in macchina dall'aeroporto alla *zawiya*) su un solo verso della *qasida*. Così Abdel Ghafour ha capito che non sapevo parlare...".

[Intervista a Safwat 20/1/2008]

Safwat s'installò per i primi mesi della sua permanenza nella *zawiya* di Roma, un

piccolo appartamento nel quartiere di Valle Aurelia acquistato da Abdel Ghafour per la confraternita. La *zawiya* era (ed è tuttora) un monocale senza spazi separati in cui era stato disposto un letto per gli ospiti saltuari. I confratelli entravano e uscivano liberamente dalla *zawiya* a ogni ora del giorno e della notte, lasciando a Safwat molto poco spazio per se stesso e molto poco tempo, dato che le richieste che i confratelli gli facevano erano tante quante le aspettative che riponevano in lui. La sua vita era dipendente dalla confraternita e dai confratelli sotto tutti gli aspetti: dal punto di vista lavorativo il suo ruolo d'insegnante, assieme al fatto che non parlava italiano, gli impediva di trovare un impiego; dal punto di vista economico e degli spazi di vita era legato a ciò che offrivano i confratelli; infine, la sua autorità stessa come insegnante dipendeva dalla capacità di comunicare e insegnare il suo sapere agli italiani. Quest'ultimo compito si profilava particolarmente difficile, oltre che per le difficoltà linguistiche, anche per il fatto che i più anziani in *tariqa* avevano una formazione al sufismo che si rifaceva a una tradizione testuale dotta e da tempo erano alla guida della confraternita. Abdul Ghafour, Abdul Haq e Abdul Rahim in particolare erano piuttosto restii a rinunciare alle loro convinzioni intellettuali, così come alla loro posizione di guide spirituali dei nuovi entrati in favore di Safwat, che appariva molto meno preparato sull'islam rispetto a loro.

Proprio la questione del sapere testuale aveva creato non pochi problemi qualche tempo prima dell'arrivo di Safwat, a testimonianza della rilevanza della questione all'interno della confraternita. A seguito di un piccolo scandalo che aveva coinvolto Galal, i confratelli avevano confinato il *murshid* (insegnante) egiziano in casa e gli avevano interdetto l'ingresso in *zawiya*. Questo stesso evento fu la causa contingente dell'allontanamento dalla confraternita di Abdul Rahim, uno dei primi convertiti, qualche tempo dopo. Galal fu accusato di gestire in maniera troppo autonoma e autoritaria la trasmissione dei *wird* e di aver dato a una sorella burhani un *wird* pericoloso. La donna, incurante degli avvertimenti di Galal, aveva rotto il patto di segretezza che è alla base delle relazioni tra guida spirituale e discepolo, e aveva confessato agli altri la sua 'prescrizione' spirituale. Agli italiani, e in particolare ad Abdel Ghafour, non piacque affatto la misteriosità di Galal e la prescrizione spirituale che usciva evidentemente fuori delle regole generali stabilite dallo *shaykh*, se non altro perché Galal, in quanto uomo, non avrebbe dovuto avere un discepolo donna che non fosse una sua parente. Gli italiani lo

accusarono di essere un 'maghetto' piuttosto che una guida spirituale e lo allontanarono. Poco dopo Abdel Ghafour, dietro l'approvazione dello *shaykh* dalla Germania, prese il titolo di *murshid* (insegnante) italiano in sostituzione di Galal, e in attesa dell'arrivo di Safwat. Abdul Rahim invece, oramai disilluso dai metodi della *tariqa* in generale, decise di lasciare la confraternita e così mi spiegò le sue motivazioni:

"La mia grande costante è stata quella di chiedere a questo *shaykh* delle questioni dottrinali alle quali non ha mai assolutamente risposto. Inoltre l'ha sempre detto: forse sta nei libri di mio padre. In realtà non esiste un insegnamento di *shaykh* Mohammad 'Uthman ...

...il livello che *shaykh* Mohammad 'Uthman chiama il *maqam* dell'affrancamento...(si tratta di uno stadio della crescita spirituale) ci si arriva in 2 modi, o percorrendo una strada regolare con dei *wird* regolari o con una sovrabbondanza di culto. Per questo dicevo che la Burhaniya è un *tareq* (percorso) piuttosto che una *tariqa* (via, confraternita), perché con una retta intenzione ed una sovrabbondanza di culto si può arrivare a quel *maqam*, ma lì ti fermi. Fatto sta che la Burhaniya da circa 16 anni non ha più intellettuali all'interno del gruppo. Io e tutti i guénoniani siamo usciti fuori." [Intervista ad Abdul Rahim, 04/06/03]

La moglie Laila, che decise invece di non seguire il marito e di restare nella Burhaniya, espresse un punto di vista completamente differente in merito alla questione. Il 'metodo' della confraternita - mi disse Laila dopo la separazione dal marito- è un metodo pratico, in cui bisogna affidarsi alle indicazioni del maestro senza riflettere con la propria testa.

" I *wird* sono gli strumenti del metodo perché i *wird* sono come il cibo della Burhaniya"... Così il nostro maestro ha insegnato che quando uno entra deve fare alcune ripetizioni. Il metodo è che tu fai queste ripetizioni qualsiasi sia il tuo caso interiore e esteriore, tu devi seguire il metodo entrando in questo tipo di terapia. Interiormente e aiutano a crescere spiritualmente, ad accettare le imposizioni della legge." [Intervista a Laila, 1/08/02]

Del resto Laila aveva già espresso l'opinione secondo cui gli italiani, con il loro atteggiamento da teorici ed intellettuali, non erano sempre in grado di capire l'essenza del sufismo:

" L'idea dell'islam (mi è venuta) perché a quel tempo, a quel tempo andava molto di moda René Guénon, infatti tutti quelli che ci sono tuttora, di uomini, sono tutti uomini che vengono da quella scuola. Io invece ero (sposata con Abdul Rahim che si occupava di religione e filosofia e studiava e partecipava a riunioni con altri studiosi) io ero l'unica donna che partecipava, però loro erano dei teorici che proprio parlavano di filosofia, quando invece secondo me...un giorno gli ho detto: ma perché parlate parlate e non fate? Solamente uno di questi teorici fa tuttora parte della *tariqa*...".

[Intervista a Laila, 10/07/02]

Al suo arrivo in Italia Safwat si trovò in una situazione piuttosto difficile. Da poco gli italiani, nonostante qualche perdita simbolica come la dipartita dell'anziano Abdul Rahim, avevano appena fatto valere l'importanza della loro autorità e del loro sapere religioso contro le pratiche poco spiegabili e oscurantiste di Galal. Proprio in quel contesto Safwat avrebbe dovuto imporre la sua autorità come insegnante, che già era diminuita da tutte le sue 'carenze' linguistiche e la sua dipendenza economica e morale da Abdul Ghafour. Nonostante tutto, Safwat riuscì presto a cambiare la sua situazione e a riposizionarsi all'interno dei rapporti di potere fra confratelli. L'insegnamento e la trasmissione dei *wird* gli permise di sovvertire il rapporto di dipendenza con Abdel Ghafour e di far valere le sue competenze corporee e la sua autorità spirituale. Per comprendere come ciò sia stato possibile, è necessario ricordare gli obblighi e i doveri imposti ai discepoli attraverso il metodo dei *wird*, come gli stessi burhani italiani lo chiamano. Il metodo prevede che il discepolo segua una rigida struttura e sequenza di litanie, decisa da un maestro (*murshid*) sulla base delle indicazioni generali fornite dallo *shaykh al-tariqa*. Ogni sequenza numerica e ogni accostamento tra le differenti litanie infatti chiama in causa degli angeli che aiutano il discepolo nella crescita spirituale. Il rischio nel cambiare le sequenze, gli accostamenti, le quantità e persino la pronuncia delle lettere che compongono le litanie, è alto: si possono

invocare dei *jinn* (spiriti) al posto degli angeli, che possono nuocere al praticante.³⁹ La questione della pronuncia non è affatto da meno delle altre, poiché il potere spirituale delle litanie non risiede nel loro significato, ma nel suono che producono le lettere arabe. La *tariqa* applica ai *wird* una forma di *tajwid*, ovvero un sistema di regole di pronuncia e di prosodia preposte a organizzare la trasmissione orale del Corano. Il *tajwid* preserva la natura sonora della rivelazione coranica, che infatti si esprime tanto nei suoi contenuti quanto nel suono del libro sacro. Safwat, in qualità di nuovo *murshid* (insegnante) della confraternita, fu incaricato di dare regolarmente delle lezioni ma anche e soprattutto di insegnare e trasmettere i *wird* agli italiani. È importante tenere in mente che la maggior parte dei convertiti non conosceva l'arabo e che lo *shaykh al-tariqa* non aveva intenzione di far tradurre i suoi *wird*:

"...The first thing when the Europeans entered in *tariqa* in '79... the first thing when we spoke to *shaykh* 'Uthman , we told him that we needed somebody to translate *awrad* and the *qur'an* for them and he said the best was to teach them the arab language..." [Intervista a Safwat, 20/2/03].

La via più breve perché gli italiani potessero pronunciare correttamente i *wird*, piuttosto che imparare l'arabo, era quella di imparare la prosodia e la sonorità delle litanie. Era dunque indispensabile insegnare agli italiani i *wird* seguendo le regole del *tajwid* che, fino ad allora, Galal non aveva ben spiegato. La ripetizione dei *wird* implica delle tecniche corporee ben precise, tra cui il movimento corretto della lingua e delle labbra per ottenere la corretta pronuncia di ciascuna lettera; l'uso sapiente del rosario per tenere il conto delle sequenze e delle quantità di litanie ripetute. Non meno importante è l'educazione dell'orecchio all'ascolto e la pronuncia dei suoni corretti delle lettere. Date queste premesse, Safwat riuscì ben presto a far valere la propria competenza nella lingua araba e nel *tajwid*, sulla conoscenza della lingua italiana e sulla dimensione testuale del sapere sufi su cui si basavano molti dei primi convertiti. Infatti Safwat, con l'approvazione dello *shaykh*, cominciò a modificare leggermente l'impostazione e la struttura dell'insegnamento all'interno della confraternita italiana, che del resto fino ad allora era stato

³⁹ Informazioni tratte dalle interviste con Safwat e Galal, e dal libretto: "La guida del *murshid*". (Edizioni della *tariqa* Burhaniya, Roma).

piuttosto poco organizzato e lasciato ai singoli. L'insegnamento delle tecniche corporee, del *tajwid*, dei *wird* e delle *qasida* (i canti mistici) divenne primario rispetto all'insegnamento dottrinale. Le traduzioni delle *qasida*, come dei *wird*, che i burhani italiani avevano faticosamente intrapreso da qualche anno, persero la loro priorità di fronte all'educazione dell'orecchio e delle voci. Roberto-'Uthman , un giovane convertito appartenente al gruppo dei 'non-intellettuali', divenne presto il cantante principale durante la *hadra*, il rituale settimanale collettivo, sostituendo la voce meno educata di Shams, anziano convertito e fratello del professore di religioni Abdel Haq.

Safwat mise in atto, potremmo dire, una doppia inversione all'interno della confraternita italiana: da una parte l'inversione del sapere testuale attraverso quello corporeo ed esperienziale; dall'altra un'inversione nella gerarchia dei sensi, per cui l'ascolto dei suoni dei testi divenne di primaria importanza rispetto alla lettura dei testi stessi. Di fronte all'importanza accordata al *tajwid*, al canto e all'arte della recitazione, il bagaglio intellettuale e testuale dei convertiti perse d'importanza, mettendo così Safwat in una posizione di autorità. Il sapere simbolico contenuto nel valore estetico e acustico del *tajwid* acquisì un'importanza maggiore nel percorso di crescita spirituale rispetto al sapere testuale, acquisito in maniera cognitiva attraverso la lettura di possibili testi mistici. Va ricordato che, siccome il *tajwid* è una pratica che solitamente è trasmessa oralmente e raramente ha una standardizzazione visiva e testuale,⁴⁰ Safwat al tempo divenne particolarmente autorevole in qualità di unico depositario di questo sapere orale, sostituendosi persino ad Abdel Ghafour nella direzione spirituale della confraternita italiana. Ad Abdel Ghafour restò la direzione amministrativa:

"...If I am here, the president must be Abdel Ghafour because of his big name and can give the power to the *tariqa* with his name... because when the humans look for the *tariqa* from outside they don't look for the heart but they look for the person: it has no relation with the internal thing because the internal thing is controlled by Mawlana..." [Intervista a Safwat, 20/2/03].

Solo Safwat inoltre, in quanto egiziano, poteva insegnare con correttezza i difficili *maqam* (scale melodiche) con cui dovevano essere cantate le *qasida* (poemi

⁴⁰ Cfr. Nelson, 2001.

mistici) che tanta parte avevano avuto nell'attrarre i primi convertiti alla confraternita, e tuttoggi affascinano la maggior parte dei discepoli che si avvicinano alla Burhaniya. Molti burhani ascoltano le *qasida* come colonne sonore dei loro viaggi in macchina e delle loro serate in famiglia. Gli uffici internazionali della confraternita (essenzialmente un piccolo studio di registrazione in Germania e un secondo negli Emirati) si occupano di riprodurre le registrazioni delle più belle voci dei *munshid* (cantanti) della confraternita e di farle circolare in tutti i rami della Burhaniya. Il sito stesso della confraternita offre una serie di saggi di *qasida* tra le sue attrazioni principali.

La partecipazione dei burhani italiani alla *tariqa* presuppone essenzialmente due cose: una pratica costante della ritualità e una frequentazione assidua della *zawiya* e degli altri fratelli. Appesi al muro della *zawiya* ci sono i seguenti due consigli dello *shaykh*, uno dei pochi testi che circolano nella *tariqa*:

- evitare di gettare tempo: riempilo con i *wird*
- la cosa più importante dopo i *wird* è occuparsi della *tariqa*.

Nella trasformazione dell'insegnamento messa in atto da Safwat, le litanie (il *wird*) perdono completamente la loro funzione discorsiva, esplicita di significato, e diventano uno strumento attraverso cui Safwat organizza la pratica del corpo e delle relazioni sociali. In questo contesto ho mostrato come la pratica corporea dei *wird* possa modificare i rapporti gerarchici e abbia influito sul riposizionamento di Safwat nello spazio sociale della *zawiya* italiana. Ma molti altri sono i cambiamenti che può mettere in atto la pratica della ritualità della confraternita. Non secondari sono i cambiamenti nella struttura dei rapporti di genere. Nel suo rapporto con la moglie Laila, Safwat riusciva a gestire i tempi della moglie e in parte le sue occupazioni attraverso un'accorta 'prescrizione' delle sequenze di *wird* da ripetere. Le donne in generale, per via del loro spirito più leggero, hanno diritto a delle eccezioni alla regola della pratica, che concernono l'uso del corpo e i tempi delle ripetizioni: le donne possono recitare i *wird* senza far uso della *sibha*, il rosario con cui i burhani attentamente tengono il conto delle ripetizioni fatte e possono fare le ripetizioni ad intervalli di tempo. Questo consente loro di svolgere le mansioni casalinghe con maggiore agio, secondo quanto mi spiegò lo stesso Safwat. Per lo stesso motivo le donne sono generalmente sottoposte a un carico inferiore di

ripetizioni. Tutte queste varianti sono stabilite dal *murshid*, che nel caso delle donne deve essere un fratello, il padre, lo zio oppure il marito, ovvero un *muhrim* (parente responsabile). Nel caso di Laila, come di molte donne italiane che si sono convertite volontariamente e in maniera individuale, l'unico possibile *muhrim* era il marito. Laila dunque dipendeva da Safwat nella gestione della spiritualità e dei suoi tempi.

Le traiettorie corporee e gerarchiche che si costruiscono fra marito e moglie attraverso la pratica delle litanie si intrecciano poi con le traiettorie gerarchiche che regolano i rapporti fra immigrati e convertiti. A titolo di esempio cito un brano del discorso dello *shaykh* durante il raduno di Amburgo nel 2001:

« Question (asked by the disciples):

- Are the men permitted to become *murshid* to the women?

Answer of the *shaykh*:

- Yes, as we already said earlier, the husband of a woman, or her father, or her maternal/paternal uncle (*muhrim*).

Question (from the disciples):

- Even if her husband is Egyptian and her mother is German ?

Answer of the *shaykh*:

- Could it be that they are stubborn here in Germany ? But religion is the good advice. It should actually be that if a woman has accepted him as her husband and lives together with him for years, she should also listen to him in the matter of her *Irshad*... ».

[Discorso di Mawlana *shaykh* Ibrahim ; Hawliya europea, 8 agosto 2002, Schnede Amburgo].

4.4 Islam globale e modernità

Voglio ripercorrere brevemente le tappe di questo capitolo per ritrovare il senso della modernità nell'immaginario dell'islam globale dei burhani.

Raccontando le sue esperienze, Mimì ha descritto i paesi del Golfo come paesi incivilizzati e arretrati, e ha criticato la forma vuota ed esteriore di islam che vi è professato. Allo stesso modo, Safwat e Maqbul hanno definito il *wahabismo* una forma di islam arretrata e localistica, se messa a paragone con l'islam globale della

Burhaniya radicato, quest'ultimo, nella dimensione emotiva e universale dell'essere umano. Proprio l'attenzione a questa dimensione interiore e 'globale', slegata dalla dimensione esteriore dell'apparenza e delle tradizioni culturali, rende il sufismo burhani moderno.

Allo stesso tempo, la dimensione globale dell'islam burhani, oltre ad essere rivedicata come una rappresentazione della modernità della confraternita, è anche un'esperienza vissuta e incorporata nelle vite dei miei interlocutori e diventa un immaginario che, a sua volta, indirizza le esperienze e la percezione del luogo. Nella vita di Safwat, come in quella di Mimì, sono molte le situazioni, le emozioni e le sensazioni non previste, che nascono dagli spostamenti e dal viaggiare, spesso dettate dalle condizioni economiche, affettive e sociali. Safwat, mi ha detto che i primi tempi aveva paura e che non voleva partire; che il suo corpo a volte si rifiutava di adattarsi. Tuttavia, a un certo punto, Safwat è riuscito trovare una continuità al suo viaggiare, ha costruito una 'regione di senso' in cui poter reiterare le sue disposizioni corporee ed emotive. Allo stesso tempo è riuscito anche a trovare un senso 'interiore' a questa esperienza in relazione al suo percorso mistico, attraverso la pratica del *wird*. Praticando e trasmettendo le litanie, da una parte, Safwat ha imparato a disciplinare i suoi sensi interiori, ha lavorato su se stesso e le sue sensazioni per trasformare la nostalgia in amore, da un'altra parte ha imparato a organizzare gli spazi in cui si spostava e le relazioni sociali, costruendo così la continuità del suo islam e della sua vita.

La pratica delle litanie presuppone un apprendimento di tecniche corporee e allo stesso tempo l'immagine/azione di un corpo interiore costruito sui sensi, che rispettivamente creano una regolarità all'interno degli spostamenti di Safwat e producono una continuità emotiva e materiale. Warnier⁴¹ suggerisce di osservare il rapporto tra il corpo e ciò che il corpo 'usa' nei termini di una 'sintesi corporea' in cui il corpo e l'oggetto assumono il loro senso e la loro funzione nella relazione reciproca.⁴² Questo concetto mi sembra

⁴¹ Warnier, 1999.

⁴² Prendendo in prestito la definizione di Rowlands (1993), oppure di Warnier (1999), si potrebbe dire che questo rapporto fra corpo e litanie sia un aspetto della cultura materiale, dove appunto per cultura materiale Warnier intende " toutes ces pratiques qui mettent en jeu un apprentissage des techniques du corps et des objets qui viennent s'inscrire dans la synthèse corporelle" (1999:11). Il concetto di cultura materiale come è definito da Warnier è figlio della tecnologia culturale di Leroi-Gouran, e si appoggia e coniuga due tradizioni filosofiche-antropologiche, quella post-marxista incentrata sul consumo e quella fenomenologica incentrata sul corpo. In questo contesto riprendo il concetto di cultura materiale essenzialmente attraverso il suo legame con la tradizione antropologica fenomenologica per cui la relazione fra il corpo e gli 'oggetti' è intesa come un'interazione che si basa su un sapere incorporato, non

utile per spiegare la pratica dei *wird* e il ruolo del corpo nell'esperienza di Safwat. La pratica dei *wird* fonda su un sapere incorporato, che non può essere tradotto a parole ma deve essere trasmesso praticamente, come ad esempio l'arte del *tajwid* oppure la capacità di concentrazione. In questo modo il *wird*, l'oggetto/testo in questione, assume senso e valore nell'interazione pratica con il corpo e perde il valore semantico racchiuso nelle parole. Attraverso questo sapere incorporato, da una parte Safwat orienta le sue emozioni, concentrandole sull'amore e il ricordo dello *shaykh*; da un'altra parte, organizza il suo rapporto con convertiti italiani.

Prendendo in considerazione questa sintesi corporea si possono reintegrare, nella rappresentazione dell'islam globale, la dimensione emotiva e le disposizioni corporee. Se gli spostamenti di Safwat, ad uno sguardo esterno, possono sembrare scomposti, la pratica del *wird* costruisce una continuità materiale e immaginativa nella percezione che Safwat ha del suo viaggiare. Come sappiamo, per Safwat e secondo quanto insegna lo *shaykh* (cfr. cap. 2), la pratica del *wird* fonda la modernità l'islam moderno proprio perché è una pratica che riesce a superare le differenze culturali e le distanze materiali. Viceversa, il transnazionalismo della confraternita, il metodo universale dei *wird* traslitterati, la quantità di convertiti presenti nella Burhaniya sono rivendicati da Safwat come prove della modernità dell'islam burhani e come il senso del suo spostarsi. A ritroso, Safwat racconta le sue esperienze di vita leggendole attraverso le rappresentazioni di modernità e di globalità della confraternita. Queste assumono un 'senso' etico, poiché sono integrate nella vita di Safwat, e diventano degli immaginari che producono una serie di aspettative emotive e materiali. In questa storia di vita "la modernità, insieme a una generale adesione all'idea di progresso, ...non è una forza esterna...ma appare come parte integrante dell'identità..."⁴³ del sufismo burhani rivendicata da Safwat.

esplicitato e che non necessita di un costante lavoro di 'messa in chiaro' mentale delle azioni e dei comportamenti da tenere.

⁴³ Osella&Osella, 2006: " ...le storie di vita suggeriscono che la modernità non è una forza esterna introdotta da un'interazione con lo Stato coloniale o post-coloniale per frantumare 'relazioni e identità tradizionali'. La modernità, insieme a una generale adesione all'idea del progresso, appare come una parte integrante della definizione della propria identità da parte degli attori e [parte integrante] delle loro storie di vita." (Osella&Osella, 2006:582).

Parte II- Il corpo come *barzakh*: un diaframma fra *zahir* e *batin*

“Il barzakh è qualcosa che separa due cose, ma non va mai né dall’una né dall’altra parte, come ad esempio la linea che separa l’ombra dalla luce... Non c’è altro nell’esistenza se non il barzakh, poiché il barzakh è la conciliazione/coincidenza fra due cose... e l’esistenza non ha confini.”

*Ibn al-‘Arabi*¹

Il *barzakh* è un non-spazio che unisce due mondi, la cerniera di ogni dicotomia. Ibn al-‘Arabi definisce il *barzakh* come

“qualcosa che separa il conosciuto dallo sconosciuto, una negazione da un’affermazione, l’esistente dal non esistente, l’intelligibile dall’inintelligibile. Si chiama tecnicamente *barzakh*, istmo, ed è intelligibile come tale, ma è solo frutto dell’immaginazione... l’immaginazione a sua volta non è esistente né non-esistente, né una cosa conosciuta né sconosciuta, né negata né affermata... per esempio, una persona che si guarda allo specchio... non può negare di aver visto la propria forma ma sa che la sua forma non è nello specchio, e che non si trova fra lo specchio e se stesso...”.²

I due capitoli che compongono questa seconda parte della tesi sono legati al *barzakh* in due sensi: da una parte introducono il ruolo di questo non-spazio nella vita dei burhani e nella storia della confraternita Burhaniya, dall’altra costituiscono essi stessi un *barzakh* che collega la prima, alla terza parte della tesi. I primi quattro capitoli sono stati incentrati sulle rappresentazioni e sull’immaginario condiviso dai confratelli circa la modernità del sufismo burhani. Gli ultimi quattro tratteranno, invece, del corpo e delle pratiche rituali che la confraternita propone ai suoi discepoli, per costruire l’islam interiore, semplice e globale di questa sua forma moderna di sufismo.

¹ Ibn ‘Arabi, *al-Futuhat al-Makkiya*, citato in Chittick 1989:117.118.

² Ibid.

Nel primo dei due capitoli *barzakhi* di questa II parte della tesi, descriverò come il *barzakh* entri e rientri nella storia collettiva della confraternita in Egitto e nell'interpretazione che ne danno alcuni confratelli, reintegrando la rappresentazione della modernità con il corpo. Nel secondo dei due capitoli, parlerò di come il *barzakh* entri nel corpo individuale e fondi la specifica concezione di persona, condivisa dai miei interlocutori, che reintegra il corpo e lo/gli spiriti.

In questo senso i capitoli 5 e 6 separano e uniscono, ovvero reintegrano, il corpo e lo spirito, le rappresentazioni della modernità e le pratiche corporee del sufismo burhani.

Capitolo 5 - Le *qasida* e il *barzakh*: saperi incorporati e attori incorporati nella storia della *Burhaniya*

La semplicità del sapere e del metodo d'apprendimento della *Burhaniya* sono state due fra le caratteristiche principali che Safwat mi ha elencato per introdurmi alla modernità sufismo della confraternita.³ La scienza del sufismo è un sapere complesso se ricercato attraverso l'intelletto, mentre diventa semplice per chi decide di 'gustarla' (*dhawaqa*) attraverso l'esperienza. Lo *shaykh* Mohammed 'Uthman, per rendere accessibile il sufismo ai suoi adepti contemporanei, da una parte ha tradotto nel suo libro *Tabri'at al-dhimma* in parole semplici gli scritti di importanti e antichi mistici, dall'altra ha costruito un metodo di progressione spirituale di natura pratica, facile da seguire. Questo metodo consiste nella pratica rituale dei *wird*, le litanie quotidiane, e della *hadra*, il rituale settimanale, attraverso cui i discepoli acquisiscono la scienza spirituale. In questo capitolo mi concentrerò su uno degli elementi fondanti del rituale della *hadra* e dunque del percorso spirituale dei confratelli: le *qasida*. La *qasida* è una forma poetica che si distingue per essere scritta in arabo classico, seguendo uno tra i 16 possibili metri poetici (*buhur*) e in cui ogni linea (*bayt*) è divisa in emistichi (*shatra*) che terminano con il medesimo ritmo e il medesimo suono. In quasi tutte le confraternite sufi le *qasida* vengono musicate e cantate sulla base di specifici metri melodici e ritmici ma non sempre vengono cantate durante il rituale della *hadra* e raramente sono al centro di un processo d'interpretazione testuale, come accade invece nella *Burhaniya*. Nella maggior parte delle confraternite i discepoli solitamente dedicano all'*inshad* (il canto delle *qasida*) degli incontri aggiuntivi e a sé stanti rispetto ai rituali. Nella *Burhaniya*, invece, le *qasida* sono un elemento portante sia nel metodo di insegnamento che nel rito poiché, secondo i burhani, questi testi poetici contengono tutta la scienza spirituale del loro *shaykh*. È perciò molto importante sia studiarle in gruppo che cantarle durante la *hadra*, al fine di comprenderne e incorporarne gli insegnamenti. Mi è possibile parlare d'incorporazione a proposito di un testo perché le *qasida* - secondo i burhani - trasmettono il sapere mistico attraverso la forza delle parole, l'esperienza del

³ Cfr. capitolo 2.

canto e dell'ascolto. La forza delle *qasida* non risiede tanto nelle storie che vi sono narrate, quanto nella densità simbolica delle parole e delle lettere con cui sono scritte, così come nella forza spirituale del suono dei versi, se intonati in maniera appropriata da un *munshid* (cantante). Proprio come il Corano, secondo i burhani le *qasida* contengono un sapere ermeneutico, simbolico e sensibile che da una parte deve essere indagato attraverso l'arte del *ta'wil*, l'interpretazione simbolica, dall'altra deve essere gustato attraverso l'ascolto della rivelazione sonora. In questo capitolo parlerò delle *qasida* nella loro forma scritta e dell'arte del *ta'wil*, l'interpretazione ermeneutica delle lettere e delle parole, riservandomi di parlare della loro forma sonora nel capitolo 8.

Diversamente dalla maggior parte delle confraternite egiziane in cui i discepoli intonano *qasida* che appartengono al patrimonio comune dell'*inshad* sufi,⁴ la Burhaniya possiede un patrimonio privato, potremmo dire, di *qasida* che si aggiunge al patrimonio comune che i burhani condividono con le altre confraternite. 'Isam, il fratello di Maqbul, che quando lo conobbi lavorava al sito internet della confraternita inserendovi tutte le nuove registrazioni sonore, mi ha spiegato che le *qasida* della Burhaniya possono essere divise in tre gruppi, in base all'epoca cui appartengono. Il primo gruppo di *qasida* si chiama *fi hadarat al-mahbub* (in presenza degli amati) e comprende tutte quelle *qasida* che lo *shaykh* Mohammed 'Uthman cantò e insegnò mentre era in vita fino al 1983, e che appartengono al patrimonio comune sufi poiché composte da rinomati mistici. Al secondo gruppo appartengono le *qasida* 'private' della Burhaniya, 95 poemi composti fra il 1983 e il 1990 e oggi raccolti in un libricino intitolato *Bata'in al-asarar* (L'interiorità dei segreti), che circola in tutti gli ambienti della confraternita, egiziani e transnazionali, in arabo o in traslitterazione. I burhani ritengono che le 95 *qasida* siano state rivelate a un discepolo di nome Mukhtar dallo stesso *shaykh* Mohammed 'Uthman ormai morto, direttamente dal *barzakh*, il mondo intermedio. Mukhtar, allora uno degli insegnanti più rinomati della confraternita, ricevette le prime rivelazioni nel 1984 e nel 1985 aveva già scritto le prime 36 *qasida*. Il ritmo delle rivelazioni aumentò vertiginosamente i due anni successivi e tra il 1985 e il 1986 Mukhtar compose le *qasida* dalla 37 alla 82; l'anno ancora successivo

⁴ Le *qasida* più diffuse in Egitto sono composizioni di mistici rinomati e di antica data, oppure variazioni sul tema della lode al profeta (*madih*) (cfr. Friskopf, 2000; Waugh, 1989).

comprese dalla 83 alla 94 e l'ultima, la 95 fu invece composta nel 1988. Come vedremo nei prossimi paragrafi, l'aumentare del ritmo delle rivelazioni coincise con un periodo di passaggio nella storia della confraternita.

Il terzo gruppo comprende le 95 *qasida* di cui sopra, musicate in maniera nuova - con un *lahna* (accento) nuovo, mi ha detto per la precisione 'Isam. Presto ho capito che il *lahna* 'nuovo' di cui mi parlava 'Isam altro non era che la nuova versione delle registrazioni delle *qasida*, fatta in maniera professionale negli studi di registrazione che la Burhaniya aveva aperto in Germania, negli Emirati e in Egitto. Il *lahna* risultava migliore, secondo lo stesso 'Isam, in quanto le *qasida* erano cantate dai migliori *munshid* della confraternita, appositamente in vista della registrazione. Oggi le *qasida* circolano su due supporti differenti: il libro stampato e le audio-cassette. Sul sito della confraternita sono caricati alcuni estratti dalle *qasida* considerate più belle. Le audio-cassette sono per lo più prodotte in Germania, ad Amburgo, mentre negli studi del Cairo e degli Emirati Arabi Uniti vengono di solito copiate per la distribuzione in Egitto e nelle altre sedi mediorientali; lo stesso accade per il libricino stampato. Nel libro, ogni *qasida* è preceduta dal titolo, dal luogo e dalla data del *nuzul*, della discesa, proprio come avviene per le *sura* del Corano e, proprio come le *sura*, le *qasida* sono disposte seguendo un ordine che procede dalla più lunga alla più corta. Maqbul mi ha mostrato come alcune *qasida* siano interpolate e come in alcuni casi siano 'arrivati', per rivelazione tardiva, dei versi aggiuntivi ad alcune poesie. Quasi tutte le *qasida* sono in rima, poiché lungo tutto il testo viene ripetuta l'ultima vocale del secondo emistichio.

5.1 Ta'wil e Tadarus: una scienza incorporata

Quando cominciai la mia ricerca al Cairo nel 2005, le *zawiya* principali della Burhaniya erano situate all'interno di appartamenti di proprietà privata. La *zawiya* di Medinat Nasr si trovava all'ultimo piano di un edificio residenziale di cui tre piani erano di proprietà di una famiglia burhani da tre generazioni. Qui, si recavano ad ogni occasione gli *shaykh* della famiglia di 'Uthman Kheiri, il cognato

del defunto *shaykh*, con suo figlio Zeyn, cugino dell'attuale *shaykh*.⁵ Al di là dell'innata spiritualità e *baraka* dovute alla sua discendenza, Zeyn aveva due qualità che contribuivano ad attirare la maggior parte dei burhani alla *zawiya*: da una parte la sua voce sublime, capace come nessun'altra di intonare le *qasida* al ritmo del *lahna* (accento/dialetto) 'originale' sudanese, dall'altra la sua conoscenza spirituale che rendeva inimitabili le sessioni di *tadarus*, come i burhani chiamano le lezioni collettive di *ta'wil*, l'interpretazione del testo delle *qasida*. Zeyn nel 2005 aveva poco più di 25 anni ma era considerato insostituibile per il suo livello di conoscenza, poiché la conoscenza, quando è spirituale e incorporata (*haqq al-yakin*) come quella di Zeyn, non ha età e sovverte le regole di acquisizione e di accumulazione lenta e progressiva proprie della conoscenza dottrinale e razionale. La presenza di Zeyn al *tadarus* era considerata un onore dai discepoli e un'occasione irripetibile per acquisire parte del suo sapere simbolico/esperienziale, che poco aveva in comune con la forma di conoscenza discorsiva e teorica (*'ilm al-yakin*) alla portata di tutti attraverso i libri.

Di solito gli uomini si riunivano in privato una volta alla settimana per praticare il *tadarus*. In onore della mia tesi, Maqbul mi aveva promesso che avrei potuto partecipare eccezionalmente a una delle riunioni. Infatti le donne non sono ammesse a partecipare al *tadarus* collettivo. Dopo vari tentativi di concretizzare questo invito ho dovuto cedere di fronte all'evidenza che quella di Maqbul era stata una promessa azzardata: un giorno, stanca di aspettare l'invito che non arrivava mai, mi presentai autonomamente in *zawiya* a Medinat Nasr, all'ora del *tadarus*. Fui messa in attesa nell'ingresso per circa due ore, finché la lezione non si fosse definitivamente conclusa. La mia intrusione, imbarazzante per certi versi perché mi trovavo, ancora una volta unica donna, in una casa in quel momento popolata da soli uomini, è stata essenziale per un altro verso, perché ad intervalli di mezzora circa Seif interrompeva la sua partecipazione al *tadarus* e veniva a sedersi con me. Seif, al tempo, aveva 29 anni e parlava un discreto italiano appreso alla scuola alberghiera e migliorato grazie ai frequenti contatti con i confratelli italiani che periodicamente si fanno ospitare al Cairo a casa di *shaykh* 'Uthman Kheiri. Inframezzando al suo italiano alcune frasi in egiziano, mi spiegò che in occasione di quell'incontro di *tadarus* si era presa in esame la parola *haj*, pellegrinaggio: un

⁵ Cfr. capitolo 1.

argomento a tal punto profondo e prolifico di sfumature emotive che Seif aveva sentito l'esigenza di interrompere più volte la sessione, spossato mentalmente e fisicamente. Durante ciascuna sessione di *tadarus* il gruppo analizzava una parola tratta da una della *qasida* dello *shaykh*: lo scopo –mi disse Seif – non era di spiegare il significato letterale e generale della *qasida* prescelta ma di svelarne i livelli sempre più profondi, contenuti e nascosti in ciascuna delle parole.

Seif, durante un secondo intervallo, mi raccontò il suo incontro con il metodo del sufismo. Appena intrapresa la via del sufismo si era aspettato di trovare una via chiara e semplice, un metodo unico e strutturato per apprendere l'islam e la sua *haqiqa* (verità) ed era convinto che avrebbe trovato un maestro che gli avrebbe insegnato una volta per tutte questo metodo. Solo poco tempo dopo la sua affiliazione alla confraternita, Seif si rese conto che il sufismo non aveva libri, non aveva maestri singoli, non aveva una strada univoca e che l'apprendimento avveniva mediante una ricerca continua e individuale attraverso un mare di sapienza, e il *tadarus* rappresentava una fase essenziale di questo apprendimento. Ognuno dei partecipanti alle sessioni di *tadarus*, mi disse, doveva condividere le proprie conoscenze in maniera democratica e anche l'ultimo entrato in *tariqa* aveva il diritto di parlare e di partecipare alla costruzione corale della scienza del *tadarus*. Seif mi raccontò il *tadarus* come un flusso di coscienza del sapere religioso, privo di una struttura che reggesse la 'lezione'.

È stato poi Maqbul a spiegarmi più in dettaglio il procedimento del *tadarus*, in occasione dei nostri successivi incontri. Maqbul mi ha spiegato che attraverso il *tadarus*, apprendimento, i burhani mettevano in pratica il *ta'wil*, ovvero l'interpretazione simbolica delle scritture propria del sufismo.

Il metodo maggiormente diffuso d'interpretazione del Corano è il *tafsir*, ovvero l'interpretazione letterale del testo, cui si accompagna negli ambienti sufi, il *ta'wil*, l'interpretazione simbolica, che Maqbul ha definito un *tafsir batin*, ovvero l'interpretazione delle scritture nella sua dimensione interiore. Per praticare il *tadarus* si prende in esame una *qasida* del santo e se ne analizzano le parole una alla volta, ricercando in primo luogo il significato letterale della parola sul vocabolario perché sia comprensibile a tutti i partecipanti alla sessione, attraverso una traduzione in arabo colloquiale. In un secondo momento si studiano i tempi e le occasioni del *nuzul*, della rivelazione della *qasida* specifica, per capire contestualmente l'uso e il significato che lo *shaykh* ha voluto conferire alla parola

presa in considerazione nell'ambito della *qasida*. Infine si individuano le *sura* del Corano in cui si trovano quella determinata parola e l'argomento di cui parla la *qasida* presa in esame, poi collettivamente e con l'aiuto di testi di mistici quali Ibn 'Agiba o Ibn al-'Arabi si procede con l'interpretazione del Corano. I significati, l'inclinazione emotiva, il contesto della *qasida*, assieme ai testi mistici, fanno da guida nell'interpretazione simbolica del testo sacro. Ogni partecipante è libero di intervenire con citazioni o riferimenti personali che gli vengono in mente per associazioni di idee in riferimento alla parola trattata, al fine di arricchire la discussione. Maqbul mi ha spiegato che in questo modo i partecipanti riuscivano a cogliere i diversi livelli di significazione di ogni parola, livelli che si immergono sempre più profondamente nel *batin*. Ogni parola rimanda a una serie di storie tratte dalle scritture ed è associata alle emozioni e alle virtù che emergono da queste storie. Allo stesso tempo la parola è una forma d'espressione dei ricordi e delle sensazioni personali dei partecipanti al *tadarus*: alla parola *haj* Seif associava i suoi ricordi del pellegrinaggio a Khartoum, in occasione del *mawlid* di *shaykh* Mohammed 'Uthman . Seif, ancora troppo giovane per aver avuto l'occasione di far il pellegrinaggio alla Mecca, riusciva e immaginarsi il significato del pellegrinaggio poiché associava, durante il *tadarus*, i racconti dei più anziani sull'*haj* ai suoi ricordi del viaggio in Sudan. L'esperienza del pellegrinaggio sudanese che aveva vissuta e che gli era rimasta nella memoria, fatta di sensazioni ed emozioni, veniva riattivata durante la pratica del *tadarus* e la memoria dell'esperienza passata informava la sua comprensione attuale della parola *haj*, conferendole un significato emotivo personale. Oltre alla memoria emotiva, c'era la memoria corporea dell'esperienza del canto e dell'ascolto della *qasida* in occasione del *mawlid* Sudanese. Quella stessa *qasida*, di cui discutevano durante la sessione di *tadarus*, Seif, la conosceva bene e l'aveva cantata più volte durante la *hadra*, in Sudan e in Egitto. Nel momento in cui si trovava a ripeterla al Cairo, Seif riproduceva gestualità e intonazioni sonore e dimensioni emotive, assimilate e corrette nell'ambiente sudanese. Seif trovava nella *qasida* una forma appropriata per convogliare ed esprimere le sue emozioni vissute durante il pellegrinaggio in Sudan.

Attraverso le storie e i ricordi personali richiamati durante il *tadarus* e attraverso le emozioni suscitate durante l'*inshad* (il canto) delle *qasida*, i burhani arricchiscono in maniera quasi sinestetica il valore degli insegnamenti delle *qasida*.

Allo stesso tempo, la forma poetica delle *qasida* – attraverso il linguaggio poetico e la sonorità - fornisce un modo d'espressione delle modulazioni esistenziali degli individui. Nella struttura aperta e polifonica del *tadarus* si crea uno spazio d'esperienza per l'individuo che trova poi espressione nella forma poetica della *qasida*.

Questo spazio d'esperienza in alcuni casi diventa uno spazio di *agency* per la confraternita nel suo insieme laddove, ad esempio, rompe la logica e la temporalità lineari del discorso e della storia. Assistendo e informandomi infatti sul *tadarus*, ho potuto individuare anche alcune delle strategie che i burhani mettono in pratica per produrre un contro-discorso sulla storia della confraternita e del suo *shaykh*. Oltre a ritrovare le proprie personali esperienze, durante la pratica del *tadarus* i burhani leggono e re-interpretano alcuni degli eventi della storia della confraternita attraverso il *tadarus* dei testi poetici mistici raccolti nel *Bata'in al-asrar*. Per praticare questa sovversione della 'visione' della storia, l'interpretazione simbolica (*tadarus*) chiama in causa il *barzakh*, il mondo liminale fra *zahir* e *batin*, tra realtà contingente e realtà eterna. Innanzitutto le *qasida* sono, come abbiamo visto, delle rivelazioni della *shaykh* dal mondo del *barzakh* e quindi la scienza cui danno accesso è superiore all'ordine contingente delle cose e permette ai burhani di comprendere gli eventi attraverso una prospettiva *batini*/interiore.⁶ Da un'altra parte il *tadarus* chiama in causa il corpo nella sua dimensione *barzakhi*-liminale, poiché chiama in causa le capacità sensoriali interiori e in particolare la *basira*, o gli 'occhi dell'aldilà' (*'ayun el ukhra*) -come li definisce Maqbul. La pratica del *tadarus* è una forma di trasmissione del sapere che supera la dicotomia *zahir-batin*, recuperando, in questo processo, lo spazio del *barzakh*: il *tadarus* è una forma di conoscenza che chiama in causa lo *shaykh* dal *barzakh* e allo stesso tempo si fonda sulle qualità del corpo interiore di ciascun discepolo.

⁶ In questo mondo dell'immaginazione, il *barzakh*, si incorporano gli spiriti (*tajassud al-arwah*) e si spiritualizzano i corpi (*tarauhun al-ajsam*) ed è qui che gli amici di Allah hanno le visioni dei Profeti e del passato (cfr. Chittick 1989, Corbin, 2005).

5.2 *Barzakh* e il *tajassud el arwah*: l'incorporazione degli spiriti nella storia

Nel settembre del 1988 il giornale *al-Liwa al-Islami* aveva pubblicato due articoli in cui una pletora di 'ulama di *al-ahzar*, fra cui lo stesso *shaykh al-ahzar* Gadd al-Haq e il sapiente Abdel Ghani Raghi, accusavano i burhani di praticare una fede fuori dall'ortodossia, soprattutto a causa della questione della rivelazione delle *qasida*. La vicenda infatti era vista come la prova della fede mal posta dei burhani nella *wasila*, l'intercessione dei santi, (che appunto si facevano sentire persino dal *barzakh* pur di aiutare i propri fedeli). Il loro *shaykh* 'Uthman, inoltre, si rendeva colpevole di *hulul* e *ittihad*, unione e incorporazione in Allah, nel momento in cui recitava in un verso delle sue *qasida* '*ana fi ana...*' (io sono dentro me stesso). In aggiunta *shaykh* 'Uthman si rendeva anche colpevole di assimilarsi al profeta nella sua impresa di produzione di un libro di poesie mistiche che assomigliava incredibilmente al Corano, sia nella sua forma scritta che nella forma della sua rivelazione.

Effettivamente la descrizione che Maqbul mi ha fatto della rivelazione delle *qasida* non lascia molti dubbi sul modello che *shaykh* 'Uthman e i suoi discepoli adottarono. Le *qasida* infatti 'scesero' in tre parti (*agza*'), di cui la prima parte, composta dalle *qasida* 1-36, è :

"venuta tutta assieme. Poi c'è stato un periodo di stasi. Fino a che la *tariqa* non ha letto e fatto il libro. Dopo circa due mesi ha cominciato nuovamente (*shaykh* 'Uthman dal *barzakh*, s'intende) a dare nuove *qasida*. *El gauz el tani*, la seconda parte. Poi la terza etc. Dopo di ciò hanno fatto un unico libro.

Il 13 aprile del 1983 è arrivata la prima *qasida*.⁷ Ha però un brano, l'ultimo, che è sceso nell'87. E' venuto dopo. Ma se osservi la *qasida* ti renderai conto che fa parte di questa *qasida* perché le terminazioni sono in rima.

Tutte le *qasida* rimano nell'ultima parola di ciascun verso. È come una poesia. Quando la leggi è come una musica e sei contento. Inoltre riesci ad impararla a memoria velocemente, perché c'è la musica.

⁷ La data non corrisponde né con quella indicatami da 'Isam, né con quella indicata in testa alla *qasida*, sul libro. La data indicatami da Maqbul coincide invece con la data della morte dello *shaykh* Mohammed 'Uthman. Non so dire se questa coincidenza sia stata una svista o stia effettivamente a significare che, per Maqbul, lo *shaykh* non li ha mai abbandonati, nemmeno il giorno del suo decesso.

Quando il Corano è sceso sul Profeta, con Gabriele, Gabriele gli ha detto ti darò il Corano ora. Ma non tutte le sura vengono assieme. Inoltre Gabriele aggiungeva elementi ulteriori a *sura* che erano già state dette. Così anche il libro delle *qasida*.

Non diciamo che è un Corano, ma è sceso nello stesso modo.

Noi abbiamo capito che la prima *qasida* è come la madre di tutte le altre. Ovvero tutte le altre *qasida* spiegano in maniera completa una delle *bait* (versi) della *qasida al ula...*(la prima *qasida*). [Intervista a *shaykh* Maqbul, 12/2007].

Maqbul mi ha parlato lungamente delle *qasida* durante una nostra conversazione riguardo gli eventi che coinvolsero la Burhaniya nel 1988. In quell'occasione ha impiegato molto del suo tempo a spiegarmi il *ta'wil* del libro delle *qasida*, guidandomi fra i versi dei poemi attraverso le capacità del suo sguardo, allenato a ricercare i significati nascosti del *batin*. Così, ha trovato negli stessi versi delle *qasida* lo spunto per spiegarmi il senso degli eventi che occorsero alla sua confraternita e la verità del suo *shaykh*:

"La *qasida* 76 dice: *lasna sua ahl el haqiq* (noi siamo la famiglia della verità) (*qasida* 76, 1986). Quando affermiamo qualcosa è perché l'abbiamo visto con gli occhi e con il cuore, non con la mente. *Ahl el haqiq*: vuol dire che siamo la famiglia della verità profonda, la *haqiq*, non la *shari'a*. Noi non diciamo mai: 'potrebbe essere in questo modo oppure in un altro'. Lo *shaykh* dice sempre le cose come sono. Ma se un *alim el shari'a* (un sapiente della *shari'a*) parla di qualcosa che non ha visto, dirà 'potrebbe essere in questo modo oppure in un altro' invece noi parliamo con *ta'akid* (certezza)... Ogni 100 anni Dio manda qualcuno per rinnovare la religione, perché le parole non cambiano ma il loro significato cambia con il tempo. Dio ha mandato un uomo perché rinnovasse la religione musulmana (Muhammad 'Uthman). E questo Imam aveva dei sensi in più rispetto agli uomini. Poteva vedere con le orecchie e ascoltare con gli occhi. Poteva vedere nel futuro, perché il cuore e lo spirito hanno i sensi. [Ibid.]

A questo punto, Maqbul mi ha letto alcuni versi (*bait*) di una *qasida*, rivelata esattamente un anno prima che uscisse l'articolo di critiche alla Burhaniya sul *liwa al-islami* e commentò:

"Beit 1> Fama 'an hulul wa ittihad fabihi yarmunana gahlan wa 'ayanar:

Allora vuol dire che Dio discende su qualcuno? Noi non crediamo in questo. Queste erano le accuse che ci hanno rivolto ma noi non crediamo in queste cose. Il verso dice: con *hulul* (incorporazione) e *ittihad* (unione con Allah) ci accusano in pubblico con ignoranza (*gahlan*).

Questo fu scritto nel 1987 , ... Lui sapeva cosa stava per accadere... il giornale *al liwa al islami*... chiedi il numero del 20 muharram 1409 (1 settembre 1988). Un anno dopo, esattamente, hanno detto queste cose... ma lo *shaykh* aveva già risposto un anno prima. La parola *fa ama*... significa che Lui stava rispondendo a qualcosa che ancora non era stato detto. Noi al tempo non capimmo cosa intendesse." [Intervista a *shaykh M*, 12//2007].

Shaykh Maqbul mi ha detto che durante questo episodio ebbe modo di constatare con i suoi stessi occhi che lo *shaykh* non era una persona normale. Infatti, già un anno in anticipo rispetto agli eventi occorsi nel 1988 lo *shaykh* aveva rivelato una *qasida* che conteneva la risposta alle accuse che ancora dovevano venire. Nessuno tuttavia aveva compreso le sue parole perché i confratelli ancora non avevano imparato l'arte del *ta'wil*, l'interpretazione simbolica e interiore dei testi. La pratica del *ta'wil* dà accesso alla dimensione *batini* dei testi, svelando la *haqiqa*, una verità che sussiste nello *shaykh* e nel volere di Allah, fuori dalla comprensione degli uomini e dal tempo della storia. Per accedere al mondo del *batin* attraverso il *ta'wil* è necessario esercitare i propri sensi interiori e lasciar spazio alla capacità *barzakhi* del proprio corpo. Maqbul mi parlò degli occhi dell'aldilà, '*ayun el ukhra*', che danno accesso alla *basira*, la capacità visionaria interiore.⁸

" Lui (lo *shaykh*) vede con gli occhi dell'aldilà ('*ayun el ukhra*). Come? Proprio come quando dormi vedi altre cose e i tuoi occhi sono chiusi. Attraverso cosa hai visto? Attraverso lo spirito. Lo spirito ha occhi, il cuore ha occhi. Quando dormi il tuo spirito non dorme e guarda. E quando ti svegli ti rendi conto che puoi vedere senza gli occhi. Lo *shaykh*, quando è sveglio, legge tutto ciò che noi non vediamo con questi occhi (indica i suoi occhi). Vede il *gheib*/futuro.

⁸ ovvero uno dei sette sensi ,il senso 'interiore' della vista ,basira Gli occhi dell'aldilà danno accesso alla .per una descrizione più dettagliata 6capitolo .Cfr .il corpo interiore che compongono

Perché? Noi diciamo *Allah 'andu el gheib.. bi'amel el gheib...* (In Allah è il futuro.. Lui crea il futuro)." [Ibid.]

Un ulteriore effetto della pratica del *tadarus* è quello di dare spazio all'esperienza individuale degli eventi e trovarle un posto nella comprensione dei fatti della 'Storia'. Il *tadarus*, per via della forma stessa del suo metodo, rompe la dicotomia tra interpretazione soggettiva e ed oggettiva dei testi e di conseguenza degli eventi legati ai testi. Nella pratica del *tadarus*, infatti, manca la relazione frontale tra il predicatore e i suoi ascoltatori e manca una struttura temporale lineare tra emissione dell'informazione e ricezione. Piuttosto, durante il *tadarus*, c'è un processo di costruzione collettiva e circolare dell'informazione che segue la strada tortuosa delle analogie, delle metafore, delle associazioni emotive e di idee. Durante questo processo ciascuno dei partecipanti può arricchire la discussione con proprie impressioni personali o con le proprie esperienze relative all'argomento trattato. Nel *tadarus* si chiama in causa la dimensione temporale dei soggetti che aumenta l'entropia dell'apprendimento, poiché al tempo dettato dai testi si aggiungono i tempi altri di storie o opinioni personali. Le *qasida* così interpretate e cariche di dimensioni soggettive, di ritorno forniscono alle esperienze individuali una forma organizzata d'espressione e danno un significato condiviso al vissuto individuale.

shaykh Maqbul, nel corso della nostra intervista, ha compreso e spiegato la *qasida* di cui sopra, intersecando il significato dei versi con la propria esperienza dei fatti dell'88:

"Io: come sei riuscito a trovare questi elementi nella *qasida*?

Maqbul: ... ci trovo cose incredibili. Puoi capire esattamente che questo non è un uomo normale (lo *shaykh*. Attraverso il *tadarus*. Non è un uomo normale...è impossibile...L'ho visto con i miei stessi occhi che aveva ragione...

Quando ho letto *al liwa al islami* ci ho letto dentro tutto ciò che lo *shaykh* ci aveva spiegato un anno prima. Abdel Ghani Raghi (un *alim* che ha scritto sul *liwa*) ha detto: 'voi (burhani) siete come la *homma shaukiyya* (febbre spinale)' e poi è morto di questa stessa malattia---Io sono andato la mattina (a prendere

un altro giornale), il giorno successivo all'edizione del *liwa*, e letto sul giornale che Abdel Ghani era stato portato all'ospedale, nel *en 'ash*, in rianimazione. Ma il giornalista aveva scritto *en-'ash*, si era sbagliato ma lo sbaglio anche era incredibile perché *en-'ash* significa 'se sopravvive'(in- se; 'ash- vivere)." [Intervista a *shaykh M*, 12//2007]

Attraverso le parole, Maqbul ha istituito tra gli eventi delle connessioni che sovvertono la sequenza lineare del tempo. Affermazioni che appartengono a un momento storico antecedente corrispondono ad eventi posteriori e si incontrano nella dimensione a-temporale del *batin*, del mondo simbolico, dando un senso così alla sua esperienza degli avvenimenti di Maqbul. All'interno della sua narrazione, Maqbul ha organizzato gli eventi che sono occorsi alla Burhaniya e a lui stesso, seguendo una prospettiva che si richiama a un rapporto di causalità sovranaturale e a un tempo non lineare. Dalla parole di Maqbul, traspare la consapevolezza che ogni situazione storica, proprio come quella che racconta, è ambigua nel senso che contiene diverse dimensioni ed è attraversata da diverse forze. Maqbul ha usato la parola 'incredibile' (*msh maq'ul*) per descrivere le 'cose' che riesce a leggere nelle *qasida*, consapevole che l'ordine di significazione dominante degli eventi storici, ovvero l'ordine di causalità riconosciuto come 'normale', è ben diverso da quello che mi ha proposto attraverso la sua lettura degli eventi. Diversi ordini di significazione, politici, economici, esistenziali e personale, si intersecano dietro ogni evento sociale e solo nelle narrazioni che ne fanno gli individui uno di questi diventa dominante. In questo caso, Maqbul ha utilizzato il linguaggio sovranaturale della *qasida* come ordine di significazione principale per rappresentare e prendere coscienza degli eventi occorsi. Nella dimensione del sovranaturale cui appartengono le *qasida*, Maqbul trova un linguaggio possibile per oggettivare la narrazione e il vissuto soggettivo delle proprie esperienze.

Poco dopo i problemi suscitati dalle pubblicazioni del *liwa*, Mukhtar, il confratello cui erano state rivelate le *qasida*, si separò dalla confraternita di Ibrahim, figlio e successore di Mohammed 'Uthman . Il discepolo 'profeta' (Mukhtar) decise di rinnegare la natura delle sue rivelazioni pur di rientrare nell'ufficialità del Consiglio Nazionale Sufi. Maqbul, che aveva assistito in prima

linea agli eventi di quegli anni, mi ha mostrato una delle ultime *qasida*, rivelata due anni prima del tradimento di Mukhtar. Nella *qasida* 76, scritta nel 1986, gli ultimi quattro versi predicano, secondo Maqbul, la frattura che si sarebbe creata all'interno della *tariqa*, se lette attraverso la procedura del *ta'wil*.

La traduzione del primo verso dell'insieme dice: " noi siamo la famiglia della verità..." riferendosi alla famiglia degli *ahl al-bait* (famiglia del Profeta) rappresentati da *shaykh* Mohammed 'Uthman e i suoi successori. Maqbul poi mi ha mostrato che se si prendono in esame le lettere con cui terminano i quattro versi presi in considerazione e si uniscono procedendo verticalmente dal basso in alto, si può leggere il verbo *iab'aa*, rinnegare. Il rinnegamento che suggerisce il testo, secondo Maqbul, è quello di Mukhtar, che rinnegò l'origine *barzakhi*/sovrannaturale delle *qasida* e di conseguenza la famiglia di Mohammed 'Uthman . La *qasida* doveva informare con anticipo i discepoli del futuro tradimento che, al tempo della rivelazione della *qasida*, nell'86, era ancora lontano dal succedere. È scritto fra le righe, ha detto Maqbul, che Mukhtar avrebbe tradito. L'ultimo verso dei quattro conferma ulteriormente questa interpretazione quando dice: "... e Allah rinnega (*iab'aa*) il peccatore, perché non diventi un maestro" e ripete ancora una volta il verbo *iab'aa*. Maqbul ha aggiunto che tale ripetizione non poteva essere fraintesa: lo *shaykh* stava mettendo in guardia i suoi discepoli sugli eventi a venire. Solo pochi anni dopo *shaykh* Ibrahim, infatti, cacciò Mukhtar dalla confraternita, accusandolo di essere la testa di un serpente. Tuttavia, ha continuato Maqbul, non è facile capire le *qasida* se non si pratica il *tadarus*: nemmeno lo stesso Mukhtar, che era il latore delle rivelazioni, si era reso conto che stava rivelando qualcosa che gli era ostile. Nel corso degli anni successivi al suo allontanamento, Mukhtar si rifiutò di fare pubblicamente il *tadarus* di questa *qasida*, a testimonianza del fatto che la riteneva pericolosa.

Se la pratica dei riti, come vedremo più avanti, è il metodo principale per acquisire le capacità e i sensi del corpo interiore, fra cui appunto la *basira* o 'occhi dell'aldilà' (*'ayun el ukhra*), il *tadarus* è il metodo principale per esercitare questi sensi interiori. L'arte del *ta'wil*, su cui si fonda il *tadarus*, moltiplica infatti le possibilità di significazione di una parola poiché chiama in causa lo spirito, il cuore e i suoi sensi. Attraverso i sensi spirituali, il discepolo procede nel *tadarus* per interpretazioni che non sono né esaustive né esclusive e coglie la polisemia della parola, nascosta nei suoi significati simbolici. Così i possibili significati diventano

ridondanti rispetto al senso scaturito dalla semplice interpretazione letterale propria del *tafsir*, arte nella quale ci si limita a chiamare in causa il ragionamento logico per definire le valenze storiche e linguistiche del testo. La parola presa in analisi durante il *tadarus*, viene invece dissociata dal contesto significativo della frase in cui viene letta ed esplode in un ventaglio di significati. Questo procedimento non segue la logica del discorso ma, piuttosto, una logica quasi estetica delle analogie e delle assonanze emotive: i partecipanti al *tadarus* ritrovano nella propria memoria e nei testi presi in esame le analogie e le assonanze emotive con la parola analizzata. Inoltre, ciascuna parola all'interno delle *qasida* ha una sua posizione precisa e se il lettore è in grado di individuarne la relazione simbolica con le altre parole del testo, ottiene l'accesso alla dimensione *batini*. Attraverso il *tadarus* viene quindi messo in luce il valore simbolico della parola presa in considerazione, come insegnava l'invito di Ibn al-'Arabi a cogliere il ricco *mundus imaginalis* che si nasconde dietro ogni sembianza terrena.⁹ Così, il compito del *tadarus* è di scavare quanto più possibile nei significati di una parola, cercandone le sfumature emotive nascoste nei diversi modi in cui viene utilizzata.

5.3 La cacciata dal *barzakh*

Le *qasida* e il libro che le raccoglie, il *Bata'in al-asrar*, furono al centro della seconda ondata di polemiche rivolte contro la Burhaniya durante la metà degli anni ottanta. Qui di seguito descriverò questi eventi seguendo una prospettiva diversa rispetto a quella di Maqbul. Mi concentrerò piuttosto sugli elementi che vennero in primo piano nel corso delle accuse. Dall'analisi di uno degli articoli scritti sul *Liwa al-islami* contro la Burhaniya e dalle osservazioni etnografiche svolte nel ramo della confraternita scissosi dalla direzione dello *shaykh*, sembra emergere che la Burhaniya e le sue *qasida* furono in ragione dell'accesso che offrono al mondo del *barzakh*.

⁹ Secondo il teosofo, infatti, le forme del mondo contingente rappresentano una delle manifestazioni possibili del divino e il compito ermeneutico del mistico consiste nel trasmutare i dati sensibili in simboli, gli eventi esteriori in storie simboliche, attraverso l'organo dell'immaginazione, cogliendo così progressivamente l'ampia gamma di relazioni con il divino che sono nascoste dietro ciascuna particolare forma manifesta (Corbin, 2005).

Nel settembre 1988, il *Liwa al-islami*, edito dal Partito nazionale democratico al potere ma ideologicamente vicino ai Fratelli Musulmani, pubblicò una serie di articoli di denuncia contro la confraternita Burhaniya e polemici contro il lassismo con cui le istituzioni avevano affrontato la vicenda. Il giornalista Redha 'Akasha elencava, in tre lunghe pagine, le critiche rivolte alla Burhaniya e al suo *shaykh*, citando le parole di svariati *'alim* che si erano espressi esplicitamente contro la confraternita. Le critiche erano volte al carattere ignorante, superstizioso, eterodosso, sincretico ed estatico della fede burhani. La prima accusa riguardava le formule e le pratiche senza senso che i burhani, secondo il giornalista, sostituivano agli obblighi di preghiera dell'islam, rendendo così insignificante e complicata la semplice e chiara fede musulmana. Le seguenti accuse si scagliavano contro i fatti incredibili, al limite tra il magico e l'eterodosso, che i burhani raccontavano sul proprio *shaykh*. I burhani furono accusati di credere che il loro *shaykh*, Muhammad 'Uthman 'Abdu, per dar prova della sua forza spirituale, avesse prima tagliato le teste a un gruppo di persone e poi restituito loro la vita rimettendo le teste a posto sul proprio collo. Ancora, lo *shaykh* fu accusato di sfruttare economicamente gli adepti manipolandone le menti e le risorse economiche. Tuttavia l'accusa più grave era rivolta contro il pericoloso legame che i burhani istituivano tra il mondo dei vivi e quello dei morti: secondo i burhani, *shaykh* Mohammad 'Uthman, morto per tutti nel 1983, era invece vivo e vegeto nel *barzakh* e dettava i suoi insegnamenti spirituali sotto forma di poesie mistiche. Queste poesie, le *qasida* appunto, come aggravante, 'scendevano' su Mukhtar nella forma di una rivelazione, in maniera pericolosamente simile a quanto accadde al profeta Maometto. I burhani pretendevano, secondo gli accusatori, di avere nelle loro mani un secondo Corano, simile al primo sia per le modalità di rivelazione, sia nella forma: da una parte lo *shaykh* Mohammad si comportava da *wahi* (intermediario) e rivelava il suo sapere al suo prescelto come aveva fatto l'angelo Gabriele con il Profeta; dall'altra i versetti in arabo classico delle *qasida* si distinguevano, proprio come le sura del Corano, per data di 'rivelazione' (*tariqat al-inziil*).

L'articolo del *Liwa* del 1 settembre 1988 titolava ironicamente:

" Lo *shaykh* torna da loro dal *barzakh*"

e continuava:

".. Gli adepti della confraternita assicurano che il loro *shaykh* li ispira ritornando dal regno dei morti, falsificano i testi interpretandoli secondo un presunto significato nascosto (*batini-mana'ui*). Dicono che i suoi fedeli vedono Dio...Dicono anche che i burhani vedono il Profeta di giorno, da svegli... Il libro *Bata'in el Asrar*, che trattano con la massima reverenza, come se fosse il Corano, si presenta con le stesse partizioni del Corano .. e il primo versetto 'rivelato' recita: Io sono dentro di me e io sono dentro di me.... Che è un'eresia pura...tende infatti a far pensare all'incorporazione di e all'unità con Dio". [Al-Liwa al-Islami, 1/9/1988, pp.2].

E' interessante notare che, da questo punto in poi, l'articolo è organizzato in paragrafi, ciascuno dedicato ad argomentare l'impossibilità di riconciliazione tra alcune dicotomie che invece erano state, secondo l'autore, pericolosamente messe in discussione dalla fede e dalle pratiche dei burhani. In un paragrafo intitolato: "Non c'è legame fra i morti e vivi", i burhani sono accusati di creare un ponte pericoloso fra le due dimensioni. In un altro paragrafo intitolato: *al zahir ua al-batin* (l'esteriore e l'interiore) il giornalista si scaglia contro l'interpretazione 'spirituale' delle scritture sacre (*ta'wil*) e argomenta a favore dell'unità fra *tafsir* e *ta'wil* (interpretazione letterale e interpretazione spirituale). Infine, in un terzo paragrafo intitolato "*bahai ua burhani*" (i Bahai e i burhani), i burhani sono accusati di avere una fede sincretica che, come la fede *bahai*, si avvicina pericolosamente al pensiero dei miscredenti e degli occidentali (*el adiniin min al gharbiyyin*).

Le critiche principali ruotano tutte attorno allo stesso punto, con l'intento di allontanare nel mondo dell'irraggiungibile quel pericoloso confine (*barzakh*) di comunicazione che esiste tra la vita in questo mondo e la vita nell'altro, fra lo *zahir* e il *batin*, e soprattutto fra il reale e l'immaginario. Il *barzakh* è tanto più pericoloso nel momento in cui dà accesso, attraverso l'interpretazione dei testi, al mondo dell'immaginario e del *batin*, in cui i burhani trovano il significato vero e non codificabile della fede:

".. e *shaykh Nasser (Ibrahim Sadiq Nasser, 'alim di al Ahzar)* paragona e fa notare la corrispondenza (*che esiste fra le diverse pratiche e credenze eterodosse dei burhani*) fra la *bida'* (*innovazione riprovevole*) di santificare gli

awliya' morti (ovvero credere nell'intercessione dei Santi e dei loro *spiriti*) e la bid del *ta'wil* (*interpretazione simbolica-spirituale*) dei testi e la diffusione di una versione *batini* (*interiore*) e *zahiri* (*esteriore*) del Corano..." (Al Liwa al islami, 01/09/1988, pp. 4)

Il mese successivo alla pubblicazione dell'articolo il Consiglio superiore delle confraternite sufi definì le misure che la Burhaniya doveva prendere improrogabilmente per rettificare le sue deviazioni e poter essere accettata nuovamente nell'ortodossia del Consiglio:

" 1) che i suoi rappresentanti si impegnino a conformarsi alla legge 118/1976...¹⁰
; 2) per quanto riguarda i due libri Tabri'at al-dhimma e Bata'in el asrar, che si impegnino a non farli più circolare e non stamparli ancora; 3) che si impegnino a prendere queste misure, pena una nuova sanzione del Consiglio; 4) il Consiglio domanda alle autorità competenti di aiutarlo a eseguire le sue decisioni per ciò che concerne i due scritti sopra citati o qualsiasi cassetta che vi si riferisca".
[*Tasawuf al-islam*, novembre 1988].

A questo punto gli eventi si complicano. All'interno dei racconti che mi sono stati fatti, le storie e i personaggi si moltiplicano. Tuttavia, c'è accordo nel dire che Mukhtar rinnegò i libri dello *shaykh* con lo scopo di far entrare nuovamente la confraternita nell'ufficialità. Shaykh Ibrahim, il primogenito di *shaykh* Mohammed 'Uthman e suo erede spirituale nella guida della Burhaniya, a seguito di questo evento, destituì dalla carica di *na'ib* (luogotenente delle confraternite in Egitto) Mukhtar e lo cacciò assieme ai suoi seguaci. Questo gesto, non concordato con il Consiglio Nazionale Sufi, gli costò a sua volta la destituzione dalla carica di *shaykh al-tariqa* e l'esilio dall'Egitto.

¹⁰ Lo " Ordinamento interno delle confraternite sufi" 118/1976 pone fine a 75 anni di validità del vecchio regolamento basato sulle leggi *khedivali* del 1903 e del 1905. La legge 118 abroga tutte le legislazioni precedenti giudicandole « leggi che hanno fatto il loro tempo » e « in disaccordo con il risveglio moderno » (*Qanûn raqm 118 li-l-sana 1976 bi-sha'n nizâm al-turuq as-sûfiyya*. Al-Jarîda al-Rasmiyya). L'ordinamento apporta modifiche conformi alla *shari'a* e conferisce poteri enormi al Consiglio superiore del Sufismo. Senza entrare nel particolare basti dire che dietro la promulgazione dell'ordinamento c'è l'intenzione di razionalizzare l'irrazionale, come suggestivamente scrive Luizard (1991): l'ordinamento, oltre a regolamentare dettagliatamente la gerarchia di funzionamento del Consiglio Nazionale Sufi, fornisce le regole di etichetta (*adab*) per i rituali pubblici e privati delle confraternite sufi; definisce i limiti imposti dalla *shari'a* nelle pratiche rituali e spirituali; infine definisce i limiti dell'etica sufi, ponendola sotto il controllo del Consiglio e dunque del governo (il capo del consiglio sufi è designato direttamente dal Presidente della Repubblica).

Mukhtar invece rientrò nell'ufficialità assumendo la guida della confraternita e ponendosi sotto il nome di *shaykh* 'Ali Ashour, capo della Burhamiya, una confraternita proveniente dallo stesso ramo della Burhaniya. I racconti vogliono che siano in pochi ad averlo seguito e a essergli rimasti fedeli.

5.4 Mukhtar e il *barzakh* rinnegato

Il 15 novembre del 2007 andai a fare visita alla *zawiya* della nuova confraternita guidata da Mukhtar. Riuscii a fatica a ottenere l'indirizzo della *zawiya* perché Maqbul, Safwat, 'Isam riuscivano sempre a perdere la penna quando io trovavo un foglio di carta, o viceversa. Fu una sorella della Burhaniya a suggerirmi un giorno, facendomi giurare su Allah che mai avrei rivelato la fonte dell'informazione, di cercare nella zona della Darrasa, un quartiere piuttosto centrale della Cairo vecchia, che si trova tra la moschea di Husein e il cimitero. Una volta arrivata alla Darrasa cominciai a chiedere in giro della confraternita, pur essendo convinta che non sarei riuscita a trovarla quello stesso giorno, abituata com'ero all'omertà incontrata quando si trattava di localizzare una *zawiya* della Burhaniya. Inaspettatamente, alla prima richiesta di informazioni mi fu risposto che mi trovavo proprio di fronte all'edificio che cercavo. Alzai gli occhi e vidi un'insegna luminosa, verde e bianca, appesa all'altezza del primo piano dell'edificio, con la scritta: "*Tariqa Disuqiya Mohammadiya, shaykh Mukhtar 'abna Muhammed 'Uthman*" (confraternita Mohammadiya Disuqiya, *shaykh* Mukhtar, figli di Muhammed 'Uthman). Entrai nell'edificio, salii al primo piano e bussai alla porta di un appartamento; erano le sette di sera. Mi aprì un uomo di circa quarant'anni, in *jalabiya*, che mi accolse in maniera piuttosto fredda e scostante e a cui mi presentai, spiegando in poche parole la mia ricerca. Non era mai stata una soluzione felice durante le mie esperienze di campo, ma in questo caso non sapevo come rompere il ghiaccio. Chiesi di *shaykh* Mukhtar o di qualche responsabile della confraternita ma ottenni in risposta un sorriso sardonico. L'uomo mi disse che se volevo delle informazioni sul sufismo dovevo andare piuttosto al Consiglio Nazionale del Sufismo (*el maglis sufi*). Quando gli risposi che c'ero già stata l'uomo si stupì e mi lasciò ad aspettare sulla soglia della porta: si giustificò dicendo che

non poteva farmi entrare visto che nella stanza c'erano solo uomini. Ritornò dopo essersi consultato per pochi istanti con gli altri e mi chiese cosa volessi sapere. Di fronte alle mie domande specifiche si indispose nuovamente: avevo sbagliato ancora una volta ma la mia mancanza di prudenza risultò provvidenziale perché le risposte, insieme evasive e ufficiali, mi fecero capire molte cose. Allusi alla mia conoscenza delle *qasida* e del clamore che avevano suscitato e domandai se usassero ancora il libro *Bata'in al-asrar*. Mi rispose che le *qasida* non erano *bid'a* (eterodosse) e che tutto quello che c'era scritto veniva da Allah e dal Profeta. Implicitamente mi stava dicendo che il libro era ancor in circolazione. Continuai con le mie domande indisponenti, soddisfatta del livello formale di conversazione che si era istaurato e che mi permetteva di ascoltare la versione 'ufficiale' della loro storia. Quando gli chiesi a proposito della presunta rivelazione delle *qasida* al loro *shaykh* Mukhtar, mi rispose seccamente di non dire stupidaggini, che *shaykh* 'Uthman era morto (*met*) e che Mukhtar aveva semplicemente trovato il libro delle *qasida* dentro una borsa. Così chiuse bruscamente la conversazione, assieme alla porta.

Nonostante la netta sensazione di non essere la ben venuta, decisi di continuare la frequentazione della *zawiya* della Darrasa: ero curiosa di sapere cosa ci fosse di diverso nella confraternita di Mukhtar rispetto alla Burhaniya interdetta. Andai dunque alla riunione per la *hadra* che il portiere dell'edificio mi aveva detto svolgersi di venerdì sera, alle dieci circa. Arrivata un venerdì di fronte all'edificio mi diressi verso l'ingresso da cui ero entrata alla mia prima visita alla *zawiya*: il portiere mi fermò dicendomi che le donne dovevano entrare dal portone di fianco che dà accesso a un'altra rampa di scale. Per me fu una sorpresa perché nelle *zawiya* della Burhaniya che avevo frequentato fino ad allora, la *hadra*, così come tutte le altre attività, si svolgevano in un appartamento comune in cui accedevano donne e uomini indifferentemente. Alla Darrasa invece, gli uomini e le donne, e queste ultime assieme ai bambini, accedevano a due locali distinti ma adiacenti, che appartenevano a uno stesso appartamento, diviso a metà e fornito di due ingressi separati. Entrata nella stanza riservata alle donne e ai bambini, fui subito accolta con gentilezza. C'erano circa 40 persone, tra ragazze e donne adulte, tutte piuttosto ben vestite, con abiti lunghi ma alla moda e tutte coperte con il semplice

l'hijab. Durante le conversazioni evitai di dire che conoscevo la Burhaniya. La *hadra*¹¹ iniziò dopo circa un'ora quando, nell'esaltazione generale, arrivò *shaykh* Mukhtar. Io, assieme alle donne, assistetti all'arrivo dello *shaykh* attraverso un televisore che collegava in diretta il locale delle donne al locale degli uomini proiettando il video degli avvenimenti in corso. Mukhtar arrivò in giacca e cravatta nere e camicia bianca, estremamente elegante. Poco dopo, attraverso lo schermo, notai che quasi tutti gli uomini erano vestiti in giacca e cravatta. Al termine della *fatihah*, la recitazione di apertura della *hadra*, il collegamento video si interruppe e rimase acceso solo l'audio. Mi spiegarono che non era permesso guardare, era *haram* (proibito). Attraverso l'audio riconobbi il suono della *hadra* come lo stesso della *hadra* burhani: lo stesso *dhikr*, lo stesso ritmo a cinque tempi (*iqa' khomesi*) scandito da un battito di mani, e soprattutto le stesse *qasida*. Il *dhikr* era accompagnato dal canto delle *qasida* di *shaykh* Mohammed 'Uthman, intonato da un *munshid*, un cantante. In seguito, nel corso di varie interviste mi accertai anche del fatto che i movimenti del corpo erano gli stessi di quelli che avevo visto durante la *hadra* burhani.¹² Nel locale riservato alle donne, contrariamente a quanto accade durante la *hadra* burhani, la luce fu lasciata accesa e la concentrazione era bassa: si chiacchierava e i bambini giocavano vociando. Durante lo svolgersi della *hadra*, Zeynab, una donna di circa 50 anni e moglie di uno dei compagni più stretti di Mukhtar, mi mostrò le foto che conservava nel portafogli. È usanza fra i sufi portare sempre la foto dello *shaykh* della confraternita, fonte moderna di *tabarruq*, ovvero fonte di grazia-*baraka*. Per prima mi mostrò la foto a colori di Mukhtar che teneva in evidenza nella tasca trasparente del suo portafogli. Mukhtar era smagliante, in abito nero e cravatta, fotografato di profilo su sfondo azzurro: evidentemente la foto era stata scattata in uno studio e lo *shaykh* era in posa. La foto ricordava molto le gigantografie di Mubarak che si trovano issate sui palazzi al centro del Cairo. Zeynab non ne aveva altre di Mukhtar e anche alcune donne che seguivano distrattamente il nostro trafficare, mi mostrarono la stessa foto. Poco dopo Zeynab tirò fuori da una tasca interna dello stesso portafogli le foto di

¹¹ Descriverò più in dettaglio la *hadra*, il rituale collettivo delle confraternite, parlando della Burhaniya. In questo contesto è sufficiente sapere che è una riunione durante la quale si pratica il *dhikr*, la recitazione del nome di Allah, accompagnato o meno dal canto delle *qasida*, poemi mistici.

¹² I movimenti previsti dalla *hadra* sono seguiti solo dagli uomini. Per questo ho dovuto poi chiedere ai miei interlocutori la successione dei movimenti. Anche in questo caso, essendo uguali a quelli della Burhaniya, mi riservo di spiegarli più avanti.

Mohammed 'Uthman . Erano foto che conoscevo, tutte diverse l'una dall'altra e scattate per lo più spontaneamente da vari discepoli durante le riunioni o gli incontri. L'immagine ritratta era di 'Uthman , piuttosto anziano. Le avevo già viste tutte, appese nelle case dei burhani o riprodotte nel libricino dei *wird*. Mancavano le foto del figlio, *shaykh* Ibrahim, e del nipote, *shaykh* Mohammed: Mukhtar rinnegando la natura della sua rivelazione aveva anche rinnegato la successione di Ibrahim al padre 'Uthman , rivendicando per se stesso la *silsila* (catena di discendenza spirituale).

La differenza che riscontrai tra lo stile della foto di Mukhtar e quello delle foto di 'Uthman mi apparve come una metafora della scissione avvenuta fra la confraternita della Darrasa e la Burhaniya di Ibrahim. Così come la foto patinata di Mukhtar in posa nel suo vestito nero, messa in primo piano nel portafogli nascondeva le foto di *shaykh* Mohammed 'Uthman , così dietro le regole di etichetta, l'*adab* che avevo notato al momento del mio primo incontro con i confratelli della Darrasa, si celavano gli stessi rituali e le stesse *qasida* della *tariqa* Burhaniya. Mi era stato detto che le *qasida* non erano utilizzate e soprattutto non erano state ispirate dallo *shaykh*. Shaykh Mohammed 'Uthman veniva definito morto, *met*, piuttosto che *iantaqil* (trapassato), come affermavano invece i burhani. Nella pratica, invece, le *qasida* erano cantate durante la *hadra* e, addirittura, il libro il *Bata'in al-'asrar*, pur non essendo ufficialmente venduto né facilmente distribuito, circolava tra confratelli e consorelle. Allo stesso modo i *wird*, quelle litanie che il *Liwa al-islami* aveva definito "formule senza senso", erano esattamente le stesse utilizzate nella Burhaniya. Era invece cambiato, assieme allo *shaykh*, lo stile della confraternita e il gruppo retto da Mukhtar rispettava le norme di etichetta stabilite dalla legge 118/1976. Le donne e gli uomini accedevano alla *zawiya* della Darrasa in ambienti separati, come richiesto dopo le violente critiche scagliate dal *Liwa al-islami* contro la promiscuità dei burhani. Tuttavia, come venni a sapere non molto tempo dopo, un fine settimana al mese molti confratelli e consorelle si riunivano nella fattoria di Mukhtar, sul delta del Nilo, dove erano soliti rimanere tutto il week-end, incuranti della promiscuità. Mukhtar aveva rinnegato la natura della rivelazione delle *qasida* e con questo la possibilità di contatto fra un defunto e un vivente, tuttavia il senso simbolico e le credenze che sottendevano la pratica della *hadra* alla Darrasa erano le stesse della *hadra* burhani. Entrambe le *hadra* infatti si aprivano con la recitazione della *silsila*, la

linea di discendenza della confraternita, attraverso cui venivano chiamati a presenziare al rituale, a fianco ai viventi, gli spiriti degli *shaykh* defunti. Allo stesso modo l'*inshad*, il canto delle *qasida*, era volto al raggiungimento del *wajd*, l'estasi che conduce il discepolo nella dimensione del *batin*. I confratelli della Darrasa, proprio come i burhani, mi spiegarono che se la *hadra* era particolarmente forte, poteva palesarsi addirittura lo spirito del profeta, credenza questa considerata *bid'a* (eterodossa).

La differenza tra le due confraternite mi apparve evidente invece nello stile e nel contenuto delle lezioni. Shaykh Mukhtar era l'unico autorizzato a tenere le lezioni e non c'erano insegnanti complementari. Le sue lezioni (o almeno quelle cui ho assistito) vertevano generalmente sulla *sunna* piuttosto che sulle *qasida*: Mukhtar aveva smesso di fare il *tadarus* delle poesie da quando si era separato dallo *shaykh* Ibrahim. In generale, le sue lezioni erano volte a spiegare che il sufismo era una forma super-erogatoria della *sunna* riconosciuta dalle istituzioni islamiche egiziane. Lo stesso *dhikr allah*, la ripetizione del nome di Dio che ha luogo durante la *hadra*, veniva presentato da Mukhtar come una forma di *nafila*, *sunna* super-erogatoria, della *shahada*, la professione di fede.

5.4.1 Posizione sociale e politica della confraternita di Mukhtar: una confraternita zahiri

Conformemente al cambiamento di stile, la confraternita della Darrasa annoverava confratelli e consorelle medio borghesi (farmacisti, commercianti), per lo più legati in qualche maniera agli affari di *shaykh* Mukhtar. Secondo i racconti che me ne fece Safwat, Mukhtar teneva i suoi discepoli legati a sé con i soldi piuttosto che con il suo carisma, perché li faceva lavorare nella sua impresa di bonifica del deserto e nella sua fattoria di agricoltura biologica, messe in piedi con soldi 'rubati' alla Burhaniya. La confraternita di Mukhtar era poconumerosa e al Cairo contava solo la *zawiya* di *shar'ia* Mansuriya, alla Darrasa. I più affezionati si recavano poi ogni weekend alla fattoria di Mukhtar. La maggior parte dei confratelli che ho conosciuto personalmente divideva una lunga storia con Mukhtar e molti erano stati testimoni della sua scalata spirituale e sociale da *murid* (discepolo) a *shaykh*.

Il racconto di *Abdel Nasser el-iswid* (il nero, perché nato a Sohag, vicino ad Assuan) vale per quelli di molti altri confratelli. Abdel Nasser faceva già parte della Burhaniya quando nell'83 (anno della morte di *shaykh* 'Uthman) rispose a uno degli annunci governativi che offrivano contratti per il Kuwait. Visse in Kuwait per sette anni, fino allo scoppiare della prima guerra del Golfo nel 1990, condividendo un appartamento con i confratelli della *tariqa*. Abdel Nasser non era il solo burhani a essere emigrato in Kuwait: fra gli altri c'erano Samir, il nostro ospite in occasione dell'incontro con Abdul Nasser, e soprattutto Mukhtar. Nel 1986 Mukhtar, militare nell'esercito egiziano (non aveva raggiunto nemmeno il grado di *zabit*, mi dirà più avanti Maqbul), partì per il Kuwait dove incontrò tutti i suoi confratelli. Al tempo Mukhtar aveva già acquisito una posizione di rilievo nella *tariqa*, sia perché era un *murshid* (insegnante) sia perché ormai da tre anni (sin dall'83) aveva cominciato a 'ricevere' le rivelazioni delle *qasida* dal *barzakh*. Le rivelazioni continuarono per tutto il periodo di permanenza in Kuwait, sino al 1990. Durante il nostro incontro, Abdul Nasser non volle dilungarsi sui particolari della rivelazione: aveva già detto troppo nel momento in cui aveva ammesso che le *qasida* non erano state 'ritrovate in una borsa', come voleva la versione ufficiale della storia. Tuttavia non riuscì a trattenersi dal dirmi che Mukhtar sentiva, vedeva e raccontava di aver 'materialmente' stretto la mano a *shaykh* Mohammad 'Uthman , o meglio al suo spirito, e che dopo queste visioni solitamente si chiudeva in una camera isolata per mettere per iscritto i versi poetici rivelatigli. Una volta scoppiata la guerra in Kuwait, i confratelli si dispersero: ci fu chi tornò in Egitto, chi in Iraq, chi in Giordania, ma comunque quasi tutti coloro che erano stati in Kuwait con Mukhtar gli rimasero a fianco nella nuova confraternita.

A parte questo nucleo duro non ci furono molti nuovi ingressi dopo il 1990, anno in cui Mukhtar rinnegò l'origine *barzakhi* delle *qasida* e la natura delle sue rivelazioni. In occasione del *mawlid al-nabi* (l'anniversario del profeta) nel 2007, la Mohammadiya (confraternita) di Mukhtar era presente alla sfilata delle confraternite che si svolse lungo la strada della Darrasa fino alla moschea di Husein, con circa una decina di delegazioni 'internazionali'. Fra i vari paesi rappresentati c'erano l'Iraq, il Kuwait e l'Inghilterra, ma in totale il gruppo degli adepti di Mukhtar contava non più di una trentina di uomini. Le donne che assistevano con me mi spiegarono la provenienza di queste 'delegazioni internazionali': chi mi raccontò di avere un fratello che lavorava a Londra, chi un

marito che lavorava ancora in Kuwait. Mi spiegarono anche che non si trattava di veri e propri gruppi ma di 'diramazioni' rappresentate essenzialmente dai confratelli che vivevano e lavorano fuori dall'Egitto. A differenza della Burhaniya di *shaykh* Mohammed, la confraternita di Mukhtar non aveva una vera 'politica' internazionale né una diffusione transnazionale; i suoi punti di forza erano piuttosto i legami con i rappresentanti di *al-Ahzar*, con il *Maglis Sufi* e con le alte 'sfere' dell'islam istituzionale egiziano.

In occasione della mia seconda visita alla *zawiya* della Darrasa, Iman, una sorella che godeva di una posizione privilegiata in *tariqa* perché era riuscita a sposare sua figlia con uno dei figli di *shaykh* Mukhtar, insistette perché fossi ricevuta da *shaykh* Mukhtar affinché mi illuminasse sul sufismo. Alla fine della *hadra* fui quindi chiamata nell'appartamento degli uomini. La situazione era piuttosto imbarazzante: fui invitata a sedermi su una sedia posizionata al centro di una circonferenza di divani su cui erano seduti circa una ventina di uomini che mi osservavano con un atteggiamento tra il divertito e il faceto. Mukhtar mi chiese indisponente cosa volessi sapere dell'islam: parlare del sufismo non era nemmeno immaginabile per me che non ero convertita. Non vale la pena riportare nel dettaglio la conversazione che si svolse durante la seguente, lunghissima, mezzora. Tuttavia, alcuni elementi sono degni di nota perché permettono di capire il peso sociale e la posizione politica dell'islam della confraternita e soprattutto di Mukhtar. Tra gli uomini presenti c'erano un '*alim* di *Al-Ahzar*, l'*imam* della moschea di Husein (la principale e più importante moschea-*maqam* al Cairo), due esponenti del *Maglis Sufi*, o meglio tre se si considera anche lo stesso Mukhtar, e un deputato del partito al potere. In poche parole Mukhtar era circondato da uomini 'di stato' e appoggiato da un consenso ufficiale forte sebbene, la piccola discordia nata attorno all'opportunità della mia ricerca sul sufismo, mi chiarì poco dopo che i rapporti di forza pesavano dalla parte degli '*alim* di *al-Ahzar*. Mukhtar si mostrò indignato del fatto che io mi fossi spinta a fare ricerca sul sufismo, nonostante fossi una miscredente, e mi fu evidente che avrebbe volentieri concluso, dopo poco più di dieci minuti, il nostro incontro nonché la mia presenza nella sua *tariqa*. La sua indignazione però provocò le reazioni del deputato e dell'*alim*, che difesero la possibilità e l'opportunità di un 'dialogo' fra l'islam e gli 'occidentali'. Mukhtar, suo malgrado, si trovò a dovermi dare la sua benedizione per la buona riuscita della mia ricerca all'interno della sua confraternita.

Quando ho raccontato le mie incursioni nella confraternita di Mukhtar, 'Isam in una parola è riuscito a raccogliere e dare significato alle mie impressioni riguardo allo stile, al rispetto delle regole, all'attenzione a non parlare mai di *shaykh* 'Uthman né del contenuto delle *qasida*: sono attenti al *maddi*, mi ha detto, ma l'importante è il *m'anaui*. *Maddi* è il materiale, mi ha spiegato, *m'anaui*, invece, è il simbolico e lo spirituale. *Maddi- mana'ui* è una dicotomia che ho sentito più volte nei discorsi dei burhani, e che assumeva sfumature di significato differenti in base al contesto in cui veniva utilizzata: a volte corrispondeva al razionale verso l'emotivo, l'*aqli* verso il *hisasi*, come mi ha detto 'Isam, altre volte all'apparenza esteriore verso la verità interiore, allo *zahir* verso il *batin*, e altre ancora alla norma verso la morale. Mukhtar decise di seguire l'aspetto materiale, il *maddi*, del sufismo, quando rinnegò la natura *barzakh* delle *qasida* per rientrare nelle fila del Consiglio Nazionale Sufi, questa l'opinione della maggior parte dei burhani.

5.5 *Qasida*, *barzakh* e sufismo moderno

La polemica sorta sul quotidiano governativo contro le *qasida* era sottesa dall'esigenza di ricostruire, in maniera salda, il confine fra *zahir* e *batin*, allontanando quella dimensione che collegava il mondo dei vivi al mondo dei morti. Fu messa sotto assedio quella dimensione che non è definibile attraverso la norma e il discorso perché risiede in una capacità intuitiva e immaginativa del singolo che non può essere regolamentata; quella dimensione inafferrabile e sfuggente alla codificazione ma che, nondimeno, produce i suoi effetti destabilizzanti sul 'reale'; quella dimensione che Ibn al-'Arabi e i burhani chiamano appunto il *barzakh*.

Ammettere l'esistenza del *barzakh* significa accettare una cosmologia che legittima l'accesso degli individui al mondo dell'immaginazione, all'*alam al-khayal*, ovvero al primo livello di manifestazione della dimensione interiore del *batin*.¹³ Le forme che l'esistenza prende all'interno di questa dimensione non sono gestibili attraverso le

¹³ Dell' *'alam al-khayal* parlerò in maniera più specifica nel prossimo capitolo. Secondo la filosofia di Ibn 'Arabi è il mondo delle immagini e dell'immaginazione (anche detto *'alam al-mithal*), che media tra la dimensione contingente la dimensione eterne, e dove lo spirituale assume alcune delle forme del sensibile. Nell' *'alam al-khayal* gli spiriti sono visibili e parlano con gli uomini. In questo senso l' *'alam al-khayal* media tra *batin* e *zahir* ed è un *barzakh*.

norme del Consiglio Nazionale Sufi, né attraverso la legge positiva dello stato, perché sono dettate dagli spiriti e dai santi e sono immateriali/ *mana 'ui*.

La forma che Maqbul ha fatto prendere alla storia della confraternita, attraverso l'interpretazione *batini* delle *qasida*, non può essere smentita dai quotidiani né dai portavoce dell'islam, perché non appartiene al tempo lineare della storia ufficiale.

Opponendosi e rinnegando il *barzakh*, il regime discorsivo dell'islam ufficiale ha rinnegato, allo stesso tempo, anche quell'elemento che Safwat ha definito proprio della modernità della Burhaniya, ovvero il sapere incorporato e corporeo delle *qasida*. Il *Liwa al-islami* aveva accusato i burhani di superstizione, di credulità e di ignoranza, tutte caratteristiche che non appartengono alla forma della modernità diventata dominante dopo l'avvento del modernismo islamico (cfr. capitolo 2 e 3). La modernità dell'islam di cui invece mi ha parlato Safwat è legata al contrario alla capacità di trasformare il complicato sapere del sufismo in un sapere non-elitario, adatto alle masse ed 'esportabile' tra i 'non dotti', ovvero gli ignoranti oppure, più semplicemente, gli occidentali. Il corpo *barzakhi* che, attraverso le sue capacità 'interiori', 'gusta' la scienza spirituale del sufismo e la *haqiqa* (la verità interiore dell'islam), è il protagonista di questa forma di sufismo moderno. L'elevato numero di conversioni alla Burhaniya, avvenute in concomitanza e a seguito dell'episodio delle *qasida*, è rivendicato dalla confraternita come una prova di questa modernità.

Capitolo 6- Persone materiali e corpi immateriali:

la concezione burhani dell'essere umano

Attraverso i resoconti delle mie conversazioni con Safwat e dei miei dialoghi da discepola con 'Isam, in questo capitolo descriverò e discuterò la concezione dell'essere umano che circola fra i burhani. L'essere umano, *insan*, descritto dai miei interlocutori è assimilabile alla nozione antropologica di persona, nella sua duplice accezione di individualità e di personalità. Per individualità intendo la nozione che 'individua' la persona attraverso la descrizione dei suoi diversi componenti o principi (soffio vitale, anima, cuore, etc.), per personalità intendo invece la nozione che descrive la persona attraverso le sue varie determinazioni/ruoli sociali.¹ Entrambe queste dimensioni sono indissociabili l'una dall'altra.

Al fine di comprendere la concezione dell'essere umano dei burhani è indispensabile riprendere innanzitutto la nozione di *barzakh* e la concezione del corpo. Nella filosofia di Ibn al-'Arabi, cui si richiamano esplicitamente i burhani, l'essere umano infatti è esso stesso un *barzakh* poiché riassume in sé tutte le dimensioni del creato. L'essere umano, in quanto *barzakh*, è un microcosmo che comprende le dimensioni del manifesto e del non-manifesto, del contingente e dell'eterno, del materiale e dell'immateriale, dello *zahir* e del *batin*. Così la descrizione della concezione che i miei interlocutori hanno della propria individualità offre anche uno sguardo sulla loro cosmologia, il loro modo di

¹ La nozione di 'persona' in antropologia ha una doppia genealogia: da una parte è stata sviluppata da autori che hanno descritto le differenti componenti della persona, come il sangue, il soffio vitale, la volontà in relazione al sistema simbolico e alle determinazioni sociali della persona, quali il rango, la religione, il genere etc. Da un'altra parte, un secondo insieme di studi che si riferisce al sé piuttosto che alla persona, ha esplorato la complessa struttura di pensieri, emozioni, volontà, riflessività e intenzione dell'individuo di fronte all'ordine sociale e alle relazioni di potere (cfr. Augé, 2008; Ewing, 1997; Moore 2007; Ortner 2005; Rasmussen, 2008). In questo capitolo uso la nozione di persona seguendo la prima genealogia, all'interno della quale, secondo Augé, si possono distinguere le due nozioni di individualità e personalità che sono strettamente interrelate e si definiscono a vicenda. La nozione di individualità rimanda innanzitutto ai principi vitali e alla cosmologia che conferisce loro coerenza. La nozione di personalità che, attraverso le parole di Mauss, Augé definisce: "il modello intellettuale di cui parlano indirettamente le diverse società attraverso il diritto, la religione, le tradizioni, le strutture sociali e le mentalità" (Augé, 2008:253; Mauss, 1938). Nella concezione dei miei interlocutori, le componenti della persona quali il soffio vitale, le anime, la mente, il cuore etc., sono componenti individuali che Allah infonde negli individui e che non sono socialmente trasmissibili; l'equilibrio tra queste componenti influenza i comportamenti e i ruoli sociali di ciascuno.

concepire sé stessi e il mondo. Per parlarmi della dimensione *barzakhi* dell'essere umano Safwat assunse una prospettiva incentrata sul corpo poiché, come mi disse, la sua descrizione dell'*insan* non poteva prescindere da una descrizione della corporeità. La composizione del corpo e la relazione fra le sue dimensioni materiali e immateriali sono alla base della nozione stessa di persona. La maniera specifica in cui la Burhaniya insegna ai discepoli ad abitare il proprio corpo produce delle rappresentazioni di sé e della società, insomma un'intera cosmologia che deve essere compresa poi nella sua relazione con il contesto storico e sociale in cui e rispetto al quale viene pensata, utilizzata e costruita. Nel prossimo paragrafo discuterò la nozione di corpo e il concetto di *barzakh*, basandomi su alcuni testi della letteratura mistica che mi sono stati suggeriti dai miei stessi interlocutori, in particolare da Safwat e dai convertiti italiani. L'interpretazione di Ibn al'Arabi che riassumo qui di seguito è tratta principalmente dai testi di Henri Corbin, orientalista francese che propone una lettura del concetto di *barzakh* che si avvicina molto alle descrizioni che mi sono state fatte da Safwat e da 'Issam e che esporrò nei paragrafi subito successivi. Nella seconda parte del capitolo descriverò la cosmologia presentatami dai miei interlocutori in relazione al contesto storico contemporaneo, proponendo una possibile genealogia del modo specifico in cui i burhani intendono la 'materia' del corpo.

6.1 Il corpo come *barzakh*: una breve rassegna della letteratura mistica

La parola corpo non ha una sola traduzione in arabo. La molteplicità delle possibili traduzioni è indice della complessità della concezione del corpo, o piuttosto della persona: ciascuno dei tre termini usati nel Corano non può essere compreso se non nella sua relazione con la concezione di anima e, più in generale, rinvia alla nozione stessa di essere umano. A sua volta, anche l'anima ha molteplici dimensioni, materiali e immateriali.² In effetti il corpo in arabo si chiama *jasad*, *jism* e ancora *badan*. *Jism* indica il corpo in generale, l'aspetto esteriore dell'uomo, parallelo e inscindibile dalla dimensione interiore. *Badan*, usato una sola volta nel Corano,

² Per comprendere il posto del corpo nell'islam è necessario comprendere la concezione cosmologica che vi sta dietro e la sua relazione allo spirito.

indica un corpo privo di spirito, e che può essere definito solo attraverso questa assenza. *Jasad* è piuttosto la forma corporea presa da uno spirito per apparire agli uomini.³ La situazione si complica ulteriormente se si prende in considerazione la teoria dell'*insan*, dell'uomo, e della sua duplicità esistenziale che si concretizza nella lotta fra le sue anime corporee e il suo spirito: le *nafs* (pl. *nufus*) e il *ruh*. Le *nafs* sono le anime carnali, passionali, fatte di fuoco e che inducono l'uomo nella tentazione di seguire i propri istinti animaleschi e terreni. Non si può dare una definizione unica di *nafs*, in quanto nel corso della storia della filosofia islamica sono state avanzate diverse teorie e ciascuna confraternita segue una tradizione differente. Ciò che le accomuna è la convinzione che le *nafs* si acquisiscono nel corso della vita e che l'uomo nasce con uno spirito puro, il *ruh*.⁴ Attorno al *ruh* stesso, lo spirito insufflato da Allah, si è creato un ampio dibattito nell'islam, a proposito della sua natura materiale o immateriale. È un tema ampiamente dibattuto: la questione principale ruota attorno alla qualità della natura del *ruh*, corporea o spirituale. Il teosofo Fakhr al-Din Razi (XII-XIV secolo), era il più fervente difensore della natura corporea dello spirito. Il suo contemporaneo Al-Ghazali privilegiava invece la dottrina dell'immaterialità del *ruh*, criticando i filosofi arabi nel suo *Tafahut al-falasifa*.⁵ I primi sufi avevano accettato la materialità del *ruh*. In seguito la dottrina di Ibn al-Arabi, che i burhani seguono, ha diviso le 'cose' in tre classi: Allah, colui che esiste in maniera assoluta, il mondo contingente, e una terza realtà legata alla Realtà Eterna da cui procedono le sostanze del mondo. Questa dimensione intermedia e mediatrice è l'*alam al-mithal*, il mondo delle immagini, o *'alam al-khayal* (modo dell'immaginazione), la cui forza creatrice è appunto l'immaginazione. Il mondo delle immagini è uno dei piani

³ Cfr. Gril (2007) sugli usi nel Corano e il corpo esemplare del profeta.

⁴ I burhani seguono la tradizione dello *shaykh* Abd al-Qader al-Jilani (morto nel 1166) che ha presentato una tipologia delle anime distinte in sette nature: 1- l'anima dispotica, *al-nafs al-'ammara*, caratterizzata dall'avarizia, la cupidigia, la noncuranza, l'orgoglio, la ricerca della celebrità, la gelosia, l'incoscienza; 2- l'anima ammonitrice, *al-nafs al-lawama*, caratterizzata dal biasimo, le preoccupazioni, la stima di sé, le reazioni di opposizione; 3- l'anima ispirata, *al-nafs al-mulhama*, che ha come caratteristiche il distacco, il contenimento, la conoscenza, l'umiltà, l'adorazione (di Dio), il pentimento, la pazienza, la tolleranza, l'assolvimento (dei propri compiti); l'anima purificata, *al-nafs al-mutma'innah*, la generosità, il contare su Allah, la saggezza, l'adorazione, la riconoscenza (verso Dio), la soddisfazione, (di Dio); l'anima soddisfatta, *al-nafs al-radhiyya*, con caratteristiche l'ascetismo, la sincerità, la pietà, la rinuncia, la lealtà; l'anima appagata, *al-nafs al-mardhiyya*, l'eccellenza di carattere, l'allontanamento da tutto ciò che non è Dio, la delicatezza, la soddisfazione di ciò che Allah le ha concesso; l'anima perfetta, *al-nafs al-kamila*, che si caratterizza per la conoscenza di Dio ed è rappresentata dall'anima del Profeta. (Fontana C., edizioni della Burhaniya)

⁵ Druart, 1983.

gerarchici di manifestazione dell'Essere: l'Essere infatti procede dal mondo del Mistero al mondo contingente secondo una gerarchia di cinque '*tanazzulat*', discese, determinazioni o condizioni della Realtà divina in cinque manifestazioni-presenze, *hadarat*. Così le definisce Corbin:

“ La prima *hadra* è la teofania '*tajalli*' dell'Essenza (*dhat*) nelle eccità eterne latenti che sono gli oggetti, i *correlata* dei nomi divini. È il mondo dell'assoluto Mistero (*'alam al-ghayb al-mutlaq, hadrat al-dhat*). La seconda e la terza *hadra* sono rispettivamente il mondo angelico delle determinazioni o individuazioni che costituiscono gli Spiriti (*ta'ayyunat ruhiya*), e quello delle individuazioni che costituiscono le Anime (*ta'ayunat nafsiya*). La quarta *hadra* è il mondo delle Idee-Immagine, *mundus imaginalis ('alam al mithal)*: forme-tipo, individuazioni aventi figura e corpo, ma allo stato immateriale di 'materia sottile'. La quinta *hadra ('alam al-shahada)*, è il mondo sensibile visibile, quello dei corpi materiali densi”.⁶

La realtà contingente e sensibile, dunque, contiene in sé il divino essendone una manifestazione particolare e determinata, un *mazahir*. Ogni *mazahir* ha una realtà nascosta, esoterica, *batini*, ad esso correlata; ogni apparenza non è che l'ultima, la più determinata e dunque parziale delle manifestazioni del Creatore ma, in quanto tale, contiene in sé tutta la Creazione. Il Creatore si realizza nel manifesto e il rapporto fra il *batin*, l'esoterico, l'immateriale e lo *zahir*, il manifesto materiale o essoterico, è un rapporto necessario, un gioco di specchi per cui il Creatore riproduce sé stesso nel momento in cui il Creato aspira a trovare dentro di sé i segni, i simboli della presenza più elevate, ovvero quando il creato aspira alla sua stessa forma simbolica. Il simbolo è l'intermediario perché lega il mondo sensibile e i mondi nascosti, nasce dalle percezioni sensibili ma simbolizza lo spirituale. L'immaginazione è l'organo creatore di simboli e di immagini; il mondo delle immagini, l'*'alam al mithal*, è la *hadra* che media fra le realtà ancora spirituali e il mondo sensibile:

⁶ Corbin, 2005:197 e ss.

“ è il mondo intermedio, percepito dalla nostra facoltà immaginativa, mondo in cui avvengono le visioni, le apparizioni, e in generale tutte le storie simboliche di cui le percezioni o rappresentazioni sensibili ci forniscono semplici dati materiali”.⁷

L'immaginazione - proprietà divina che sussiste nell'uomo - crea delle immagini che procedono dalle esperienze del sensibile ma trascendono la determinazione del sensibile in quanto sono più generali e simboliche rispetto alla realtà contingente. L'uomo, in quanto microcosmo, riassume in sé tutte le gerarchie dell'Essere e può mediare fra *batin* e *zahir* attraverso la forza creatrice dell'immaginazione, che gli permette di accedere all' *'alam al-mithal*, il mondo in cui, tramite il ruolo mediatore dell'immagine e del simbolo, si spiritualizzano i corpi e si incorporano gli spiriti, dove il *batin* e lo *zahir* si incontrano.

Lo *zahir*, la forma corporea dell'essere umano, è lo stadio necessario attraverso cui deve passare lo spirito, il *ruh*, per poter mettere in atto le sue potenzialità, ovvero la conoscenza di Dio. Lo spirito deve trovarsi all'interno di un corpo perché il corpo è il veicolo che lo trasporta nel suo viaggio verso Allah. Lo spirito, creato da Dio, si incorpora per acquisire le qualità che gli sono necessarie a desiderare, dunque raggiungere il divino. I poteri corporei, la percezione, l'immaginazione, l'energia generata dalle emozioni sono indispensabili a generare il desiderio, la passione, fonte di elevazione spirituale. Il desiderio o passione è infatti la 'potentia passiva', come la definisce Corbin, la materia immateriale di cui sono costituiti tutti gli esseri e che risponde alla passione attiva di Dio. Ibn al-Arabi, infatti, interpreta il rapporto fra Creatore e Creato come un rapporto di *simpatia* o *com-passione* in cui la passione divina corrisponde al desiderio del Creatore di rivelarsi a sé stesso tramite il suo Creato, dunque di conoscere sé stesso mediante e negli esseri che ne sono le forme epifaniche (*mazahir*). In questo rapporto di compassione, il simbolo, o immagine, gioca un ruolo fondamentale perché permette al mistico di inoltrarsi al di là del sensibile per scoprire chi è l'Amato reale:

“ l'immaginazione trasmuta il sensibile elevandolo fino alla sua propria modalità sottile e incorruttibile... e l'immaginazione è essa stessa il

⁷ Corbin, 2005:197 e ss.

luogo d'incontro in cui il divino sovra-sensibile e il sensibile 'discendono insieme', in una stessa 'dimora'." ⁸

Allo stesso tempo, il corpo introduce degli elementi impuri che contaminano e offuscano la purezza dello spirito, rendendolo individuale e terreno: l'essere umano acquisisce nel corso della sua esistenza terrena le anime carnali/passionali, le *nafs*, che legano il suo desiderio al contingente e lo distolgono dalla compassione con/di Dio rendendolo un individuo, un *soggetto* del mondo contingente. Il percorso del mistico mira a eliminare le *nafs*, le anime passionali, così come l'individualità terrena, per raggiungere il *fana' fi shaykh* e più tardi il *fana' fi-llah*. Il *fana'* è :

“ lo stato di annullamento del soggetto. Il sufi deve tendere a scomparire da se stesso, e dalla sua stessa sparizione, per sussistere in Dio e ottenere l'esperienza dell'Unicità, il *tawhid* [...]. Così, in linea con l'unicità della testimonianza, il *fana'* potrà presentarsi come un'estasi del soggetto nell'oggetto, e il *tawhid* sarà l'atto del soggetto mossa da Dio, il *baqa'* la sussistenza del soggetto in Dio, attraverso l'atto stesso di Dio.” ⁹

Il soggetto sufi, dunque, ricerca la negazione del sé. Attraverso il corpo, annulla la propria specificità umana e individuale. Il corpo è il mediatore fra *zahir* e *batin* e come tale fra materialità e immaterialità.

Attraverso la cosmologia di Ibn al-'Arabi si intuisce come la relazione tra materia, corpo e spirito sia ambigua nella tradizione sufi che i membri della Burhaniya seguono. Il corpo è *barzakhi*, ovvero è il limite in cui coincidono le due dimensioni del contingente e dell'immaginazione spirituale: non è materiale nel senso che non è sostanza passiva, non è una sostanza inerte da disciplinare, piuttosto è una forma del divino che è desiderante, e in questo rapporto passionale con il divino diventa attiva perché attraverso i suoi sensi dà accesso al mondo dell'immaginazione, stadio necessario al cammino verso Dio. Lo spirito, a sua volta, ha molteplici dimensioni: immateriale, il *ruh* è costantemente assediato dalle anime carnali le

⁸ Corbin 2005:198.

⁹ Anawati-Gardet, 1961:216.

nafs, che hanno origine nel mondo sensibile, nelle passioni del corpo rivolte al contingente.

6.2 Safwat e la concezione burhani dell'essere umano

Nel gennaio 2009 incontrai Safwat a Parigi. Era venuto in missione presso il ramo francese della confraternita per organizzare la nuova *hawliya*: la celebrazione dell'anniversario di *shaykh* Mohammad 'Uthman che d'allora in poi si sarebbe tenuta ogni anno anche a Parigi. C'eravamo dati appuntamento in un caffè di *rue Réamur* per parlare. Mi raccontò di suo figlio, l'ultimogenito che aveva avuto da Leila, l'italiana convertita con cui si era sposato circa dieci anni prima e da cui allora stava divorziando. Finalmente, dopo anni di lontananza, era riuscito a rivedere il figlio che fino ad allora la moglie gli aveva tenuto lontano. Leila aveva avuto paura che Safwat le potesse portare via il bambino – ma lui non era così – mi disse concitato- ... oramai anche Leila se n'era resa conto ... che lui non le avrebbe tolto Sidahmed e che chiedeva solo di vederlo-.

A Parigi pioveva e Safwat prese tempo per spiegarmi che, nonostante tutto, lui non rimproverava nulla a Leila perché del resto anche lei è un essere umano e, come tutti coloro che non sono saldi nello spirito, ha perso per lungo tempo il proprio obbiettivo. Tutti gli esseri umani che non seguono la via del *dhikr* (della ripetizione del nome di Allah) sono destinati a distrarsi e a perdersi.

Nelle parole di Safwat, ritornava costantemente l'espressione 'essere umano', the '*human being*'. Mi decisi finalmente a chiedergli cosa intendesse per essere umano e la risposta davvero mi stupì. La mia domanda non era stata banale, a giudicare dalla reazione interessata di Safwat. Lui stesso, mi disse, aveva posto questa domanda a *mawlana* (in questo caso *shaykh* Ibrahim, il figlio del fondatore della confraternita *shaykh* Mohammed 'Uthman).

Nafs – dhat – inni, sono tutti modi che il Corano usa per dire *se stesso* (*himself*) poi, aggiunse Safwat, c'è il termine *nafs*, che vuole anche dire 'ego' o sé passionale.¹⁰ Ma

¹⁰ *Ego* è un termine che viene dalla psicologia di Freud, secondo Safwat. Gli chiesi perché utilizzasse alcuni elementi tratti dalla psicologia di Freud senza utilizzare gli altri strumenti forniti dalla stessa psicologia. Mi disse che prendeva solo ciò che riteneva utile, soprattutto allo scopo di rendere comprensibile agli europei il sufismo. Gli psicologi 'occidentali, secondo Safwat, non possono essere

questi sono tutti termini che Allah usa per riferirsi a se stesso; l'essere umano è invece definito *insan*, colui che dimentica –questo gli aveva spiegato lo *shaykh*. Il termine *insan*, mi disse, è il *masdar* (nome verbale) di quarta forma del verbo *nasia*-dimenticare e l'uomo è un *insan* perché è colui che "*la iadhkur*" -non ricorda, come è scritto nella *surat al-insan* (la sura dell'uomo) nel Corano. Safwat aggiunse che "*la iadhkur*" vuol dire anche 'non fare il *dhikr*', non ricordare il nome di Allah, e che dunque dimenticare significa dimenticare Allah.¹¹

Tornata a casa dall'incontro con Safwat, verificai sul vocabolario il significato di *insan*. *Insan* non è il *masdar* della radice verbale "*nasia*", dimenticare, bensì di "*ansa*" (riunire etc.). L'etimologia che mi aveva dato Safwat era un'etimologia simbolica che lui, come maestro della *tariqa*, sosteneva attraverso un suo personale *tafsir* (interpretazione) del Corano.¹² Ciò che mi aveva voluto comunicare mi divenne allora più chiaro: l'oblio è il contrario del *dhikr* e la perdita di sé è una conseguenza dell'oblio di Allah cui l'*insan* è destinato se non coltiva la sua spiritualità. *Insan* è colui che non riempie il proprio cuore con il nome di Allah e lascia invece spazio ai desideri e alle passioni mondane. Chi dimentica Dio, chi non ripete il *dhikr*, rimane legato al mondo contingente e alla società e quindi non si libera della *nafs*, delle sue anime passionali e dei suoi *ham o niya*, ovvero delle sue determinazioni e intenzioni sociali. Praticando il *dhikr* invece l'*insan* ricorda Dio e coltiva la propria natura *barzakhi*, duplice, e quando raggiunge la pratica del *dhikr al-istilam*, la ripetizione del nome di Allah di grado più alto, smette di essere un *insan* e ritorna ad essere un *mazahir*, ovvero una manifestazione contingente del divino, che vive sempre nel ricordo di Dio. In altre parole l'*insan*, secondo i burhani, deve praticare il *dhikr* per uscire dalla gabbia delle determinazioni e personalità sociali che ogni individuo acquisisce nel corso della sua vita mondana. L'essere umano, secondo la tradizione sufi seguita dalla Burhaniya, deve ritrovare in sé la propria identità primaria conferitagli da Dio, la propria *fitra*, scevra da legami con la società.¹³ Per raggiungere la propria *fitra*, l'essere umano deve riuscire a

attendibili fino in fondo perché non hanno un'appropriate conoscenza di due scienze indispensabili alla cura dell'essere umano, l'anatomia umana e la farmacologia, e non conoscono i luoghi e le cause organiche cui è legata la formazione degli ego (*nafs*).

¹¹ *dhakara* in arabo vuol dire ricordare, da cui *dhikr*, l'atto del ricordarsi. Allo stesso tempo *dhikr-Allah* è anche la pratica sufi di ripetizione del nome di Allah.

¹² Il significato di *Insan* come colui che dimentica in realtà si fa risalire ad Abu Bakr, califfo ben guidato.

¹³ " Che l'identità si possa acquisire, conquistare o trasformare è stato postulato da moltissimi sistemi di pensiero e di sistemi sociali: potrebbe sembrare che questa constatazione ci allontani

equilibrare tutte le diverse componenti che formano la propria individualità, perché tutte partecipano in maniera attiva alla progressione spirituale. Affinché io potessi capire concretamente il significato di questo percorso, Safwat si dilungò a elencarmi i vari principi dell'individualità.

L'*insan* è composto di 4 parti principali: *jism* (corpo), *ruh* (spirito), *qalb* (cuore), *'aql* (mente), e ciascuna di queste quattro parti è *barzakhi* poiché comprende a sua volta le due dimensioni dello *zahir* e del *batin*, esteriore e interiore. L'*insan* tende a viverne la dimensione *zahiri*, esteriore, ma con l'aiuto del *dhikr* ne coltiva la dimensione *batini*, interiore.

Jism e Jasad

Il *jasad* è l'insieme delle cellule, ovvero è il corpo materiale che si trasforma in cadavere e che in sé è privo di vita. Il *jism* è invece il corpo dotato di vita. Il *jasad* è *muraqqab*, ovvero 'messo insieme', composto da un misto di acqua-*maia* e polvere-*turab*. La *turab*-polvere è a sua volta composta da sette metalli. Ogni corpo, nel 99,9% dei casi, è composto per la maggior parte da un solo metallo. Solo il corpo dei *wali* (i santi) è composto da un equilibrio dei sette metalli. Allah dal *'arsh*, dal suo trono, dà luce ai pianeti che a loro volta danno luce ai metalli e quindi ai corpi materiali. La luce è il terzo elemento che serve per dare vita al misto di polvere e acqua e che trasforma il *jasad* in *jism*.

Safwat mi fece l'esempio del cervello e della mente, il *mukh* e l'*'aql*, un organo e una facoltà corrispondenti che però appartengono l'uno al *jasad* e l'altra al *jism*: il *mukh* è il "brain-cervello", mi disse, e fa parte del corpo nella sua versione 'esteriore', ovvero è un organo del *jasad*. Il *mukh* è composto da cellule nervose ed è preposto a collegare tutte le cellule del corpo esteriore. Tutt'altra cosa è ciò che si chiama "mind-mente" (*'aql*). Il *mukh* non corrisponde all'*'aql* (mente) neanche per

dalla problematica dell'autonomia e del rapporto con gli altri (le altre cose, ovvero la connessione dell'individualità con una cosmologia ad esempio) per introdurci invece alla problematica del rapporto del me ai suoi *avatar*; infatti traduce la loro indissolubile complementarità e, più precisamente, la dipendenza della personalità sociale dall'individualità; gli *avatar* sociali di un me si aggiungerebbero sovrapponendosi alle determinazioni iniziali e ne definirebbero in tal modo delle nuove." (Augé 2008 pp. 263 e ss.).

quanto riguarda il luogo fisico in cui è situato: l'*'aql* si trova nel cuore, mentre il *mukh*, cervello, si trova nella testa.

Ruh e Nafs

Lo spirito (*spirit*) è di due tipi: c'è il *ruh*, ovvero lo spirito divino-*batini*, e le *nafs*, le anime passionali e *zahiri*-terrene.

Il *ruh* a sua volta è di 3 tipologie:

- *ruh al-bahimi* o animale, che è creato dal *hawa*-vento e serve a dare vita al corpo materiale-*jasad*;

- *ruh al-takrimi* che viene dal *ruh al-qudus*, quello che i cristiani chiamano lo spirito santo. Questo è il *ruh* che possiede il *tawhid*, il concetto dell'unicità divina;

- *ruh al-iman*, ovvero lo spirito della fede che è composto di luce pura e che viene prima degli elementi corporei.

Oltre che dal *ruh*, elemento *batini* e immateriale nel senso di slegato dal mondano, l'essere umano è composto anche da sette *nafs*, ossia le anime corporee o materiali/*zahiri*, nel senso di provenienti dal mondano e legate al mondo. Le *nafs*, composte dall'elemento del fuoco, s'impossessano dell'uomo durante il corso della sua esistenza e nascono dalla corruzione del mondo materiale. Ogni *nafs* corrisponde a un modo di essere, un'attitudine caratteriale parziale e limitante delle possibilità dell'essere umano.¹⁴ Concretamente le *nafs* sono come veli che coprono il cuore del bambino, che nasce puro e ogni *nafs* si sovrappone a uno dei sette *sifa*, aggettivi divini, che illuminano il cuore del bambino. Durante il corso della vita in società, questi aggettivi divini sono velati dalle anime materiali e così il pensiero e il ricordo di Dio lasciano il posto alle passioni carnali. Tutta la vita del mistico è una lotta per combattere le *nafs* materiali e recuperare gli aggettivi divini e immateriali dentro di sé.

¹⁴ Cfr. nota 4.

Qalb e Fu'ad

Anche il cuore ha una natura *barzakhi*. È composto innanzitutto da una dimensione *zahiri*, esteriore, che si trova materialmente dentro al corpo (*gowa*- mi dice Safwat): si tratta del cuore fisico, il *qalb al insan*. C'è poi il *qalb batini* interiore, sede dell'intenzione -la *niya*. Il cuore interiore *taqallaba*, ovvero batte, girandosi da un lato all'altro e seguendo le intenzioni e le passioni materiali risvegliate dalle *nafs*. Con la pratica del *dhikr*, la ripetizione e il ricordo del nome di Allah, il cuore *batini* arriva a liberarsi dalle *nafs* e con esse si libera delle immagini e delle passioni materiali. Quando il cuore raggiunge questo stadio diventa *fu'ad* (cuore, ma anche pacificazione), ovvero raggiunge la pace e si ferma dalla sua corsa insensata dietro le passioni terrene.

'Aql e Fahm

L'*'aql* è la cosa più difficile da capire, secondo Safwat: è come un laccio (*'aqil*) che lega assieme tutte le componenti che costituiscono una persona. Siccome le caratteristiche che lega assieme sono sia materiali che immateriali, *zahiri* e *batini*, così anche l' *'aql* ha uno statuto *barzakhi*, ovvero è sia *zahir* che *batin*.

Oltre a legare assieme le componenti fisiche, l'*'aql* è anche ciò che 'ferma il cuore' dal suo battere dietro le passioni e lo rende *fu'ad*. In questo senso l'*'aql* è la facoltà più alta dell'essere umano, una sorta di ragione corporea che indirizza la *niya*, l'intenzione dell'individuo, verso Dio e lavora per elevare l'essere umano attraverso il suo corpo. Nell'uso comune in Egitto per *'aql* s'intende razionalità ma questa è una definizione sbagliata, secondo Safwat. La facoltà cui è preposto l'*'aql* è infatti superiore alla semplice comprensione razionale perché coinvolge contemporaneamente l'essere umano in tutte le sue componenti - razionali, emotive, corporee, materiali e immateriali - in un percorso di comprensione spirituale. *I'aqilu*, da cui *'aqil*, vuol dire *iurbutu* (legare assieme) e non *iafhamu*, capire: con queste parole Safwat mi voleva spiegare che c'è una differenza fra capire e comprendere. Il *fahm* è la capacità del capire razionalmente mentre l'*'aql* coinvolge un modo d'essere corporeo che si raggiunge attraverso l'intenzione e la buona fede, la *niya*, ovvero la facoltà principale cui è preposto l'*'aql*.

L'*aql* rappresenta, nelle parole di Safwat, l'elemento che mette in relazioni le diverse componenti dell'individuo l'una con l'altra, stabilendo rapporti di gerarchia e di subordinazione, attraverso l'orientamento della *niya*, l'intenzione.

Niya

Il modo specifico in cui Safwat interpreta la *niya*, l'intenzione o la buona fede, mi ha dato un'indicazione su quale sia la struttura gerarchica che organizza le diverse componenti dell'*insan*, così come lo predica la Burhaniya. Nel suo uso più comune *niya* indica l'intenzione alla preghiera, che deve essere pronunciata da ogni buon musulmano per ratificare la sua volontà di lodare e servire Allah attraverso lo specifico atto che sta per compiere. Altrimenti, in assenza di *niya*, l'atto rituale risulta *batil*, vuoto e non valido. Quando chiesi a Safwat cosa fosse per lui la *niya*, la risposta fu molto più complessa:

"S: La *niya* viene dal cuore, è un desiderio del cuore, non significa volere con la testa. Non viene dalla ragione. Non c'è bisogno di pronunciare la *niya* prima di fare il *dhikr* o il *wird*, le litanie. Non bisogna essere presenti con la testa e con la ragione, assolutamente (anzi al contrario - disse la voce fuori campo di Monique, la burhani francese che ospitava Safwat e stava assistendo alla nostra conversazione). Per il *madhab hanafita* [la scuola giuridica hanafita] (la *niya*) dovrebbe essere pronunciata a voce alta mentre per il *madhab malikita* basta che sia pronunciata in silenzio, nel cuore e la Burhaniya usa il *madhab malikita*.

Io: Ma io so che in Egitto usano principalmente il *madhab Shafa'ita*.

S.: In Egitto e basta. In Egitto lo *Shafa'ita* è il *madhab* ufficiale. Ma in realtà se usi il *malikita* non sbagli. Solo ad Alessandria e al Cairo, compresa tutta la valle del Delta, usano lo *Shafa'ita*, invece al sud e in tutte le zone del sahara usano il *malikita* (anche a Marsa Matrouh).

Il problema è che i musulmani mischiano l'*aqida* (la fede) con le '*adat* (costumi) e *taqalid* (tradizioni). Colorano come vogliono l'*aqida*, ma il colore è solo l'apparenza (the color is the exterior look).

L'*aqida* è la vera fede, e corrisponde alla *shahada* (la professione di fede). L'*aqida* è il *tawhid* (l'affermazione dell'unicità di Dio) e credere in tutti i Profeti fino a Mohammed. E questa fede presuppone una *niya* non ha alcuna relazione con la lingua (*lisan*). Qui si tratta della *lisan el qalb*, la lingua del cuore.

Io: Che relazione c'è tra la lingua e il cuore?

S: Con la lingua puoi mettere nel cuore e togliere dal cuore ('put in the heart e take out of the heart') con *la-ilaha* (non c'è Dio al di fuori di Allah) [metti dentro il cuore] e con *astaghfirullah* (chiedo perdono ad Allah) [metti fuori dal cuore gli errori].

[Intervista a Safwat 30 Gennaio 2009]

A questo punto Safwat, attraverso un esempio mi mostrò come la lingua fisica/*lisan*, se priva del giusto orientamento fornito dalla *niya*, è solo uno strumento meccanico. Un venditore ambulante di carcadé, mi spiegò, ripete tutto il giorno le stesse parole per vendere il carcadé e fa suonare fra le dita i piattini per attirare l'attenzione. Una volta *shaykh* 'Uthman aveva visto un venditore addormentato contro un palo che continuava a ripetere nel sonno la cantilena del carcadé, facendo schioccare i piattini fra le mani.

“ Non ha spazio nel cuore per il *dhikr*, il suo cuore e il suo corpo sono pieni di carcadé” - così *shaykh* 'Uthman aveva significativamente commentato l'episodio.

Con questo esempio Safwat mi voleva dimostrare che il corpo privo della sua dimensione interiore e del giusto orientamento fornito dalla *niya* è vittima delle influenze materiali di ciò che lo circonda. Il venditore di carcadé era pieno di parole vuote di cui la sua lingua lo aveva riempito e non disponeva della *niya* necessaria affinché il suo '*aql* potesse orientare le azioni del corpo esteriore verso il *dhikr*.

6.3 Materiale e immateriale: la cosmologia corporea dei burhani

Attraverso le parole di Safwat l'essere umano appare come un insieme di componenti materiali e immateriali, legate assieme da una ragione incorporata. Mi sembra importante notare che la dimensione materiale non coincide con i confini del corpo che, relativamente a tutte le sue componenti, ha sempre due dimensioni. La materialità, piuttosto, è associata alle componenti *zahiri* della persona quando sono slegate dal loro corrispettivo *batini*. Materiale è infatti il *jasad*, l'insieme delle cellule, ma non solo; materiali sono anche le anime passionali, le *nafs*, e materiale è il *fahm*, il raziocinio slegato dal cuore. Il corpo non è concepito né vissuto come una sostanza materiale, nel senso di refrattaria allo spirituale: il corpo stesso, per Ibn al 'Arabi così come per i burhani, è un *barzakh*, una linea che separa e allo stesso tempo unisce due dimensioni, lo *zahir*, il manifesto, e il *batin*, il non-manifesto. Non è né materiale/esteriore né immateriale/interiore ma è entrambi contemporaneamente. Nel momento in cui si rinnega la dimensione *barzakh* del corpo, si rinnega la natura complessa dell'essere umano e lo si condanna a vivere nel materialismo della società e nella materialità del proprio essere.

I miei colloqui con 'Isam mi aiutarono a comprendere più a fondo il senso della materialità di cui mi parlò Safwat. Il *maddi*, materiale, piuttosto che essere una caratteristica fisica, è quel che resta dell'esistenza quando l'essere umano dimentica Dio e, interessato solo alla sua esistenza mondana, si separa definitivamente dalla sua dimensione *batini*-interiore. L'opposto del *maddi* è il *mana'ui* (simbolico), ovvero quella dimensione dell'esistenza che è invece slegata dall'interesse e dalla ricerca dell'utile, e che comprende le numerose possibili dimensioni interiori/*batini* del reale cui si accede attraverso il *barzakh*. Seguendo lo stesso ragionamento di Safwat, 'Issam mi spiegò che nella società egiziana contemporanea l'equilibrio tra la dimensione *zahiri* del corpo e la sua dimensione *batini* si era rotto: con l'attacco a cui era stato sottoposto il *barzakh* e tutto ciò che porta con sé questo concetto - interiorità, immaginazione, mondo degli spiriti - il discorso dominante dei *wahabi* aveva ridotto il corpo e le sue facoltà alla loro dimensione esteriore *maddi* e materiale.¹⁵

¹⁵ La denominazione 'wahabi' appartiene ai burhani (cfr. capitolo 3) e in questo senso la uso nel corso del capitolo.

L'attenzione ossessiva che il *wahabismo* ha fatto nascere attorno alle pratiche corporee della *sunna* e al rispetto della *shari'a*, presupposti entrambi del corpo moderno e civile, non è condivisa dalla confraternita anzi, nei discorsi di alcuni confratelli, questo tipo di corporeità viene rifiutata esplicitamente, considerata inutile, se non dannosa in vista del raggiungimento dell'elevazione spirituale. Questo tipo di corporeità, secondo i burhani, è dominata da un interesse del tutto contingente degli esseri umani, volti a uniformarsi ai dettami della società e alle richieste della civiltà, piuttosto che a Dio. I *wahabi*, secondo i burhani, praticano i riti e seguono la *shari'a* per ostentare la propria moralità di fronte alla società e a questo culto esteriore spesso non corrisponde un'adeguata fede interiore. Nello stesso modo in cui hanno ridotto il corpo a strumento passivo di pratiche esteriori, i *wahabi* hanno anche snaturato l'*'aql* e la sua facoltà, la *niya*. Negando all'*'aql* la sua dimensione *barzakhi* e la sua funzione di intenzione del cuore, i *wahabi* lo hanno scorporato e lo hanno relegato alla sua funzione del tutto parziale, materiale ed esteriore di raziocinio. La materialità, il *maddi*, nelle parole di 'Issam, rappresenta proprio questo orientamento mondano e sociale dell'essere umano, in breve il *maddi* è il regno dell'oblio, il regno dell'*insan* che ha trascurato e dimenticato la sua natura (*fitra*) divina. In questa prospettiva il *jasad* diventa più importante del *jism*; le *nafs*, le anime carnali prendono il sopravvento sul *ruh*, lo spirito santo; il raziocinio prevale sulla comprensione del cuore e infine anche la *niya* da buona fede si trasforma in interesse, intenzione finalizzata al raggiungimento di uno scopo contingente.

Al-maddi huwa al-'aql, il pensiero razionale è materiale - così si espresse 'Issam, dissociando esplicitamente il concetto di materia da quello di corpo. Nelle parole di 'Issam, il *maddi*-materiale è associato al razionale, all'utile e al contingente. Il *maddi* rappresenta la dimensione dell'esistenza materiale, isolata dalla dimensione simbolica e dunque plurima del creato.

Con questa logica 'Isam e Safwat mi spiegarono l'essere umano e la loro cosmologia. Il corpo inteso come *barzakh* è un diaframma che separa e unisce tutte le dicotomie: il materiale e l'immateriale, il corporeo e lo spirituale, il profano e il sacro, il secolare e il religioso. I *wahabi*, con le loro pratiche vuote e ostentate, con

il loro raziocinio scorporato, hanno privato l'essere umano della sua dimensione *barzakhi* e lo hanno condannato al *maddi*, a vivere nel materialismo.¹⁶

Il corpo descrittomi da Safwat è il terreno di battaglia dello scontro fra sufismo e *wahabismo* e, allo stesso tempo, una metafora del cosmo, in quanto ne riassume tutte le dimensioni materiali e immateriali. L'*aql*, inteso come ragione incorporata, è la facoltà principale di questo corpo *barzakhi* ed è preposta a organizzare la struttura interna del corpo, così come è preposta a orientare l'intenzione (*niya*) dell'essere umano verso Allah. Sulla scorta dell'*aql* e della *niya* l'individuo orienta il suo corpo verso la progressione spirituale e la propria persona sociale verso un rapporto spirituale con la società circostante. Se l'*aql* perde questa sua facoltà di ragione incorporata e il corpo la sua dimensione *barzakhi*, cambia la gerarchia interna delle componenti dell'individuo e cambiano di conseguenza la sua personalità e il rapporto con la società che lo circonda. Nel paragrafo che segue tratterò una possibile genealogia della frattura fra corpo, ragione e spirito che i burhani attribuiscono al *wahabismo*.

6.4 Una possibile genealogia della 'materia' del corpo

Le descrizioni dei viaggiatori coloniali hanno raccontato l'islam organizzandolo attorno a una dicotomia del tutto nuova alla società egiziana del XIX secolo: il sacro e il profano. Corollari del sacro erano la spiritualità, la decenza, la razionalità e il significato -ovvero la capacità di dare un nome e di definire l'utilità delle pratiche religiose: questa dimensione restrittiva del sacro indicava il grado di civiltà di una società.¹⁷ Secondo la morale vittoriana dello stato coloniale britannico, lo spirito che aveva raggiunto un certo grado di consapevolezza doveva disciplinare il corpo,

¹⁶ Il discorso sul materialismo e non è certo nuovo in Egitto. Già dalla metà del XX secolo circolava negli ambienti riformisti islamici egiziani una certa critica al materialismo, ovvero al regno dell'utile, privo di spiritualità, introdotto in Egitto dall' "occidente" e dai colonizzatori. La critica era rivolta anche a un certo tipo di modernismo islamico che aveva accettato e sostenuto il consumismo occidentale. Il discorso ha preso poi piede nella sfera pubblica egiziana seguito dall'*infitah* (la politica di liberalizzazione) di Sadat, quando il mercato si è aperto all'ingresso dei nuovi prodotti e all'ideologia del consumismo. Cfr. Abu-Lughod 1998 e Salvatore, 1998a; 1998b.

¹⁷ Mayeur Jaouen, 2007.

controllarne l'emotività e l'istinto. Ogni gesto doveva essere consapevole e spiegabile all'interno di un percorso progressivo di dominio di sé. Un corpo disciplinato, che aveva imparato a stare 'fermo' emotivamente, a sua volta era il simbolo dell'uomo civile e spiritualmente consapevole. Molte delle pratiche islamiche erano invece descritte come ripetitive e meccaniche: il ritualismo cieco imposto dall'islam, secondo gli scritti di viaggiatori, funzionari e missionari, favoriva una memorizzazione inconsapevole delle pratiche religiose, cui non corrispondeva una crescita spirituale interiore; le pratiche legate al sufismo e al culto dei santi apparivano come arretrate, profane, sporche e incivili.¹⁸ Questa nuova grammatica del sacro definiva i confini del corpo e lo materializzava, distinguendolo dallo spirito, la cui progressione diventava l'unico obiettivo legittimo dell'uomo di fede.

Fino al XIX secolo, in Egitto, la dimensione corporea era parte integrante e veicolo della religione, e ogni attività corporea aveva un senso spirituale tacito: cucinare per i fratelli, offrire un boccone di cibo porgendolo alla bocca del vicino, entrare in un mausoleo baciando il pavimento e le griglie attorno alla tomba di un santo, bere e mangiare i residui del pasto dello *shaykh*, raccogliere la polvere su cui camminava e così di seguito, erano tutti gesti che fornivano *baraka*, benedizione. Il riformismo islamico, rispondendo tacitamente al giudizio dello sguardo colonialista, si è impegnato a sradicare queste manifestazioni e ha diffuso una forma di islam che coniugava il discorso del progresso nazionale e civile con quello dell'autenticità della religione.¹⁹ Secondo i riformisti, l'islam, nella sua forma autentica e originaria, era perfettamente conciliabile con i valori di razionalità e consapevolezza spirituale sostenuti dal discorso modernizzante dello stato coloniale vittoriano.²⁰ Era dunque necessario sfrondare l'islam da tutte quelle pratiche 'profane' che si erano accumulate nel corso della storia e che avevano offuscato il significato originario dell'islam dei tempi del profeta. Ritornando a leggere i testi sacri all'islam, il Corano e la *sunna*, i riformisti si sono proposti di recuperare le pratiche religiose autentiche, indicate dal Profeta, liberandole dalla degradazione sociale e storica e ricollegandole strettamente a un obiettivo

¹⁸ Starret, 1998, 1995.

¹⁹ Riprendo questa prospettiva per cui i riformisti agiscono in risposta alla tradizione discorsiva dello stato coloniale sul progresso e la civiltà da Mayeur Jaouen (2007, 2005) e da Hourani (1983). Per una prospettiva differente cfr. Haj 2008.

²⁰ Cfr. Mayeur Jaouen, 2005.

spirituale esplicito e all'ottenimento di una virtù. Il criterio con cui si valutarono l'autenticità e la sacralità delle pratiche religiose fu la loro razionalità, ovvero la loro conciliabilità con i valori del progresso e della civiltà : il sacro si legava al razionale e al civile.²¹ Nel momento in cui la religione si spiritualizzava, i nuovi concetti di igiene e decenza sopraggiunsero per porre dei limiti a quelle pratiche corporee che non trovavano un 'nome', un significato spirituale verbalizzato nei testi sacri. Il riformismo ha dunque fornito una spiegazione razionale alle pratiche corporee imposte dall'islam e relegato nella tradizione popolare le pratiche senza nome e non direttamente rintracciabili nella *sunna* del profeta. Le *'ibadat*, le pratiche e le disposizioni elencate negli *hadith* e nel Corano assunsero tutte, dietro lo sguardo modernizzante di 'Abduh e dei suoi successori, un duplice significato, spirituale e secolare. Erano tutte spiritualmente significanti in quanto veicolo di virtù e al contempo portatrici di valori civilizzatori in una società islamica riformata. Le pratiche del corpo sono legittime e morali se esplicitamente riconducibili ai testi religiosi e la morale così incorporata ha un potere civilizzatore: le pratiche corporee imposte dall'islam erano etiche e come tali anche 'buone da praticare' in una società moderna, dunque disciplinavano sia il buon musulmano che il moderno cittadino. Le regole sull'alimentazione furono caricate di un valore igienico, le pratiche dell'abluzione acquisirono un valore medico, la pratica delle cinque preghiere quotidiane divenne uno strumento per disciplinare la forza di volontà e il carattere del musulmano moderno. Le nozioni tradizionali di puro e impuro furono riformulate sulla base delle nozioni moderne di igiene e decenza, che veicolavano una nozione secolare e razionale della corporeità.²² Come sottolinea Benkheira, i marcatori visibili della fede musulmana vennero in primo piano come portatori della virtù musulmana.²³

L'attenzione ossessiva all'incorporazione esteriore e visibile della virtù e della religiosità è il paradosso derivato da questo processo di spiritualizzazione della religione.

Poiché invece molte pratiche sufi non sono state comprese nel discorso modernizzante, non hanno trovato una collocazione all'interno del panorama delle

²¹ L'idea dominante che caratterizza il pensiero di 'Abduh e Rida', come dei loro epigoni, è una volontà di razionalizzazione del sacro (Mayeur-Jaouen, 2007:315). Cfr. anche Hourani, 1983.

²² Mayeur-Jaouen, 2007.

²³ Benkheira, 2000; 1997.

discipline volte all'accrescimento della spiritualità e della civiltà dell'islam. Non avendo trovato un loro uno scopo morale e civile, poiché non sostenute da un discorso razionale e secolare, queste pratiche sufi sono state catturate nell'ideologia dalla tradizione, come opposta alla modernità. Sono pratiche che non hanno trovato un senso nella società moderna e sono spesso considerate 'sopravvivenze' di superstizioni che, private della loro dimensione spirituale, si sono trasformate in pratiche indecenti, sporche moralmente e igienicamente. I *mawlid* in particolare, le festività dei santi, sono stati additati come una delle principali cause dell'arretramento morale e civile (*takhalluf*) della società egiziana, il luogo per eccellenza della commistione pericolosa tra sacro e profano.²⁴ Il discorso riformista sulla modernità dell'islam si è sovrapposto, per un periodo di tempo, agli interessi del nuovo stato moderno messo in cantiere da Mohammed 'Ali e dai suoi epigoni e dal potere coloniale britannico, finché il conflitto di classe fra *effendiya* nazionalista e sostenitori del regime monarchico non sono entrati in contrasto durante la prima metà del 1900.

Molte pratiche che coinvolgono un uso indecente del corpo sono state ufficialmente censurate a partire dall'inizio del protettorato britannico e il profano si è sovrapposto progressivamente all'eterodosso quando è stata istituita la prima forma di organizzazione istituzionale delle confraternite sufi che risale a un *firman* (decreto) di Mohammed 'Ali.²⁵ Nel momento in cui una specifica forma di islam sufi, considerata corretta e scevra da connotazioni profane, viene avallata e autorizzata dal potere istituzionale possiamo dire che il binomio sacro/profano viene a sovrapporsi con quello ortodosso/eterodosso, dove l'ortodossia va intesa come il premio concesso temporaneamente al vincitore di una delle battaglie che compongono la continua guerra della definizione della fede corretta.²⁶ Seguendo la prospettiva di Asad questo vincitore è solitamente il punto di vista appoggiato e autorizzato da una rete di potere.²⁷ Nel caso Egiziano, il potere istituzionale ha appoggiato, a partire dalla fine del XIX secolo, una certa visione riformista del sufismo. Da allora in poi infatti, i regolamenti concernenti le confraternite in Egitto sono stati promulgati per decreto *khedivale*, nel 1895, cambiati e ammendati nel

²⁴ Cfr. Schielke 2004; 2003.

²⁵ Cfr. capitolo 2.

²⁶ Langer&Simon, 2008.

²⁷ Asad, 1993.

1903, nel 1910 e poi aggiornati per decreto del presidente Sadat nel 1976. Il *khedivé* Tawfiq con un decreto del 1881 abolì il rituale della *dawsa*, ovvero la pratica da parte dello *shaykh* della confraternita Sa'adiya di calpestare a cavallo le schiene dei discepoli sdraiati per terra. La *dawsa* divenne, sotto lo sguardo dei riformatori, una tradizione senza significato morale e, sotto lo sguardo coloniale, igienicamente indecente a causa del promiscuo contatto fra uomo e animale.²⁸ Furono proibite le pratiche dei mangiatori di serpenti della Rifa'iya, la pratica di ingurgitare pezzi di vetro, il battersi con una mazza chiodata (*dabbus*). Venne proibito l'uso di strumenti musicali, così come il canto durante le sessioni di *dhikr*. Queste proibizioni furono ripetute in una serie di decreti successivi e confermate dall'ultimo decreto di Sadat del 1976.

Nel XX secolo arrivano ancora nuove norme igieniche: la proibizione di mangiare e dormire nelle moschee e nei mausolei, la divisione degli spazi dedicati agli uomini e alle donne, la proibizione di praticare in pubblico la circoncisione.

In questo panorama la Burhaniya, per liberarsi del suo marchio di 'eterodossia', si trincerava dietro la dicotomia *zahir-batin*, accettando formalmente il discorso liberale: lo *zahiri* diventa una norma/forma esteriore cui bisogna adeguarsi ma che è ininfluente, se non addirittura dannosa, nella dimensione interiore e *batini* della fede, governata dal *hob*, dall'amore. Tuttavia, la grammatica della nozione di corpo, così come si è formata nell'incontro tra riformismo islamico e ideologia liberale, non corrisponde a quella adottata dai burhani nelle loro pratiche. Se a livello pubblico la Burhaniya si presenta seguendo la retorica liberale che divide il corpo dallo spirito, l'esteriore dall'interiore, l'amore dall'utile, le pratiche burhani rovesciano il senso comune della dicotomia materiale-immateriale, slegandola dalla dicotomia corpo/spirito. Nelle esperienze e nella percezione dei miei interlocutori, il binomio materiale-immateriale organizza piuttosto la relazione che i burhani istituiscono fra due tipi di conoscenza: la conoscenza della mente (*'ilm al-'aqli*) e la conoscenza simbolica (*'ilm al-m'anau*). Questa relazione trova una corrispondenza, nella tradizione dotta sufi, con le due nozioni complementari di *'ilm al-yakin* o conoscenza teorica e *haq al-yakin* conoscenza incorporata-realizzata (certezza di una verità personalmente realizzata-vissuta).²⁹ In questa

²⁸ Cfr. Luizard 1990b; Mayeur Jaouen 2007.

²⁹ Corbin, 1991.

distinzione fra la dimensione rappresentazionale-razionale e la dimensione esperienziale-emotiva della conoscenza, il corpo gioca un ruolo fondamentale, sia come strumento che come veicolo di conoscenza. Nel prossimo capitolo tratterò della *hadra*, il rituale principale delle confraternite sufi durante il quale i discepoli esperiscono la conoscenza attraverso e grazie al proprio corpo.

Parte III - Pratiche rituali e scienza incorporata

In questa terza parte della tesi, intendo descrivere la nozione di corpo nella complessità di significati e di usi che ho osservato durante la mia ricerca sul campo e che emergono dal confronto fra le rappresentazioni che circolano nella società, le pratiche rituali dei miei interlocutori e la letteratura sufi cui essi fanno riferimento.

Nel capitolo 7, mi concentro sulla principale pratica rituale dei burhani, ossia la *hadra*, il rituale collettivo settimanale.¹ Per comprendere il senso della *hadra*, è indispensabile tenere a mente la concezione del corpo come *barzakh* e la cosmologia che ho introdotto nella seconda parte della tesi. Se da una parte, la *hadra* è una (auto) disciplina che i discepoli praticano deliberatamente per trasformare il loro corpo e la loro persona, il suo scopo è, però, quello di annullare (anziché formare) l'individualità contingente e le personalità sociali dei discepoli. Attraverso l'accesso che il corpo, concepito come *barzakhi*, fornisce al mondo dell'immaginazione e degli spiriti (l'*'alam al-khayal*), i discepoli annullano temporaneamente la loro intenzione, i loro obiettivi sociali e le loro personalità sociali per farsi guidare dallo spirito dello *shaykh* e poi da Allah.² Nell'analisi mi avvalgo, dunque, della nozione di persona così come l'ho introdotta nel capitolo precedente, ovvero della sua dimensione individuale e cosmologica, e la metto in relazione al processo di costruzione e trasformazione delle 'personalità sociali',³ ovvero degli *habitus* corporei socializzati e delle identità assunte dall'individuo nella società.

Nella seconda parte del capitolo 7 e nel capitolo 8 metto a confronto le pratiche corporee della *hadra* burhani con quelle della *hadra* di una confraternita riformata e con quelle della *hadra* del culto *zar* che, negli studi così come nei discorsi del sufismo

¹ Il rituale settimanale della *hadra* rappresenta il momento culminante della pratica sufi. Durante il rito, come mi hanno spiegato molti burhani, ogni discepolo raccoglie e fa fruttare il lavoro spirituale compiuto nel corso della settimana con la pratica delle litanie (*wird*) quotidiane. La *hadra* è il momento in cui si raggiungono temporanei stati di estasi (*wajd*) che cambiano le componenti dell'individualità e trasformano la personalità sociale del discepolo.

² L'obiettivo del percorso spirituale di un discepolo sufi è, infatti, l'annullamento della propria individualità (dove per individualità i miei interlocutori intendono i propri ruoli sociali) prima nello spirito dello *shaykh*, poi in Allah, ossia il raggiungimento del *fana'fi-shaykh* e poi del *fana' fi-llah* (cfr. capitolo 6.2). Il *wajd*, il momento di estasi cui il discepolo può approdare durante la pratica della *hadra*, è un assaggio (*dhawq*) di questa esperienza.

³ Augé, 2008:265.

ufficiale,⁴ non appartiene ad una presunta ortodossia dell'islam.⁵ La prospettiva sulla corporeità fornisce il senso e fonda la possibilità stessa di questa comparazione, attraverso cui intendo mettere in luce il rapporto tra corpo e modernità. Infatti, le differenze e le somiglianze fra questi tre tipi di *hadra*, espresse nei termini di ortodossia ed eterodossia,⁶ vengono articolate dai miei interlocutori attorno a due caratteristiche che definiscono la modernità dell'islam nella sfera pubblica egiziana e per le istituzioni statali: il rapporto tra corpo e spiriti e la distinzione fra i corpi degli uomini e delle donne.

Il corpo inteso come *barzakh*, che si costruisce nella *hadra*, è un corpo poroso agli spiriti. Tale porosità implica una nozione di persona che non distingue fra materiale e immateriale, e che perciò è in contrasto con la rappresentazione dominante di persona che circola in Egitto e che contribuisce a definire il modo 'corretto' di essere musulmani moderni. Il modo sincretico che i miei interlocutori hanno di concepire la persona dà spazio ad un'esperienza di sé che sovverte i parametri principali della nozione di persona morale all'interno della società egiziana contemporanea e, di conseguenza, mette in discussione la legittimità e l'ortodossia del sufismo. Per esplorare il rapporto tra l'esperienza di sé, negli ultimi capitoli della tesi affianco alle due dimensioni della nozione di persona, di cui ho parlato sinora, anche la nozione di soggettività, intesa come

“quell'insieme di modi di percezione, sentimento, pensiero, desiderio, paura ecc. che animano i soggetti che agiscono”.⁷

Infine ri-leggo le tre forme di *hadra* e le esperienze di sé dei miei interlocutori in relazione alle rappresentazioni e alle pratiche del corpo maschile e femminile.

⁴ In particolare Coulon (1985) sottolinea che gli studi sulle donne hanno insistito nell'analisi del potere oppositivo e del contro-discorso portato avanti da forme di religiosità definite generalmente fuori dall'ortodossia islamica, come appunto la possessione e lo zar. Dalla mia etnografia emerge che lo zar non si può leggere esclusivamente come un fenomeno sovversivo e femminile, in quanto condivide molte pratiche con il sufismo e adotta modalità corporee di 'agency' che non sono 'resistenti' e volontariamente oppositive. L'inclusione della *hadra zar* all'interno della comparazione che conduco è dettata dalle traiettorie dei miei interlocutori, i quali quotidianamente attraversano i confini discorsivi e pratici fra sufismo e zar.

⁵ Per quanto riguarda i concetti di ortodossia ed eterodossia mi riferisco alla definizione che ne danno Langar&Simon (2008) e che spiegherò in maniera più approfondita nel capitolo 7.

⁶ Sulla nozione di persona e sull'opportunità del suo uso nella tradizione islamica si vedano: Arkoun, 1989 e Nachi, 2008. Nell'ambito della mia etnografia mi interessano in particolare le trasformazioni che ha subito la nozione di persona in concomitanza con il riformismo islamico in Egitto, trasformazioni analizzate approfonditamente da Salvatore (2008; 2000; 1998a&b).

⁷ Ortner 2005:31. Cfr. anche Ewing, 1997; Moore 2007; Rasmussen, 2008.

Anche queste, infatti, sono determinanti nel significare e definire l'ortodossia o l'eterodossia della *hadra*, e la moralità della persona e del musulmano moderni.

Capitolo 7- Due *hadra* sufi a confronto: *corpi disciplinati e corpi indisciplinati*

Il percorso di ogni discepolo sufi, così come dei membri della Burhaniya, è costantemente indirizzato a un lavoro di 'spiritualizzazione' del corpo, che si esplica attraverso la quotidiana ripetizione di litanie super-erogatorie e attraverso la *hadra*, il rituale settimanale (e in alcuni casi bisettimanale) collettivo e che rappresenta il momento principale del percorso spirituale. *Hadra* letteralmente vuol dire presenza, sia perché i discepoli si ritrovano riuniti, insieme agli *shaykh* viventi, sia perché durante la *hadra* si evoca la presenza spirituale dei maestri defunti⁸, così come del profeta, che appunto presenziano spiritualmente al rito. La *shari'a* non annovera la *hadra* tra i riti propri all'islam, quindi alcuni riformisti più radicali la considerano una *bida'*, ovvero un'innovazione riprovevole. Due elementi che la caratterizzano, il movimento dei corpi e il canto, sono molto discussi fra i dotti dell'islam: il movimento dei corpi può essere facilmente associato alla danza '*raqs*', elemento profano e non codificato dalla legge; il canto, specialmente se accompagnato da strumenti, può facilmente essere confuso con la *musiqqa*, ovvero con la musica 'profana' e tutto ciò che ad essa è associato (promiscuità, alcol etc.); il raggiungimento del *wajd*, la trance o estasi mistica, è anch'esso al limite della *bida'* poiché è legato ai due concetti di *hulul* e *ittihad*, letteralmente incarnazione e unità con Dio, rifiutati consensualmente dalle quattro scuole (*madhab*) di tradizioni giuridiche sunnite. Nell'interpretazione dei burhani, i movimenti corporei sono funzionali alla crescita spirituale poiché generano ed esprimono i sentimenti mistici, mentre il canto è *inshad dini*, piuttosto che *musiqqa*, ovvero canto di inni religiosi; il *hulul* e l'*ittihad* sono considerati riprovevoli anche dai burhani e il *wajd* (estasi mistica) è vissuto come un'esperienza estetico-spirituale che eleva lo spirito piuttosto che un'esperienza di *hulul* o *ittihad*.

Tuttavia le somiglianze strutturali del rito della *hadra* burhani e di alcune delle sue caratteristiche estetiche a forme cultuali considerate allo stesso tempo riprovevolmente innovatrici (*bida'*) e illecite - in particolare il culto dello *zar*

⁸ Secondo la dottrina sufi i santi, i *wali*, (e nella concezione dei burhani anche i discepoli stesi) non muoiono, ma trapassano, *iantaqil*, e sussistono nel *barzakh* fino al giorno del giudizio.

(anch'esso culminante con una *hadra*)- rendono la *hadra* sufi passibile di essere additata come non 'ortodossa'.⁹ Pur non esistendo in arabo né nella storia delle tradizioni islamiche il termine ortodossia, e tanto meno quello di eterodossia, il contesto egiziano contemporaneo offre un terreno fertile per la definizione di un'ortodossia dell'islam: una certa forma di islam, avallata dal peso congiunto delle regolamentazioni del Consiglio Nazionale Sufi e delle direttive di al-Ahzar, può assumere facilmente una valenza ortodossa se si allea al dominio mediatico ed è legittimata dalla legge positiva dello stato. In questo contesto, una pratica rituale come la *hadra*, che non è nominata esplicitamente dalla *shar'ia*, può facilmente slittare dall'essere considerata una pratica ortodossa rispetto alle direttive del Consiglio Nazionale Sufi e conforme alla legge positiva dello stato, all'essere messa all'indice sia come pratica eterodossa e innovatrice rispetto alla *shar'ia*, sia come pratica illegale rispetto alla legge positiva dello Stato: la *hadra* è considerata lecita e ortodossa se rispetta i limiti pratici e retorici imposti dal Consiglio Nazionale Sufi, oppure eterodossa e illecita quando esce dai confini di ciò che è ufficialmente definito conforme al sufismo. In quest'ultimo caso la *hadra* diventa anche passibile di persecuzione legale in quanto contravviene al decreto presidenziale che vieta ogni forma di associazione/gruppo non dichiarata e riconosciuta dalle autorità.¹⁰ Questa dicotomia tra ortodossia ed eterodossia, che si riflette direttamente nella dicotomia tra liceità e illiceità della pratica, riflette l'esistenza di due contesti e due retoriche diverse e complementari in cui rispettivamente si svolgono le diverse forme di *hadra* e in cui si costruisce discorsivamente la legittimità delle pratiche. L'ortodossia o l'eterodossia delle pratiche si definisce sulla base dei cambiamenti di contesto, dell'autorità delle persone coinvolte e delle retoriche utilizzate, nel loro rapporto con la politica e l'autorità esercitata dalle istituzioni statali. In quel che segue analizzerò le retoriche e le pratiche che regolano il rapporto fra corpi e spiriti, in due contesti differenti di pratica della *hadra* e analizzo il ruolo di queste specifiche retoriche e pratiche nella percezione dell'ortodossia o dell'eterodossia della *hadra*. L'estremo 'superiore' e ortodosso di questo continuum di pratiche è rappresentato dalla *hadra* riformista, in cui i corpi nella

⁹ Considero l'ortodossia come quella legittimità ottenuta temporaneamente dal vincitore di una battaglia, all'interno di una continua lotta attorno alla definizione della fede corretta, dove il vincitore sia appoggiato da una rete di potere e legittimato da un'autorità. Cfr. Langar&Simon, 2008.

¹⁰ Dal 1981 in Egitto vige, per legge speciale, lo stato di emergenza che conferisce alla polizia ampi poteri di arresto e indagine e che limita severamente il diritto di espressione, di assemblea e di associazione.

loro materialità sono quasi assenti e domina il controllo dello spirito, mentre l'estremo 'inferiore' dell'ortodossia della pratica è rappresentato dalla *hadra burhani*, dove il corpo è il protagonista e l'agente del rito. Lascio al capitolo successivo la descrizione della *hadra zar* che rappresenta l'estremo eterodosso, dove il corpo con le sue passioni è il protagonista assoluto del rito. Le somiglianze e le differenze fra le forme di *hadra* considerate più ortodosse e le sue forme eterodosse si giocano attorno al rapporto fra corpi, oltre che attorno alle caratteristiche sociologiche che a volte distinguono alcuni ambienti sufi dagli ambienti in cui si pratica illecitamente lo zar. Ripercorrendo le somiglianze semantiche e pratiche tra i tre diversi contesti della *hadra* e dando voce ai miei interlocutori, intendo mostrare la porosità delle categorie di ortodossia ed eterodossia nel vissuto quotidiano. Le persone con cui ho parlato e condiviso alcune esperienze rivendicano la moralità delle loro pratiche con la convinzione di essere dei bravi musulmani.

7.1 La struttura rituale della *hadra*

La *hadra* è un rito che, secondo le prescrizioni delle regolamentazioni sufi, deve essere praticato almeno una volta alla settimana. È composto di diversi elementi rituali ed è compito, sempre secondo le regolamentazioni, dello *shaykh al-hadra* (direttore della *hadra*) - normalmente il *khalifa* o responsabile del ramo della confraternita in questione - di gestire le diverse fasi e di impartire gli ordini ai partecipanti. In generale i discepoli si dispongono in cerchio o semicerchio attorno al *khalifa*, il cui compito iniziale è di 'aprire' la *hadra* attraverso la recitazione della *fatiha*, la *sura* aprente del Corano, seguita dagli *adi'iyya*, ovvero dalle richieste di benedizione per il Profeta e per tutti i santi che appartengono alla *silsila* (catena spirituale) della confraternita: a ciascuna serie di nomi pronunciata dallo *shaykh al-hadra*, segue una *fatiha* corale dei *muridin* (discepoli). Alcune confraternite inseriscono a questo punto la recitazione di preghiere specifiche, gli *ahzab* o *awrad*, seguite dalle *salawat*, ovvero da composizioni estemporanee da parte dello *shaykh al-hadra* di preghiere per i Santi e il Profeta. Il nucleo del rituale consiste nella recitazione collettiva del *dhikr*, del nome di Allah che, a seconda del tipo di

confraternita e soprattutto del suo indirizzo più o meno riformista, può essere recitato ad alta voce (*dhikr al-jalii*) oppure a bassa voce (*dhikr al-khafii*, ovvero 'nascosto'). Oltre che per la differenza nella vocalizzazione (più o meno forte), il *dhikr* assume diverse forme anche in base al tipo di articolazione linguistica del nome di Allah: sommariamente si può distinguere tra un *dhikr zahiri*, essoterico, e un *dhikr batini*, esoterico. Lo *dhikr zahiri* consiste in una ripetizione del *tahlil* (*la ilaha illa allah*) e poi del nome di Allah (in una delle sue 99 forme); il *dhikr zahiri* o essoterico è anche detto *dhikr al-lisan* (*dhikr* della lingua), poiché le parole pronunciate risultano comprensibili e il significante evoca chiaramente il significato. Il *dhikr batini* (interiore) invece, non essendo rivolto all'intelletto, non è comprensibile a livello semantico, infatti la performance dei *dhaikirin* (coloro che fanno il *dhikr*), piuttosto che una recitazione articolata da parole, consiste in una sequenza ritmata di suoni, generalmente U e A, che corrispondono all'espressione sonora dell'esperienza interiore della potenza del nome divino. Il *dhikr batini* esprime uno dei livelli interiori più elevati del percorso spirituale, ossia il *dhikr* del cuore (*dhikr al-qalb*) o *dhikr al-ruh* (*dhikr* dello spirito) e la sua articolazione linguistica è a-semantica, in quanto il linguaggio non può contenere la vastità dell'esperienza del nome divino. Durante la *hadra*, il *dhikr batini* può essere accompagnato da una sequenza ritmata di ispirazioni e espirazioni che conducono all'iper-ventilazione (*dhikr al-nafas*): questo tipo di *dhikr* è generalmente considerato eterodosso perché può indurre stati fisici di trance.

Il *dhikr*, ancora una volta a seconda dell'inclinazione della confraternita, può essere accompagnato o meno dal canto (*inshad*) di poesie mistiche, le *qasida*. L'*inshad* è affidato a uno o più *munshid* (cantanti di *inshad*) che si alternano durante il corso della *hadra*. Alcuni dei discepoli ripetono coralmemente il ritornello che solitamente consiste nel primo verso della *qasida* in questione. Un ulteriore elemento rituale può essere aggiunto dal *bast*, persona addetta a dettare il ritmo del *dhikr* e del canto attraverso il battito delle mani o di uno strumento, che solitamente è un tamburo a cornice. La recitazione del *dhikr* è accompagnata da movimenti corporei che variano per tipologia e intensità a seconda dell'orientamento della confraternita, fino ad essere totalmente assenti all'interno di alcune confraternite riformate.

La durata, la sequenza, l'orchestrazione di questi diversi elementi rituali, così come l'intensità del movimento corporeo e della vocalizzazione, sono tutte varianti che

dipendono dall'orientamento della confraternita in cui la *hadra* viene praticata, che ne definiscono la specificità e che sono inversamente proporzionali rispetto al carattere riformato delle confraternite. Generalmente, quanto più la confraternita è legata alla politica riformista, tanto meno forte è la vocalizzazione del *dhikr*, tanto più brevi sono le fasi del rituale (soprattutto le *du'a* in nome dei santi), tanto meno presenti sono canto e musica e soprattutto tanto meno intensi i movimenti e la presenza del corpo.

7.2 La *hadra* burhani

In quel che segue descriverò la *hadra* cui ho assistito più volte in una delle *zawiya* della confraternita Burhaniya, facendomi guidare dalle parole dei miei interlocutori. Ho scelto dunque di strutturare la mia descrizione attorno agli elementi ricorrenti innanzitutto nei loro discorsi e nelle loro lezioni, che mi hanno anche suggerito implicitamente, e a volte esplicitamente, la comparazione con le altre forme di *hadra* che intendo riportare. I burhani mi hanno la *hadra* come un momento fondamentale in cui si articola e si ri-definisce il rapporto tra il proprio sé, o meglio tra i propri sé o ego –secondo la definizione dei maestri- e il corpo, in vista del progresso spirituale. Partendo dunque dal rapporto corpo-spirito, descriverò la *hadra* facendo dialogare i diversi elementi del rito con il corpo, i suoi sensi e le sue emozioni.

Durante la mia presenza al Cairo, la *hadra* si compiva settimanalmente in tutte le *zawiya* della Burhaniya. In particolare, io frequentai la *zawiya* di Alf Maskan, in una delle periferie a sud-est del Cairo, e la *zawiya* di Medinat Nasr. La *zawiya* di Medinat Nasr si trovava al primo piano di un edificio residenziale piuttosto malandato; si trattava dell'appartamento di uno dei confratelli che si prestava ad ospitare la *hadra* da oramai più di due anni. Da quando la Burhaniya aveva subito le censure da parte del governo, i confratelli erano costretti a svolgere i loro rituali nelle case private, alternando l'ospitalità di anno in anno. Nonostante le furiose critiche subite, che indussero la Burhaniya a far sparire dalla circolazione i propri libri e le proprie dottrine, le pratiche rituali dei burhani nel 2007 erano pressoché

le stesse di vent'anni prima, secondo quanto confermarono le diverse interviste.¹¹ Se la retorica pubblica della confraternita rinnegava la corporeità della fede sufi e rifuggiva nell'immateriale, tuttavia Maqbul, il responsabile della *zawiya* di Alf Maskan e uno dei miei interlocutori privilegiati, sottolineò sin dall'inizio della mia permanenza al Cairo l'importanza del ruolo del corpo durante i rituali, e in particolare durante la *hadra*. Le mie osservazioni confermarono le sue parole: il corpo e la sua cura erano protagonisti sin dai momenti di preparazione alla *hadra*. Solitamente alle dieci circa del venerdì sera, Heba, la mia prima amica e guida sin da quando arrivai al Cairo, mi chiamava chiedendomi di raggiungerla per andare alla *hadra* che si svolgeva a due isolati di distanza da casa sua. Heba si faceva trovare pronta ma la preparazione era cominciata subito dopo il riposo pomeridiano che Heba era solita fare tra le sei e le otto. Alle otto di venerdì sera cominciava infatti la lunga preparazione per l'evento: prima il giro di telefonate alle amiche per stabilire orari e mezzi di locomozione, poi la preparazione del *ruz ua laban*, il riso-latte, e in fine la doccia, che includeva le abluzioni rituali, e la scelta dell'abbigliamento. Ogni settimana le donne che frequentavano la *zawiya* di Medinat Nasr si alternavano nella preparazione del riso-latte, che veniva regolarmente distribuito a tutti i partecipanti alla fine della *hadra*. Il riso-latte, mi spiegò Heba (che era una delle migliori cuoche della confraternita), aveva tre funzioni 'corporee': rifocillare i corpi stanchi degli uomini che avrebbero praticato la *hadra* per oltre un'ora; far ingerire ai partecipanti la *baraka* dei Santi, di cui il riso si sarebbe imbevuto durante lo svolgersi della *hadra*; deliziare il palato e aggiungere così il piacere del gusto al piacere degli altri sensi che la pratica della *hadra* avrebbe sollecitato. Dopo aver cucinato ed essersi lavata con '*niya*', Heba indossava gli abiti più eleganti, riservati per le occasioni festive: solitamente un completo di giacca e gonna lunga scivolata. L'*hijab* era studiato per essere in tinta con il vestito: Heba, come del resto la maggior parte delle donne che frequentai, ne possedeva uno per ogni abito e ogni evento. In una delle prime occasioni in cui ci recammo assieme alla *hadra* mi fu impartita una lezione di *adab* (etichetta) da parte di Heba poiché mi presentai, un venerdì sera, con gli stessi vestiti con cui mi

¹¹ Maqbul mi ha specificato che solo quelle pratiche legate all'esorcismo, all'uso dei *wird* contro i *jinn*, il *hasad* (l'invidia), insomma legate alla funzione curativa dei *wird*, sono diminuite o quanto meno si praticano nell'ambito di incontri privati e chiusi al grande pubblico.

aveva vista uscire di casa la mattina. Heba mi fece notare che la *hadra* era un'occasione importante, che si incontravano gli *shaykh*, sia quelli viventi che i loro spiriti nel *barzakh*, ed era giusto onorarli indossando i propri vestiti migliori, lavandosi e profumandosi. Prima di uscire di casa mi cosparsi di un profumo dolciastro, un 'roll-on' da poche sterline egiziane, che infilò nella borsetta e portò con sé insieme alla *sibha* (il rosario della Buhaniya).

7.2.1 L'esperienza della *hadra*

"Andare alla *hadra* è indispensabile per essere felici - così spiegò Maqbul durante una delle lezioni che seguii alla *zawiya* di Medinat Nasr. Nella *hadra* ci deve essere armonia come in un'orchestra in cui ci sono tanti suoni e tanti strumenti...se il direttore mette armonia fra gli strumenti allora l'ascolto produce felicità e conforto... è necessario che ci sia armonia fra il *bast* e il *munshid*. Se c'è disarmonia fra loro allora sono in stato vegetale. Il *munshid* deve seguire il *bast*, non posso cantare una *qasida* da solo, è indispensabile il *bast*, il suono delle mani come metronomo.... La *hadra* è come una danza, bisogna essere liberi e rilassati e fare la *muraqaba* (visualizzare lo *shaykh*) con gli occhi chiusi; così si inizia il *dhikr* e il movimento. Ogni parte del corpo deve essere rilassata, non in tensione. Un hadith del Rasul (SWS) dice che nell'amore di Allah c'è la danza.. Il suono del *bast* non deve essere forte altrimenti gli spiriti non vanno a Medina, a Kharthoum, in cielo... il ritmo li deve trasportare. La fine non deve essere improvvisa, ma lenta come l'inizio, perché il ritorno nel corpo deve essere lento, altrimenti è come uccidere.." [Lezione di Maqbul, ottobre 2007].

Durante una delle lezioni che seguii alla *zawiya* di Medinat Nasr, *shaykh* Maqbul spiegò la *hadra*, e raccomandò ai discepoli di lasciare che il corpo '*iefrac*', ossia esprimesse la sua gioia. Disse che i movimenti della *hadra* erano movimenti dettati dalla gioia provata dal corpo nel suo viaggio nella dimensione del *batin*. Secondo le diverse voci che ho ascoltato all'interno della Burhaniya, la *hadra* rappresentava il momento principale di trasformazione del corpo. Se le litanie (*wird*) pronunciate

quotidianamente, svolgevano un'azione costante di sensibilizzazione e amplificazione dei sensi interiori propri del corpo immaginale o '*batini*', la *hadra*, come confermarono le diverse lezioni cui presi parte, rappresentava il momento in cui ciascun discepolo avrebbe ricevuto la 'luce' dei *wird* recitati durante tutta la settimana. Durante il rito, infatti, si poteva raggiungere il *wajd*, l'estasi, che liberava il discepolo dalle catene 'materiali' (*maddi*) del mondo contingente, così come dalle sue anime carnali e passionali, dandogli accesso agli aggettivi divini.¹²

Le lezioni solitamente si svolgevano nel salone, svuotato per l'occasione e riservato agli uomini; le donne si sedevano nella stanza adiacente che comunicava con il salone attraverso una porta a vetri sempre aperta. Dopo circa mezzora di chiacchiere e saluti gli uomini cominciavano ad intonare alcune strofe di una *qasida* per preparare l'atmosfera e le persone alla *hadra*. L'inizio del rito era segnato in maniera netta quando si spegnevano le luci e veniva acceso il *fanus*, una lampadina sormontata da uno scheletro a sette raggi coperto da una stoffa tricolore, bianca, gialla e verde. I colori rappresentavano quattro grandi santi di cui i burhani invocavano la presenza: il verde era il colore di Husein, il nipote del Profeta, e di Abd al-Qadir al-Jilani; il bianco era il colore di Ibrahim Disuqi e il giallo il colore Abdul Hasan al-Shadhili.

Gli uomini si sedevano per terra attorno alla lampada, distribuiti a ferro di cavallo. La lampada era il simbolo, mi spiegarono, del cuore dell'uomo: i sette raggi rappresentavano le sette *nafs*, le anime passionali che velavano il cuore dei discepoli e che durante la *hadra* sarebbero state sostituite dai setti sensi/aggettivi divini¹³; la lampadina rappresentava il cuore e quando si sarebbe accesa, quando sarebbe passate l'elettricità, allora il cuore sarebbe entrato in comunicazione con Allah.

Una volta acceso, il *fanus* irraggiava la sua luce attraverso il paralume, nello stesso modo in cui il cuore 'svelato' irraggiava il corpo e dava luce al *ruh*, l'anima, localizzata nella parte destra del torace. Il *fanus* era un elemento originale della Burhaniya, che non ebbi modo di reperire in altre confraternite. Solitamente i *dhaikir*, i partecipanti al *dhikr* di una qualsiasi *hadra* cui assistetti, si disponevano

¹² I sette aggettivi divini, o sensi interiori, che il discepolo acquisisce nella sua progressione spirituale sono: *basiran* (vista), *sami'an* (udito), *mutakalliman* (parola), *qudran* (forza), '*ilman* (sapere), *iradan* (desiderio), *haian* (vita).

¹³ Cfr. nota 11.

attorno oppure di fianco allo *shaykh*, il quale rappresentava il fulcro dell'intenzione dei *dhaikir*. Nel caso della Burhaniya, mi spiegò Maqbul, il fulcro della *hadra* era il *fanus*, simbolo del fatto che la direzione dell'intenzione dei *dhaikir* doveva essere rivolta al cuore, il centro del corpo interiore, piuttosto che verso una persona o uno spirito. Al centro del cerchio formato dagli uomini seduti, di fianco al *fanus*, c'era un microfono nel quale lo *shaykh al-hadra* recitava la *fatihah* iniziale, cui seguiva un *du'a* (preghiera di supplica) corale dei *dhaikir* rivolto al profeta. Lo *shaykh al hadra* poteva essere uno qualsiasi dei partecipanti che avesse acquisito una certa maturità nella *tariqa*; lo *shaykh* della confraternita (Mohammed) era raramente presente di persona.

Lo *shaykh al-hadra* cominciava allora a evocare i santi, pronunciando la *silsila*, la catena spirituale della confraternita.¹⁴ Ogni gruppo di nomi era seguito dalla recitazione corale della *fatihah*, la *sura* aprendo. Le *du'a* (suppliche) ai santi duravano circa un quarto d'ora, una frazione di tempo piuttosto lunga rispetto ad altre confraternite; la tendenza riformista è quella di ridurre al massimo questa fase iniziale dedicata alle *du'a* che invece nella Burhaniya era considerata una fase essenziale. Evocandone i nomi, i burhani invitavano i santi a partecipare al rituale. Durante questa fase i discepoli rimanevano seduti a gambe incrociate ma con gli occhi chiusi e cominciavano il processo di distacco dal contingente, lasciandosi cullare dal suono delle parole. Dopo un *amin* (amen) corale, il *munshid* (il cantante) cominciava a intonare il *tahlil* (*la ilaha illa allah*) seguito dalla risposta corale dei *dhaikir*: il dialogo tra *dhaikir* e *munshid* continuava per circa 10 minuti, alternando il *tahlil* a esclamazioni di *madad* (richiesta di benedizione) rivolte al profeta e vari santi. I *dhaikir* rimanevano seduti e ondeggiavano il busto avanti e indietro seguendo il ritmo del *tahlil* che progressivamente scivolava nel canto di una *qasida*. Iniziava così la prima *tabiq*, ovvero la prima fase della *hadra* che solitamente si svolgeva in tre *tabiq* ma che potevano arrivare anche a sette o otto. Quando il ritmo si era stabilizzato, le voci riscaldate, il *bast* (un uomo incaricato a tenere il ritmo del canto) cominciava a battere con le mani il ritmo del *dhikr*, ovvero della ripetizione del nome di Allah che spettava ai partecipanti intonare.

¹⁴ Fra i principali, oltre al Profeta: Hasan e Husayn, i nipoti del Profeta; i quattro grandi poli del Sufismo Rifa'i, Dilani, Badawi, Disuqi; Musa Abul Umran, il fratello di Ibrahim al-Disuqi; Ahmad 'Arabi al-Sharnubi, intermediario della trasmissione spirituale; infine il fondatore Mohammad 'Uthman 'Abdu, suo figlio Ibrahim e il nipote Mohammed, attuale *shaykh* della Burhaniya.

Questo era il segnale che indicava il momento in cui bisognava alzarsi in piedi; la recitazione diventava corale e un gruppo rispondeva al *munshid* pronunciando in controtempo il nome di Allah, facendo due espirazioni e tre ispirazioni: le prime due espirazioni pronunciavano più chiaramente il suono *allah*; le successive tre ispirazioni pronunciavano un susseguirsi di tre *ah ah ah*.

I corpi cominciarono allora a muoversi seguendo il ritmo: le gambe erano divaricate, il busto roteava da destra verso sinistra provocando una torsione che si trasmetteva fino ai piedi, che a loro volta giravano attorno alle punte. Questo era il *dhikr al-nafas*, ovvero il *dhikr* della respirazione che aveva sui partecipanti, secondo quanto mi disse Safwat, sia un effetto benefico al livello fisico sui polmoni, sia un effetto spirituale in quanto era il momento in cui il *madad*- la benedizione scendeva sui praticanti.

Il *munshid* intonava allora la prima *qasida* inserendosi nel ritmo battuto dal *bast* che diventava progressivamente più veloce: seguendo questo ritmo crescente, la recitazione del *dhikr* trasformava le parole in suoni. Il nome di Allah e i suoi benefici passavano così dalla lingua ai polmoni. Nel momento di maggior espressione e tensione corporea, il *dhikr al-nafas* si trasformava in *dhikr al-sadr* (del petto) ossia, mi spiegò ancora Safwat, le espirazioni e ispirazioni diventavano più profonde e dalla gola passavano al petto. Contemporaneamente la ripetizione diventava completamente incomprensibile e si trasformava in una sequenza di suoni senza significato semantico. Questi suoni del *dhikr* vibravano nel corpo attraverso la profondità del respiro che li accompagnava e, potrei dire, li produceva. Anche i movimenti cambiavano a questo punto: il busto smetteva di ondeggiare e cominciava un movimento sincopato dall'alto in basso che assomigliava a un inchino e che seguiva il ritmo del *dhikr*. In questo momento alcuni, i più esperti, raggiungevano il *wajd*, l'estasi in cui – mi venne spiegato- non si sa più chi si è, in cui si vedono luoghi lontani, e si sentono profumi di incenso familiari che ricordano viaggi al cenotafio di 'Uthman in Sudan; insomma si è felici e pieni di amore.

Il movimento, il *dhikr*, il ritmo, le percezioni interiori e l'estasi - tutto si arrestava improvvisamente quando il *munshid* concludeva l'ultimo verso della *qasida* e i *dhaikir*, spossati, si sedevano per terra immobili e in silenzio per qualche minuto.

Questo schema si ripeteva per almeno tre volte (tre *tabiq*) nel corpo di uno stesso rituale, per un totale di circa un'ora. Tuttavia in ogni *tabiq* (sequenza) i

partecipanti praticavano una forma differente di *dhikr* che doveva avere degli effetti fisici e spirituali differenti: nella seconda *tabiq* si praticava il *dhikr al-ruh*, dello spirito, composto esclusivamente di espirazioni (*ha -ha ha ha- ha, Allah*); nella terza veniva praticato il *dhikr al-lisan*, della lingua (*AAllah*) a cui faceva da contrappunto il *dhikr* pronunciato dal *bast* che ripeteva il nome di Allah nella sua forma 'Hu'. Entrambi i *dhikr* erano seguiti, come accadeva nella prima *tabiq* (sequenza), dal *dhikr al-sadr* che segnava il culmine dell'estasi. Nel caso di *tabiq* successive, ciascuna conteneva una forma progressiva di *dhikr*, più impegnativa al livello fisico per via delle espirazioni e al livello spirituale per via dei diversi nomi di Allah che venivano usati (*Hu; Hay* etc.).

Per ultimo i partecipanti cantavano assieme e lentamente il *tawassul*, la *qasida* attraverso cui chiedevano ai santi della confraternita di intercedere per loro presso Dio. Il canto lento accompagnava il ritorno dei *dhaikir* al contingente e alle esigenze materiali che necessitavano un'intercessione dei santi. Poi la *hadra* si concludeva con una serie di richieste specifiche che i confratelli affidavano all'enunciazione dello *shaykh al-hadra* e la recitazione corale della *fatiha*. La dimensione spirituale del rito si concludeva di fronte a queste richieste sociali; allora veniva spento il *fanus* e si accendevano le luci. A questo punto le donne, che avevano assistito al rito nella stanza adiacente, si mettevano in moto e distribuivano il riso-latte di Heba e il tè preparato dalla padrona di casa: tutti rientravano nel loro 'corpo sociale e socializzato' e riprendevano l'*adab*, ossia i codici comportamentali quotidiani. Nella *hadra burhani* la dimensione corporea ed estatica era predominante, soprattutto se paragonata alla descrizione della *hadra* che mi fecero gli adepti di un'altra confraternita che frequentai al Cairo: la Mahmudiya 'Amriya Rifa'iya, confraternita che sin dal 1930 aveva attraversato un processo di *islah* (riforma).

Nella tradizione sufi il corpo è un veicolo per l'elevazione spirituale ed è essenziale per stabilire lo specifico rapporto individuale e trascendente tra Dio e l'uomo. Tuttavia, il ruolo di questo veicolo varia in qualità e in intensità nelle diverse forme del rituale. La pratica del rituale è caratterizzata da una tensione interna fra emotività e controllo, che si manifesta nella tensione fra il corpo lasciato libero di 'gioire', - che *iefrah*, come disse Maqbul nel corso della sua lezione- e un corpo controllato. Nel primo caso il corpo è il protagonista del rito ed è agente di esperienze sovversive rispetto al codice di comportamento quotidiano, nel

secondo caso il corpo, controllato, diventa piuttosto uno strumento nelle mani dello spirito per simboleggiare, attraverso i suoi movimenti, i movimenti dello spirito. La polarità fra libertà di espressione emotiva e controllo si riflette in un comportamento che varia dall'estasi corporea incontrollata all'adesione alla regola formale, *adab al-hadra*. A sua volta questa tensione riflette il più ampio dibattito in cui è immerso da sempre il sufismo e che ne ha sempre reso in qualche modo contestabile 'l'ortodossia', ovvero il rapporto più o meno estatico e compenetrato tra l'individuo e Dio, che rischia di scivolare, come nel famoso caso di al-Hallaj, in *ittihad*.¹⁵

Questo dibattito si riproduce in epoca contemporanea nell'opposizione tra confraternite definite popolari e confraternite riformate. Nelle prime l'espressione emotiva e corporea è al centro del rituale, nelle seconde l'interesse dei partecipanti si concentra sulla dimensione spirituale e simbolica piuttosto che sulla dimensione fisiologica ed estatica della pratica. Queste differenze di intensità nel rapporto tra corpo ed emotività producono modi differenti di abitare il proprio corpo e di conseguenza differenti concezioni del sé, tra discepoli di una o dell'altra *hadra* e confraternita. In questo spettro che va da un corpo attivo a un corpo strumento, entra in gioco il concetto di 'anticipazione' dei comportamenti, che ha un suo ruolo importante nella definizione della nozione di persona.

Nei paragrafi che seguono descriverò la *hadra* della confraternita riformata Rifa'iyā, confrontandola con la *hadra* burhani, nel tentativo di mostrare come le differenze nella pratica dei corpi producano una differente concezione di persona. Prima ancora di procedere alla descrizione del rituale, mi soffermerò sulle caratteristiche storiche e sociali della confraternita Rifa'iyā, spiegando i motivi che mi hanno indotta a scegliere questa, fra molte altre possibili confraternite.

7.3 La *hadra* riformata della confraternita Mahmudiya'Amriya Rifa'iyā

Le attività della confraternita Mahmudiya'Amriya Rifa'iyā, si svolgevano in una moschea di media grandezza e sontuosità, *al-masjid al-safa*, costruita all'inizio

¹⁵ Abu Abdallah al-Husein ibn Mansur al-Hallaj (857- 922) è noto come il martire dell'islam poiché fu arrestato dalla polizia abbaside e messo a morte a seguito di una *fatwa* che lo condannava per aver dichiarato di essere Dio, dunque di aver raggiunto lo stato di *ittihad*, unione e immedesimazione con Allah. Su al-Hallaj cfr. Massignon, 1975 [1922].

degli anni settanta ai confini del quartiere del *maqabir*¹⁶, di fronte alla *Dar al-'ifta'* sul limitare di *sharia Salah Salem*, arteria principale di comunicazione fra l'est e l'ovest del Cairo. La moschea era privata ma annoverata fra le moschee ufficiali ed era dedicata a *shaykh* Abdel Salam Mohammed 'Amriya, il fondatore di questo ramo della confraternita Rifa'iya che si era costituito come ramo indipendente nel 1930 circa, dietro la spinta di tre riformatori e amici: Abdel Salam Mohammed 'Amriya, appunto, Mahmud Sayid Abu Bakr e Mohammed Jamal. I profili e il rapporto tra i tre amici e rinnovatori sono utili per chiarirsi le idee sull'indirizzo e gli intenti della riforma. Abdel Salam Mohammed 'Amriya durante gli anni '20 e '30 del secolo scorso era un sarto privo di educazione religiosa e scolastica. Tuttavia, come mi spiegò Hassan¹⁷, aveva un *ruh* (spirito) estremamente elevato, al punto che molti uomini si riunivano attorno a lui per ascoltare le sue parole. *Shaykh* Jamal e *shaykh* Mahmud Sayid, che avevano ricevuto invece un'istruzione religiosa (Jamal era addirittura un *qadi*, giudice islamico) e non solo¹⁸, venuti a conoscenza della fama di Abdel Salam, lo raggiunsero a una delle sue lezioni a *Bab al-khalq*¹⁹ per sfidarlo e porgli tre domande sulla *haqiqa* (verità) al fine di verificare se fosse nel giusto. *Shaykh* Mahmud, che si era documentato sul sufismo, era al tempo totalmente contrario alle sue dottrine e alle sue pratiche. Trovando Abdel Salam circondato da un centinaio di persone, *shaykh* Mahmud non ebbe il coraggio di esporre le sue domande. La leggenda vuole che Abdel Salam, raffinato conoscitore dei cuori degli uomini, per ben ed esattamente tre volte abbia chiesto pubblicamente a Mahmud se fosse mai andato al cinema. Quello gli rispose che c'era andato ben ed esattamente tre volte e che aveva visto ben tre film... che, a pensarci bene – mi disse Hassan- rispondevano esattamente, attraverso le loro trame, alle tre domande che Mahmud aveva programmato di porre a Abdel Salam. A seguito di questo episodio Mahmud, Abu Bakr e Jamal decisero di unirsi a Abdel Salam nella sua opera di riforma del sufismo e di fondare un ramo indipendente della Rifa'iya. Alla morte di Abdel Salam nel 1970, Mahmud istituì un *jam'aiya*

¹⁶ Viene chiamato, per estensione, *maqabir* (cimitero) il quartiere che si estende dal cimitero nord –est del Cairo alle pendici del monte *Muqattam*. Cfr. Tozzi, 2008.

¹⁷ Hassan è un egiziano di circa 50 anni, marito di Sumaya, una delle sorelle dell'attuale *shaykh* della confraternita. Al tempo della mia intervista lavorava come impiegato in una banca in cui era stato inserito dal terzo *shaykh* della confraternita, *shaykh* Mahmud Abu Bakr, di cui nel testo.

¹⁸ Hassan specificò che Mahmud leggeva al-Ghazali e sapeva di *tasawuf*, oltre ad essere un uomo istruito in materie civili.

¹⁹ Quartiere centrale del Cairo, che sorge a cavallo delle mura di Fustat, il più antico insediamento islamico, all'altezza della porta (*bab*) *Khalq*.

*kheiriya*²⁰ e raccolse dai vari fedeli i soldi per la costruzione della moschea Safa, quartiere generale della confraternita, che fu completata circa due anni dopo, nel 1972.

Al pian terreno della moschea, dall'entrata posteriore della moschea si accedeva al cenotafio di Abdel Salam, che era completamente diviso rispetto agli ambienti della moschea al punto da avere un accesso separato e severamente controllato da Nafisa, o meglio *hagga Raga'*,²¹ figlia maggiore di Mahmud Abu Bakr (che dopo Abdel Salam e Jamal fu il terzo *shaykh* nella *silsila* della confraternita) e sorella dell'allora *shaykh* e custode della moschea e di tutti i suoi ambienti. La *ziyara*, ovvero la visita ai cenotafi dei 'santi', come mi spiegò un giorno Nafisa, era diventata una delle pratiche sufi più discusse e più ambigue di fronte all'ortodossia imposta dagli epigoni di Mohammed 'Abdu.²² I confratelli della *tariqa* Mahmudiya 'Amriya Rifa'iya, nota soprattutto per l'*islah* (riforma-rinnovamento) delle sue pratiche, avevano deciso di separare nettamente l'ambiente della moschea da quello del cenotafio in modo che preghiere e visite non si potessero sovrapporre. Durante un'intervista svolta con i due fratelli minori dell'attuale *shaykh*, Omar e Husein, in presenza di Nafisa (loro sorella maggiore), mi fu spiegato che Abdel Salam era un amico e compagno del famoso *mujaddid* (rinnovatore) Mohammed Ibrahim Zakri, *mu'assis* (responsabile) della *tariqa* 'Ashira Mohammadiya.²³ Non sono in grado di confermare questa informazione, ma è interessante notare il rapporto che i miei tre interlocutori istituirono fra i due *mujaddid*, ovvero Ibrahim Zaki e Abdel Salam. Ibrahim Zaki, mi spiegarono, era noto per la sua *islah* (riforma) della dottrina; aveva scritto molti libri in proposito e aveva fondato una confraternita frequentata soprattutto da gente colta e appartenente all'alta

²⁰ I *jam'aiya kheiriya* sono delle forme di associazione di volontariato informali e senza scopo di lucro.

²¹ L'appellativo *hagga* (in arabo classico *haja*) è un titolo di rispetto che indica che la persona in questione ha fatto l'*haj*, il pellegrinaggio alla Mecca. Nell'uso comune viene attribuito a persone anziane che meritano rispetto anche se non hanno fatto il pellegrinaggio.

²² La *ziyara*, la visita alla tombe dei santi, è una delle pratiche nel mirino dei critici del sufismo poiché riassume in sé le caratteristiche considerate come più pericolose per la morale, ovvero la fede nei santi e nei loro miracoli e, di conseguenza, legittima il *taqlid* (la cieca imitazione della tradizione) contro il ragionamento individuale e la *wasila*, l'intercessione del santo fra il fedele e Allah. Da alcuni fra i più critici viene considerata una forma di *shirk* (associazionismo). Per un approfondimento cfr. De Jong&Radtke 1999; Hoffman 1995; Sirriyeh, 1999.

²³ Mohammed Zaki Ibrahim fu uno degli esponenti più noti del sufismo riformista degli anni trenta. Scrisse un novero di libri volti ad 'epurare' la dottrina sufi dalle 'superstizioni' e dalle pratiche 'arretrate' che la avevano resa "anti-moderna". Cfr. Johansen, 1996.

borghesia.²⁴ Invece, né Abdel Salam, che infatti non era un *mu'allif* (dotto), né Mahmud Abu Bakr hanno scritto alcun libro: la loro fu un'*islah* della condotta, dell'*adab*. I miei tre interlocutori, Omar, Husein e Nafisa *bin*-figli di Mahmud Abu Bakr mi parlarono della differenza del loro ramo rispetto al resto della *tariqa* Rifa'iya, nota per le sue pratiche particolarmente 'eterodosse' e contestate, tra cui l'incantamento dei serpenti oppure il trafiggersi le guance con le spade. In realtà, si giustificò Omar, queste erano più che altro dicerie che nascevano dal particolare rispetto che i Rifa'i, in memoria del loro *shaykh* Ahmed al-Rifa'i, portavano verso la vita degli animali. Secondo i tre fratelli, il vero motivo per cui il sufismo era attaccato risiedeva nella commistione delle pratiche sufi con pratiche condotte da persone estranee alla vera via del sufismo. Come esempio mi nominarono la pratica stessa della *ziyara*, le visite alle tombe dei santi, che a loro avviso non era affatto sbagliata di per sé, ma lo diventava quando veniva confusa con altre usanze poco ortodosse, praticate da gente non iniziata alla via sufi.²⁵ Proprio questa ibridazione infangava il nome del sufismo – continuò Omar: Abdel Salam aveva sentito l'esigenza di fare un *tajdid* (rinnovamento), che informasse e diffondesse il corretto islam soprattutto in quello strato della popolazione che non era stato toccato dalla riforma di Ibrahim Zaki, troppo intellettualizzante per prendere piede fra gli abitanti del *maqabir*.

Le persone che solitamente entravano nella *masjid al-Safa* della Rifa'iya non erano solo adepti legati alla confraternita ma anche persone del quartiere, che approfittavano delle infrastrutture e dei servizi offerti dalla confraternita e allo stesso tempo si rendevano disponibili a recepire l'opera di *da'wa* (predicazione) dei confratelli. Negli ambienti della *masjid al-safa* infatti, oltre alle stanze riservate alle donne e agli uomini appartenenti alla confraternita e collocate al primo piano dell'edificio, c'erano una scuola elementare, una scuola coranica, un'infermeria. La mia scelta era ricaduta su questa confraternita proprio perché praticava una *da'wa* rivolta alle masse 'popolari' e un *islah* (riforma) concentrata sull'*adab*

²⁴ Nafisa mi diede queste informazioni sulla 'Ashira Mohammadiyya per spiegarmi che la sua *tariqa* Rifa'iya aveva invece un differente bacino d'utenza, quello degli abitanti del *maqabir*, ed era rivolta a diffondere l'islam tra i più poveri e ignoranti. L' 'Ashira possiede un complesso di edifici in un'altra zona del *maqabir*, in cui offre servizi (scuole coraniche, infermerie etc). Nonostante ciò, secondo Nafisa, con la sua forma dotta di islam la 'Ashira non raggiungeva la popolazione come invece faceva l' 'Amriya Rifa'iya.

²⁵ Omar mi fece l'esempio del *maqam* di Shafa'i. spiegare Oggi, l' 'Amriya Rifa'iya, non partecipa ai *manaqib* (processioni) e alle *ziyara* collettive, perché sono tacciate di ogni sorta di promiscuità.

(comportamento) e sulle pratiche, contrariamente a quanto accadeva nelle confraternite riformate più note. Poiché la famiglia d'origine della confraternita era di media elevazione sociale, acquisita soprattutto attraverso il prestigio della confraternita e i capitali raccolti negli anni, e lavorava in un contesto popolare, la scelta di questa confraternita mi è parsa indicata al fine di mettere in discussione, sin dall'inizio del mio percorso di campo, l'associazione che tra sufismo 'popolare' e 'eterodosso'.

In particolare, quello che interessa ai fini della descrizione comparativa fra la *hadra* burhani e la *hadra* rifa'i, è l'*islah* (riforma) che la Rifa'iyā impose all'*adab al-hadra*, su cui i miei tre interlocutori si soffermarono a lungo.

Anche la *hadra* della Mahmudiya 'Amriya Rifa'iyā, come quella della Burhaniya, si teneva il venerdì sera. Quando mi ci recai non mi fu consentito l'accesso alla *musalla* – la sala di preghiera della moschea dove si riunivano gli uomini per praticare il *dhikr*. Fui invitata a salire al piano superiore, nelle stanze riservate alle donne della confraternita che erano in comunicazione con la *musalla* solo attraverso un altoparlante. Solitamente le donne che partecipavano agli incontri del venerdì sera non superavano la decina ed erano le più anziane della *tariqa*. Alcune erano sedute sui tappeti che coprivano tutto il pavimento della sala, altre sui divanetti e io, accanto a *hagga* Raga' (Nafisa), mi sedetti sul divano-letto di fianco all'altoparlante: notai che eravamo tutte sedute nella stessa direzione. La *hadra* cominciò con una *fatihā* e una breve serie di *du'a* che non includeva richieste personali, come accadeva invece sovente durante la *hadra* burhani. Dopo poco più di cinque minuti cominciò la ripetizione del *dhikr*, corale ma a voce bassa e ben scandito. Si trattava di un *dhikr al-nafas*, che si interruppe per circa tre volte, dividendo la ripetizione in tre serie. Durante le tre serie del *dhikr*, le donne ondeggiavano il busto in avanti e indietro in maniera quasi impercettibile, tenendo gli occhi chiusi. Alla fine del *dhikr*, una *fatihā* concluse rapidamente il rituale, che non durò in totale più di mezz'ora. Evidentemente non ero in grado di seguire i movimenti praticati dagli uomini, tuttavia fui invitata da *hagga* Raga' a parlare con Omar e Husein, perché mi spiegassero alcuni elementi del rituale. Innanzitutto - mi dissero - era importante seguire un *adab al-hadra* che regolasse i movimenti corporei: non bisognava mai lasciare che le emozioni fisiche prendessero il sopravvento in questo momento di ascesi. Lo *hal*, lo stato temporaneo di estasi in cui il discepolo perdeva il controllo del proprio corpo, era fortemente sconsigliato

e riprovevole. Per questo motivo i movimenti, durante il rituale, dovevano essere lievi e limitati all'ondeggiamento in avanti e indietro, proprio come durante la *salat*, la preghiera quotidiana. Solo questo movimento, codificato dalla *salat*, era accettabile durante la *hadra*, mi dissero, poiché simboleggiava il saluto che lo spirito rivolgeva ad Allah e la prosternazione. Altre *haraka* (movimenti) avrebbero distratto i *dhaikir* dalla concentrazione sul nome di Allah, tanto più che durante la *hadra* Rifa'i non era praticata la *muraqaba*, ovvero la visualizzazione del Santo per stimolare la concentrazione. Inoltre era consigliato praticare il *dhikr* rivolgendosi in direzione della *qibla* (la direzione della Mecca), perché lo spirito non fosse tentato ad errare in 'luoghi' pericolosi. Omar ci tenne a precisare un altro elemento importantissimo dell'*adab al-hadra*: durante il *dhikr* non bisognava assolutamente storpiare il nome di Allah, che doveva essere chiaramente comprensibile. C'erano alcune confraternite che tendevano a cambiare il suono del nome durante il *dhikr* perché lo accompagnavano a un'inspirazione veloce: bisognava fare attenzione - mi disse - a non trasformare il *dhikr* in una tecnica di respirazione. Di fronte a queste parole, immediatamente mi tornò alla mente il *dhikr burhani*: mi fu chiaro che Omar stava sottintendendo la repressibilità del *dhikr al-nafas* così come lo avevo visto praticare durante ogni *hadra burhani*. Quando accennai alla Burhaniya, Omar molto diplomaticamente tagliò corto il discorso, rispondendomi che ogni confraternita aveva il suo metodo e che loro della Rifa'iyah avevano deciso di attenersi alla *sunna*.

Durante lo svolgersi del rituale - feci notare ai miei interlocutori - non avevo sentito cantare nessuna *qasida* e Omar mi spiegò che loro rifa'i avevano stabilito un giorno specifico per il *madih*, ovvero il canto delle *qasida*, e diverso dal giorno del *dhikr*. Durante il *dhikr*, mi dissero, era necessario che ci fosse *hushu'a*, ossia concentrazione del *jasad* e del *ruh* in Allah e le *qasida* avrebbero costituito un elemento di distrazione per i *dhaikir*.

Mettendo a confronto il ruolo del corpo durante lo svolgimento delle due *hadra*, la tensione interna al rito attorno ai due poli opposti - libertà d'espressione emotiva e controllo- appare sbilanciata verso l'estasi corporea incontrollata nella *hadra burhani* mentre nella *hadra Rifa'i* è piuttosto sbilanciata verso la regola formale, *adab al-hadra*.

7.4 L'*adab al-hadra* e la disciplina del corpo

Adab è un termine della tradizione islamica prossimo al termine greco *paideia* e al latino *disciplina* e che ha una lunga storia nei testi mistici in particolare. La connotazione etica del termine *adab* trova il suo sviluppo più ricco nel misticismo. Gerhard Bowering²⁶ dice che l'importanza dell'*adab* nel sufismo è testimoniata dal posto centrale che la sua trattazione occupa nelle fonti primarie del sufismo dal X al XIII sec. L'*adab* è uno dei mezzi principali per la pratica del sufismo e il rapporto *murshid-murid* è il rapporto esemplare per la sua trasmissione. La nozione di *adab* presuppone che la conoscenza non possa essere definita tale a meno che non sia realizzata, incorporata potremmo dire. Non c'è la concezione dell'intelletto, astrattamente inteso, c'è piuttosto l'*esperire* come opposto del semplice *conoscere*. Per usare le parole di Ira Lapidus:

“ la conoscenza deve essere validata dall'azione, sapere e vivere la verità sono la stessa cosa”.²⁷

Lo *shaykh*, il *wali allah*, il mistico per eccellenza, è l'incorporazione di questo sapere e dunque si può comprendere perché, per un *murid* (discepolo), il rapporto di mimesi con il proprio *shaykh* sia fondamentale. Allo stesso tempo risulta evidente come per il sufismo siano importanti e inscindibilmente legati tra loro il lavoro sul corpo e la volontà nella formazione morale: anima e corpo sono entrambi alla base del cammino verso Allah.

Nel contesto contemporaneo della mia ricerca è importante ripercorrere i significati e le sfumature che il termine *adab* assume nelle confraternite sufi dopo la riforma, dunque a seguito del più ampio processo di *islah* che si è avuto in Egitto a partire dalla fine del XIX secolo. Nello specifico caso dell'*islah* egiziana, l'*adab* ha:

“assunto un nuovo significato e nuovi usi, e ha finito per delimitare un campo morale che definisce la moralità e le sue regole come delle

²⁶ Bowering, 1984.

²⁷ Lapidus, 1984.

capacità/abilità proprie dei *soggetti* di *anticipare* le conseguenze dei loro comportamenti”.²⁸

La moralità all’interno del discorso islamico riformista è teleologica e legittimata da una ragione metafisica (Dio), e si applica tramite l’educazione e la disciplina dei soggetti singoli e delle loro relazioni.

In questa definizione moderna di *adab* si osserva un’inversione del rapporto fra corpo e ragione/mente, rispetto alla definizione di Lapidus e Bowering: il soggetto riformato conosce le regole ancora prima della pratica. Se, come emerge dall’analisi di Lapidus,²⁹ nei testi classici la conoscenza esiste precipuamente come incorporata, nel caso dell’*adab* riformato la funzione della mente/ragione, attraverso il concetto di anticipazione, diventa primaria in senso logico-causale. Il moderno musulmano deve essere in grado di anticipare, dunque di conoscere razionalmente, le conseguenze delle sue azioni. La conoscenza non è più incorporata e vissuta nei comportamenti ma deve essere manifestata attraverso - simboleggiata - nei/dai comportamenti.

Nel caso della mia ricerca è importante notare che la differenza fra la *hadra burhani* e quella *rifa’i* si articola attorno al concetto di *adab* e in particolare a un elemento chiave di questa definizione riformata e moderna di *adab*: l’elemento dell’anticipazione. Osservando il rituale *burhani* e ascoltando le descrizioni dei partecipanti, il corpo appare come il vero soggetto del rituale, attivo nel produrre emotività ed elevazione spirituale, mentre nel rituale *rifa’i* è concepito piuttosto come un veicolo che ha il compito precipuo di simboleggiare, con i suoi movimenti regolati e indirizzati (elevazione e prosternazione, direzione della *qibla*), il viaggio dello spirito verso Allah. L’*adab al-hadra* dei *rifa’i* consiste in un insieme di regole non scritte ma chiaramente enunciate che anticipano ciò che è corretto e non corretto fare. Nelle parole dei *burhani* l’*adab al-hadra* consiste piuttosto in una spiegazione di come esperire e “gustare” (*dhawaqa*) il rituale. Per gli uni - i *rifa’i* - il corpo e i suoi movimenti, sono il segno delle diverse fasi e modalità del viaggio dello spirito verso Allah, per gli altri - i *burhani* - il corpo è l’agente che permette di esperire questo stesso viaggio, i suoi movimenti e comportamenti piuttosto che

²⁸ Salvatore 2004:122.

²⁹ Ibid.

indicare un significato sono essi stessi abitati da questo significato. Tale differenza nella concezione del ruolo del corpo emerge osservando il ruolo della voce nella ripetizione del *dhikr* o nel canto delle *qasida*. Nel corso della pratica burhani del *dhikr*, come durante l'*inshad* (il canto delle *qasida*), i testi e le parole perdono il loro significato semantico poiché vengono trasformati dalla voce dei praticanti in una sequenza di suoni inarticolati a livello del significato letterale ma significativa a livello emozionale. È proprio in questa dimensione sensoriale che le *qasida* e il *dhikr* assumono la loro portata mistica.

Per re-interpretare in termini antropologici questa distinzione tra un corpo che simboleggia e un corpo che agisce ed esperisce, mi torna utile il concetto di 'incorporazione' per cui

“non siamo più interessati al 'corpo' per sé...bensì all'incorporazione, ossia... i processi corporei di percezione, attraverso i quali le rappresentazioni di formano”.³⁰

Nella *hadra rifa'i*, il corpo *simboleggia* il viaggio dello spirito e ha *iscritti* nelle sue posture significati decifrabili direttamente, che manifestano un sapere dell'individuo, *anticipato* dalle regole di condotta. Nella *hadra burhani* invece, il corpo percepisce e produce un'esperienza di viaggio durante il rito. La memoria incorporata dell'esperienza di *wajd* (estasi) e del viaggio spirituale/corporeo si ripete poi ciclicamente e settimanalmente durante ogni rituale.

Questo percorso sensoriale verso l'estasi allo stesso tempo richiama e sintetizza il percorso più ampio del mistico verso il *fana'* (l'annullamento dei suoi *ego*) in Dio: le esperienze temporanee di annullamento del sé durante la *hadra* anticipano al livello dell'esperienza corporea, l'annullamento in Dio (*fana'*) cui il mistico aspira come traguardo della sua progressione spirituale. Il fine del mistico è annullare la propria soggettività contingente e quindi liberarsi della propria autorità su se stesso per dissolversi in Allah. Questo tipo di rapporto con se stessi e di lotta contro il proprio auto-controllo è in contrasto con la nozione riformista di un soggetto che anticipa e che è autore e responsabile delle proprie azioni. La presenza e l'assenza dell'elemento dell'anticipazione implicano rispettivamente

³⁰ Csordas 2003:24.

due differenti e particolari nozioni di soggetto di cui qui di seguito tratterò una breve genealogia.

7.5 Soggetti disciplinati e corpi indisciplinati

La differenza nella concezione della *hadra* e dell'*adab al-hadra* tra rifa'i e burhani rimanda a una differente concezione del rapporto tra soggetto e corpo da parte delle due confraternite, che si riflette anche in una differente nozione di persona, ovvero del rapporto del soggetto con il proprio corpo e con il contesto sociale.

Il rapporto che ciascuno dei miei interlocutori istituisce con il proprio corpo e la conseguente rappresentazione ed esperienza del sé sono determinati da un'articolazione e dal confronto fra gli immaginari sufi cui fanno riferimento, le pratiche rituali e i modelli di soggetto che circolano nella società egiziana.³¹

La confraternita riformata Rifa'iya si richiama alla revisione riformista e dominante della nozione di soggetto e concepisce il rapporto tra l'individuo e il suo corpo come un rapporto di disciplina, in cui il corpo è uno strumento/oggetto da educare. Questa nozione di soggetto che circola in maniera dominante nella sfera pubblica egiziana dipende strettamente dalla categoria 'legale' di persona così come si è venuta ad istituire in Egitto con la costituzione di un codice civile e la modernizzazione della *shari'a* islamica.³² Con l'azione dei riformisti, la *shari'a* ha subito un processo di codificazione volto a trasformarla in una vera e propria norma che potesse definire i diritti e i doveri della personalità legale.³³ Tuttavia, in

³¹ Cfr. Mahmood (2005) per una riflessione sui modelli di soggettività nell'Egitto contemporaneo.

³² Il termine *shari'a* prima del riformismo della fine del XIX secolo non era un termine centrale fra gli *'alim* e i *fuyaha*. "Il processo di riformulazione della *shari'a*... ha configurato un network concettuale e in parte istituzionale che ha avuto un impatto sulle nozioni di normatività disciplinare (basata sulla 'governamentality'), l'impersonalità e la proceduralità delle norme e la nozione di persona e responsabilità personale: una triade che è presupposta in ogni moderna nozione di persona legale" (Salvatore 2004:116).

Più semplicemente la riformulazione della *shari'a* ha implicato la riformulazione della nozione di persona che è venuta a comprendere le nozioni di responsabilità e anticipazione, indispensabili perché si possa definire una persona legale in grado di rispettare le norme legali in quanto in grado di auto-disciplinarsi (*governamentality*).

³³ Riprendo la nozione di personalità legale da Dupret: "Volontà, autonomia, libertà e intenzionalità sono le fondamenta del sistema filosofico alla base della legge moderna che, una volta applicato a un soggetto che agisce liberamente e autonomamente, ha delle implicazioni immediate in termini di responsabilità, imputabilità, premeditazione, decisione o giudizio; tutte nozioni che sono evidenti anche a una prima lettura dei codici penali e civili" (Dupret, 2004: 16). Sul processo di trasformazione del sistema legale in

questo processo di *'legalizzazione'* sono state tralasciate regole e norme esemplari che non potevano essere codificate e l'implementazione di queste regole è stata lasciata alla moralità pubblica.

Nella tradizione islamica si possono annoverare quattro livelli di regolamentazione e disciplina che sono la legge positiva emanata dallo stato, ossia il *qanun*; l'interpretazione umana della legge islamica, ovvero il *fiqh*; la *shari'a* ovvero la manifestazione della volontà di Dio, *shar'*; l'*adab* ossia l'etichetta nelle relazioni sociali.³⁴ Questi quattro livelli includono regole e discipline che non possono essere inserite all'interno di un codice legale positivo, poiché spesso propongono esempi di condotta non codificabili, come appunto l'etichetta oppure le regole del rapporto tra il fedele e Allah.

Per ovviare alle deficienze del nuovo concetto di personalità legale e recuperare tutti gli aspetti della disciplina islamica, a partire dalla fine del XIX secolo si è diffuso nella sfera pubblica un modello di soggetto musulmano virtuoso che è compito esclusivo dei credenti emulare, sulla base di un'auto-disciplina morale.³⁵ La morale moderna dei riformisti deve essere messa in atto da soggetti capaci di auto-regolarsi e auto-disciplinarsi per il bene collettivo. La versione *'riformata'* del concetto di *shari'a* è quello di una meta-norma che lega i doveri di tale soggetto virtuoso di fare il bene ad una visione oggettivata del bene collettivo e dunque a una nozione a tutto tondo di persona sociale.³⁶ Sin dalla fine dell'ottocento si è dunque imposta nella sfera pubblica egiziana una nozione di soggetto musulmano virtuoso ben definita e fortemente influenzata dai parametri morali del riformismo islamico e che, un secolo dopo, si è diffusa al livello della società attraverso l'azione dei media, delle istituzioni e dei nuovi *dai'yat* (predicatori).³⁷

Egitto a partire dal governo di Mohammed 'Ali cfr. Dupret&Maugiron, 1999; 2002; Dupret, 1996; Salvatore 1998a; 1998b; 2004; Skovgaard Peterson, 1998).

³⁴ cfr. Salvatore, 1998.

³⁵ È infatti importante sottolineare che il processo di modernizzazione che ha subito la *shari'a* durante l'*islah*, necessario secondo i riformisti islamici per ottenere un moderno apparato legale, corrisponde a una ricostruzione "del potenziale raggio normativo dell'islam fino a includere una pluralità di livelli che furono classificati (dal punto di vista *'vintage'* del sistema legale moderno) come non-legale (dunque morale), semi-legale (come l'ambito delle *fatwa* i.e. le risposte alle questioni legali formulate da un *mustafti* che può essere un qualsiasi musulmano interessato alla questione in causa) o legale in un senso completamente positivo" (Salvatore 2004:121 e ss.).

³⁶ Salvatore, 2004:127.

³⁷ L'azione di riforma dell'islam che i riformisti portarono avanti nella sfera pubblica andò di pari passo con la formazione del cittadino del nascente stato egiziano *'moderno'* (Cfr.: Dupret&Ferrié 2001; Mitchel, 1987; Salvatore, 2000, 1998b).

In questo processo di revisione della *shari'a* islamica, i riformatori hanno introdotto il concetto di normatività disciplinante, l'impersonalità delle norme, la nozione di persona autonoma, libera e responsabile e la nozione di personalità legale, al fine di adattare le regole dell'implementazione della *shari'a* alle nozioni derivate dal positivismo legislativo europeo.³⁸ Ciò che è necessario sottolineare in questo contesto è il nuovo ruolo attribuito a ciascun soggetto musulmano di *mujtahid*, ovvero di esperto nel ragionamento per la ricerca di soluzioni legali: ogni musulmano, secondo Rashid Rida' in particolare, ha il diritto e il dovere di esercitare il suo raziocinio per leggere e adattare le fonti della *shari'a*, ovvero il Corano e la *sunna*, alla situazione contemporanea, compito che in precedenza era di esclusivo appannaggio dei *mufti*.³⁹ Il ragionamento e l'auto-disciplina sono diventate le doti principali del soggetto musulmano virtuoso. Così i riformisti islamisti hanno risposto all'assedio dato alla dimensione corporea dell'islam, rivendicando significati razionali per le loro pratiche: la *sunna* e il Corano enumerano una serie specifica di pratiche obbligatorie, da recuperare nella loro autenticità e ricollocare nel panorama moderno del sacro. Il corpo significante e disciplinato è recuperato e diventa strumento di civiltà: Schielke molto eloquentemente definisce l'*habitus* corporeo dominante nella società egiziana contemporanea come l'incorporazione di

“un ordine funzionale della società in cui tutto (compresa la religione) ha il suo posto, tutto ha una chiara funzione”.⁴⁰

La nozione di persona che ho ritrovato fra i miei interlocutori burhani non sempre si adatta e riflette queste nozioni moderne di soggetto e di personalità legale. In particolare il rapporto tra mente, corpo, azione e conoscenza che i burhani presuppongono ed esperiscono durante il rituale della *hadra* è tale da definire una diversa percezione soprattutto di quelle che sono le responsabilità

Il processo di trasformazione dell'Egitto in uno stato 'moderno' era già cominciato all'inizio del XIX secolo con il governo di Muhammad 'Ali. Nel 1882 poi l'Egitto divenne ufficialmente protettorato britannico e fu sottoposto all'*indirect rule* e alla trasformazione dell'apparato burocratico, amministrativo, educativo ecc.

³⁸ Salvatore, 2004.

³⁹ Il *mufti* è un esperto di *fiqh*, il diritto tradizionale raccolto nei quattro *madhab*, scuole di pensiero, che è chiamato a esprimere il suo giudizio circa caso su richiesta di un *mustafti*, un richiedente.

⁴⁰ Schielke, 2008:109-110.

dell'individuo a riguardo delle sue azioni e del suo comportamento in società. Nel caso della *hadra burhani*, come della *hadra zar* che descriverò nel prossimo capitolo, il corpo assume un ruolo primario come agente, come produttore di esperienze conoscitive che vengono prima dell'anticipazione razionale o che ne sono al di là. In questa prospettiva, le espressioni emotive corporee nella *hadra burhani* eccedono i significati 'funzionali' e regolamentati dalla norma corporea dell'*adab* e della *sunna*.

Tuttavia, per non cadere nella dicotomia corpo-spirito, emotività non cognitiva/a-semantica e spiritualità cognitiva e semanticamente significativa e funzionale, è indispensabile ricordare ancora una volta che, come dice Ibn al-'Arabi, il corpo va inteso come un *barzakh*, ovvero come un soggetto ma anche come un veicolo che ricompone il continuum fra *zahir* e *batin* e che ha in sé una ragione incorporata che è l'*'aql*. Sebbene nella pratica della *hadra burhani* non ci siano né una corrispondenza specifica né un rapporto funzionale tra un gesto e un significato spirituale, tuttavia i movimenti del corpo richiamano significati e intenzioni molteplici. Nella *hadra burhani*, il corpo e le sue espressioni traducono un'esperienza incorporata del divino e l'intenzione (la *niya*) del cuore, piuttosto che una forma di disciplina ragionata. Sensazioni quali suoni, odori, visioni e le emozioni suscitate dalla pratica fisica sono organizzate durante il rituale in un'esperienza riconosciuta come mistica e che lascia le sue tracce nel quotidiano e orienta l'azione attraverso la memoria corporea. Nel prossimo capitolo, il racconto delle esperienze di 'Isam, fratello di Maqbul e uno dei miei principali maestri, mi permetterà di ricostruire questo legame corporeo fra rito e vita quotidiana.

CAPITOLO 8 - Sentire la *hadra*: il senso dell'ascolto

In questo capitolo riprendo le osservazioni sul ruolo del corpo durante la *hadra* articolandole con le mie personali esperienze e i racconti di 'Isam, che a qualche mese dal mio arrivo al Cairo, si attribuì il ruolo di mio maestro e amico. 'Isam, come molti altri dei miei interlocutori, istituiva nella sua vita un legame fra il tempo rituale della *hadra* e il tempo sociale quotidiano.

Questo legame traghetta il corpo dal rituale alla società e re-integra la descrizione dell'esperienza del rituale che ci forniscono i testi classici dell'orientalismo e dell'antropologia con la dimensione sociale e relazionale del rito.¹ Una delle descrizioni antropologiche più affermate della *hadra* appartiene a Gilsenan. Gilsenan definisce la *hadra* un 'rituale liturgico' che si svolge in un tempo 'virtuale', il cui scopo principale sarebbe quello di fornire un'identità primaria (*primal identity*) agli individui. La *hadra* sarebbe, in questo senso, un rito rivolto soprattutto alla costruzione di una soggettività a-socializzata, attraverso la definizione di uno specifico rapporto dell'individuo al divino che non avrebbe implicazioni sul suo statuto sociale e sarebbe indipendente dalla sua biografia. Pur riconoscendone gli effetti sociali sul rafforzamento della solidarietà del gruppo, l'autore considera le funzioni sociali del rituale secondarie rispetto alla funzione che la *hadra* ricopre nel processo di costruzione del legame trascendente tra Dio e l'uomo nella sua dimensione a-sociale. Gilsenan fa notare che la *hadra* non definisce né un passaggio di status (rito di passaggio) e tanto meno ha lo scopo di confermare uno status (cerimonia). Sia nel rito di passaggio che nella cerimonia la struttura temporale è lineare e sequenziale, nel senso che il rito definisce una trasformazione dello status dei partecipanti, che avviene secondo una sequenza temporale lineare, dal momento pre-rituale al momento post-rituale, passando per il tempo trasformativo del rito. Nel caso della *hadra*, conclude Gilsenan, il tempo del rito è invece 'virtuale' ed estraneo al tempo sociale, in quanto il rito non è

¹ In particolare mi riferisco al testo classico di descrizione del metodo sufi di Anawati&Gardet (1961), fondamentale nella letteratura orientalistica. In antropologia, altrettanto fondante nella descrizione della *hadra sufi* è il testo di Gilsenan (1973).

funzionale alla formazione di una matrice di relazioni sociali. Il nucleo della *hadra* sarebbe, in questo senso, un'azione che costituisce e reitera l'identità primaria o totale dell'individuo in quanto musulmano, indipendentemente dalle identità e dalle posizioni sociali o dalle situazioni contingenti della vita quotidiana.

Nella descrizione che segue intendo ricostruire il legame tra il tempo del rito e il tempo sociale, poiché 'Isam con le sue parole e le sue esperienze mi mostrò che nella sua vita gli effetti della pratica della *hadra* non erano limitati al tempo rituale. Se la *hadra* non è funzionale, come nota Gilson, alla formazione di una matrice di relazioni sociali, durante la mia ricerca sul campo ho potuto notare che produce degli effetti sulla relazione tra l'individuo e la società circostante. Esplorando il ruolo dei corpi e degli spiriti nelle vite e nelle esperienze quotidiane delle persone, si riesce a comprendere come le esperienze della *hadra* siano inscindibilmente legate allo specifico rapporto che ciascuno dei miei interlocutori istituisce non solo tra se stesso e Dio, ma anche con la propria persona con la società.

Secondo quanto scrive il testo classico degli orientalisti Anawati e Gardet, il soggetto sufi ricerca la negazione del sé.² Attraverso il lavoro del e sul corpo, il discepolo annulla la propria personalità sociale, per raggiungere la sua identità primaria, proprio come sostiene Gilson. Da un punto di vista dottrinale la *Burhaniya* conferma questo discorso di astrazione dal sociale, tuttavia nelle parole dei miei interlocutori l'esperienza di sé provocata dalla *hadra* è rivendicata come un modo diverso, più 'vero', di essere musulmani. Diversamente da quanto sostiene Gilson per la confraternita da lui seguita, attraverso la *hadra burhani* i miei interlocutori si costruiscono un'identità contestuale che trova il suo significato soprattutto in rapporto alle altre possibili identità islamiche che circolano nella società egiziana. In particolare 'Isam affermò che attraverso la *hadra* riusciva ad accedere ad esperienze emotive (di sé) che non erano possibili per i 'wahabi'.

² Anawati&Gardet, 1961.

8.1 Sentire e ascoltare

Durante il *dhikr* della *hadra*, mi spiegò 'Isam, l'uomo si libera del suo *ham* (obbiettivo) della sua *niya* (intenzione) sociale e della materialità del suo corpo: nel momento in cui il corpo esteriore è al massimo del suo sforzo fisico, il corpo interiore raggiunge la sua massima capacità percettiva ed entra in ascolto della multidimensionalità del creato. Per cogliere tale multidimensionalità della presenza divina, è necessario staccarsi e distogliersi dagli interessi e dalle intenzioni che legano al mondo sociale. Usando le parole di 'Isam, durante la *hadra* si cambia *ham*. Alla mia domanda su cosa fosse lo *ham*, 'Isam rispose che si tratta dell'obbiettivo dell'intenzione (*niya* o *intention*, mi disse in inglese) verso cui si muove ciascuna azione. Lo *ham* può essere '*nafsi*' se indirizzato dai desideri, '*hawawi*' se indirizzato dai pensieri, oppure può essere indirizzato verso Allah attraverso il *dhikr*, la menzione del suo nome. 'Isam mi spiegò che nel corso della vita quotidiana le persone sono concentrate sui loro doveri sociali, sul loro lavoro, sul loro ruolo in famiglia oppure sul raggiungimento di ricchezza e potere; di conseguenza le loro azioni sono guidate dal pensiero e dai desideri. Quando lo *ham* è indirizzato da desideri e pensieri, l'uomo rimane legato alla dimensione contingente e il suo corpo è appesantito e guidato dai codici di comportamento sociali e materiali, mi spiegò. Durante la *hadra* lo *ham*, l'obbiettivo, deve essere Allah e per raggiungere l'annullamento in Allah (*fana' fi-llah*) il corpo deve essere defatigato, spogliato della sua pesantezza materiale, della fatica del lavoro, delle pulsioni fisiche prodotte dai desideri. 'Isam, come altri, mi ripeté che durante la *hadra* il corpo si alleggerisce, ovvero dimentica la sua intenzione mondana, e accede alla sua dimensione *barzakhi*, dunque alla multidimensionalità esperienziale del mondo interiore dell'immaginazione.

A questa spiegazione piuttosto simbolica del processo di de-socializzazione del sé, corrisponde una pratica corporea molto concreta: per cambiare l'orientamento della propria intenzione si parte dall'azione di destrutturazione dell'*habitus* sociale acquisito e sedimentato quotidianamente nel corpo. La danza della *hadra* infatti produce un movimento che spezza le abitudini, che contravviene all'ordine socializzato del corpo, dei suoi gesti e dei suoi sensi, e altera i codici relazionali che vigono in società. I movimenti del rito sono inconsueti, se non addirittura riprovevoli, per un uomo e alterano gli schemi socializzati d'uso del corpo. I corpi

nella *hadra* si liberano della rigidità imposta dall'*adab*, ovvero il comportamento del corpo 'civile' e moderno,³ in due sensi fondamentali: il *dhaikhir* (colui che pratica il *dhikr*) si fa invadere e dominare dalle emozioni e dal piacere fisico dei sensi, e in questo modo inverte sia l'uso socialmente approvato dei sensi corporei, sia i codici sociali del comportamento morale.⁴

Anche la *hadra*, tuttavia, ha il suo *adab*, ovvero un comportamento corretto da seguire. Non intendo affermare che durante il rito si giunga a un livello pre-socializzato di comportamento ma piuttosto che l'*adab* della *hadra*, discostandosi dall'*adab* conveniente in società, sovverte i codici dominanti che regolano le disposizioni e il movimento corporeo. I sensi sono sottratti all'ordine materiale ed esteriore/*zahiri* del mondo e sono indirizzati dalle emozioni piuttosto che dalla necessità di cogliere l'ordine contingente, dettato dall'organizzazione sociale delle cose e degli uomini. Sollecitati dalle emozioni piuttosto che guidati dall'intelletto, i sensi sono così liberi di cogliere le altre dimensioni del Creato.

Durante il rito, gli occhi si chiudono e, sottraendo allo sguardo l'ordine esteriore delle cose, danno accesso all'ordine interiore, alla dimensione visiva della fede. Il *basar* (la vista) diventa *basiran*, visione interiore, e il sufi conquista la *muraqaba*, ovvero la visualizzazione del santo (*shaykh*) in sua assenza fisica; fa esperienza dei *ru'ia*, i sogni durante la veglia. Lo stesso accade per gli altri sensi che in tal modo amplificano le possibili esperienze sensorie: la dimensione dell'immaginazione, sia essa visiva, acustica o altro ancora, cui danno accesso le nuove disposizioni corporee, apre a sua volta a nuove esperienze del mondo e dunque del sé. Queste esperienze seguono un diverso ordine di senso, codificato e legittimato dalla vasta letteratura e tradizione sufi così come dalla presenza dei santi che si manifestano durante il rito.⁵

³ Oltre ai significati legati specificamente al comportamento rituale (come l'*adab al hadra* di cui nel capitolo 7), il termine *adab*, nelle società islamiche contemporanee, ha assunto svariate connotazioni, tutte legate ad una valenza civilizzatrice e moderna. Ad esempio può indicare l'etichetta nel mangiare, nel vestire e in generale nello stile di vita moderno e civile, sia pubblico che privato; può indicare l'educazione intellettuale/culturale quando si riferisce al sapere letterario o in generale 'secolare'. L'*adab* ha una valenza civilizzatrice anche all'interno del regime discorsivo dominante del riformismo e modernismo islamico, come comportamento del moderno musulmano virtuoso. Cfr. Farag, 2001.

⁴ In particolare, parlando del corpo maschile, il movimento cui viene sottoposto nella *hadra* assomiglia a una danza, proibita dalla morale diffusa. Inoltre questa danza spossa il corpo maschile, privandolo della sua forza e dunque della sua virilità. Durante la *hadra* l'uomo, mi spiega 'Isam cerca la *riqqa*, la delicatezza, caratteristica femminile per eccellenza e che consiste in una amplificazione della dimensione emotiva.

⁵ Le esperienze del sé che io chiamo immaginative, sono definite *batini* e sono costruite, legittimate e autorizzate da una tradizione testuale che risale alle origini dell'islam. Cfr. Lory, 2003.

Il progresso nel mondo simbolico e immaginale del *batin* corrisponde a un crescendo del livello di amore che il fedele riesce a provare nei confronti dello *shaykh* e di Allah. A sua volta, questo amore è in rapporto proporzionale con le capacità sensoriali della persona: quanto più elevato l'amore, tanto più si ampliano le capacità sensoriali del discepolo e viceversa. 'Isam cercò di spiegarmi il legame che esiste tra le emozioni e il *batin* dicendomi che i simboli/immagini che popolano il mondo del *batin* sono lo scopo delle emozioni e sono legati al corpo tramite le emozioni. Gli confessai che mi era difficile capire. Del resto, già Maqbul mi aveva spiegato che il senso della *hadra* e del sufismo non si possono dire a parole, ma che bisogna 'gustarli' (*dhawaqa*):

il sufismo è *dhawq*, gusto, mi ripeteva Maqbul; - ti posso spiegare cos'è il miele - mi disse più o meno così, come poi annotai nei miei appunti di campo- ma non puoi capirlo finché non lo provi, le parole non bastano.

Mi stava dicendo che il rituale non può essere rappresentato, verbalizzato, perché l'esperienza supera il linguaggio.

In quel che segue mi concentrerò su un'unica sfumatura emotiva, il *haniin* (la nostalgia) e un'unica capacità sensoriale interiore, il *sami'an* (l'ascolto interiore), a cui ebbi un accesso privilegiato. Per restituire parzialmente l'esperienza dell'ascolto interiore cercherò di seguire un approccio fenomenologico, ovvero attento al processo di percezione corporea attraverso cui si forma la rappresentazione del *haniin*, della nostalgia. Inizialmente descriverò il processo di cui feci esperienza in prima persona durante la *hadra*, perché la descrizione delle percezioni non può che nascere da un'attenzione intersoggettiva tra l'antropologo e l'interlocutore.⁶ Il racconto della mia esperienza, la quale fu possibile e prese senso solo grazie e attraverso le parole e il confronto costante con 'Isam, tornerà poi utile per ricostruire il ruolo dell'udito all'interno della cosmologia sufi e metterlo in relazione al panorama dell'islam contemporaneo egiziano. Mi è

⁶ Csordas definisce 'riflettività' questa prospettiva metodologica in cui "il sentimento viscerale pre-riflessivo e l'impegno sensoriale sono innalzati al livello dell'autocoscienza metodologica, grazie all'introduzione dell'incorporazione, intesa in senso fenomenologico, all'interno dell'impresa metodologica. In questo senso *riflessività* e *riflettività* possono essere intese come contributi complementari provenienti dalla testualità all'incorporazione in vista di una riformulazione della pratica etnografica." (Csordas, 2003:28).

necessario aggiungere un'ultima premessa che serve a inquadrare il senso del racconto della mia esperienza. In generale l'antropologo si dovrebbe porre in una posizione di 'corrispondenza', come la definisce suggestivamente Ingold, con i suoi interlocutori, per comprendere quanto più possibile la loro cosmologia e le forme di esistenza che ad essa sono connesse. Infatti:

“ ...è la costante consapevolezza (che ci siano) modi alternativi di esistere e (che sia) sempre presente la possibilità di sceglierne l'uno o l'altro, a definire l'attitudine antropologica”.⁷

Nel caso specifico del sufismo, del mio campo e ancora più nello specifico della *hadra*, secondo i miei interlocutori non è possibile comprendere senza 'gustare' e dunque senza esperire praticamente. La mia esperienza personale di percezione del suono durante la *hadra* e la condivisione di questa esperienza con 'Isam fu dunque una parte essenziale del percorso di ricerca, sia per me come antropologa che per i miei interlocutori, i quali mi vedevano invece come una discepola.

8.2 Panorami sonori ed esperienze del sentire

Dopo un anno di campo, credo di aver gustato, almeno una volta, la *hadra* e la multi-dimensionalità a cui dà accesso. Ebbi la percezione di tale multi-dimensionalità attraverso l'esperienza della musica, e il senso dell'udito fece da protagonista. La possibilità stessa di questa esperienza dipese dai miei incontri e dalle mie discussioni quotidiane con 'Isam, oltre che dalla mia frequentazione assidua del rituale. 'Isam più e più volte mi disse che l'esperienza musicale è ciò che più direttamente tocca il cuore, provocando uno struggente sentimento di nostalgia –*haniin* – che conduce indietro nel tempo e nello spazio, e accresce l'amore verso il Creato e il Creatore. Nonostante le continue sollecitazioni di 'Isam, ebbi questa temporanea 'percezione' interiore solo dopo un anno di frequentazione assidua del campo. Fu innanzitutto necessario che il mio corpo

⁷ Ingold, 2008:84.

riuscisse a ricomporre, comprendere e, per quanto possibile, familiarizzare, con i codici d'uso del corpo e dei suoi sensi. Seguendo il punto di vista di Merleau-Ponty:

“il sentire è quella forma di comunicazione vitale con il mondo che lo rende presente come un luogo familiare della nostra vita. È ad esso [il sentire] che l'oggetto percepito e il soggetto percepente devono il loro spessore. È il tessuto intenzionale che lo sforzo della conoscenza cercherà (poi) di decomporre”.⁸

Mi fu possibile sentire, per un breve istante, il potere sovversivo della *hadra* solo alla fine di un lungo percorso di educazione e ampliamento delle mie sensibilità corporee, basato su un continuo dialogo tra i codici di riferimento corporei dominanti che andavo acquisendo in 'società' e i codici 'sensibili' che imparavo attraverso l'assidua frequentazione della *hadra*. Imparare a usare il mio corpo nella vita quotidiana era un prerequisito per cogliere la specificità delle sensibilità sufi. Fu dunque necessario che il mio orecchio innanzitutto apprendesse e comprendesse le regole e gli usi del suono e della musica nel contesto del Cairo contemporaneo e della vita quotidiana dei miei interlocutori.

Per un orecchio non educato il Cairo è una città estremamente rumorosa, una metropoli che non sta mai zitta, percorsa e vissuta continuamente di giorno e di notte dai suoi circa 20 milioni di abitanti. Il traffico è costante e il rumore delle macchine si mischia con le urla di venditori e tassisti in cerca di clienti. Nuovi negozi annunciano la loro inaugurazione con musica a tutto volume che esce dalle enormi casse posizionate davanti all'ingresso; feste nuziali in ogni quartiere fanno concorrenza con le loro musiche ai negozi. Inoltre la città dai mille minareti si guadagna ogni giorno il suo soprannome religioso quando, all'ora delle *salat* (le cinque preghiere quotidiane), le mille voci dei *mu'eddhin* (colui che pronuncia l'appello alla preghiera) si sovrappongono e si rincorrono per cinque volte al giorno nella recitazione dell'*adhan*, il richiamo alla preghiera. Solo dopo diversi mesi il mio orecchio cominciò a percepire le differenze sonore fra i diversi *adhan*, differenze che riflettono le molteplici prospettive religiose della città e testimoniano della 'guerra' dei suoni virtuosi che è in atto al Cairo.

⁸ Merleau-Ponty, 1945:79.

La polemica che si è scatenata a partire dal 2004 attorno all'*adhan* dà un'idea della complessità dei significati del suono in Egitto. Il governo ha in cantiere da diversi anni una legge che prevede l'unificazione degli *adhan* attraverso la diffusione di un *adhan* registrato e unico per tutti gli altoparlanti dei mille minareti cairoti. La proposta di legge ha scatenato una duratura polemica in cui sono rivendicate diverse posizioni ideologiche e le loro rispettive sensibilità acustiche. Coloro che vogliono mantenere la pluralità di *adhan*, in quanto simbolo del folklore egiziano, si appellano alla *turath*, la tradizione 'culturale' egiziana. Coloro che invece sostengono l'unificazione degli *adhan*, mettono in primo piano l'ordine pubblico civile. I difensori della tradizione religiosa della 'Rivelazione' (*wahy*) difendono la necessità di avere un *mu'eddhin* in carne e corde vocali piuttosto che una fredda registrazione divulgata con gli altoparlanti. Secondo questi ultimi, una registrazione avrebbe l'effetto non secondario di privare l'*adhan* della sua insita spiritualità in quanto la bellezza di una voce umana che canta la lode di Dio non trova sostituti nel suo compito di stimolare le emozioni religiose. In ultimo va ricordata la posizione dei religiosi più rigorosi, molti dei quali invece parteggiano per l'istituzione di un concorso per *mu'eddhin* che stabilisca quali voci siano degne di cantare l'*adhan*.⁹ Non è, infatti, cosa da tutti cantare la lode di Allah e, cosa ancora più importante, il *mu'eddhin* deve seguire uno specifico stile di recitazione, il *murattal*,¹⁰ pronunciando con chiarezza le parole, senza eccedere nella musicalità, condizioni essenziali, queste, per rispettare il limite che divide il suono sacro dalla *musiqā* profana.

Attraverso la descrizione che segue della *hadra burhani*, esploro una di queste prospettive 'sonore', inserendola nel contesto di una delle battaglie religiose che vivacizzano la guerra dei suoni del Cairo. Per i burhani l'*inshaad* (il canto delle

⁹ Riguardo la polemica sull'*adhan* cfr. Farag, 2009.

¹⁰ Il termine generico che indica la recitazione del Corano, e per estensione dell'*adhan*, è *tilawa* (recitare), assieme ai più specifici *qira'a* (leggere ad altra voce) e *tartil* (pronunciare con chiarezza). La recitazione ha moltissime varianti e queste dipendono da: variazioni fonetiche delle lettere, che producono 10 differenti tipi di letture o *qira'a*; variazioni di prosodia (velocità, lunghezza, enfasi, pause ecc. nella pronuncia della sequenza delle lettere) o *tajwid*, fissate in alcune regole dette *ahkam al-tajwid*. A queste si aggiungono le variazioni paralinguistiche (volume, velocità ecc.), che rendono le dimensioni emotive dell'espressione. Nell'Egitto contemporaneo si sono affermati due tradizioni di *tilawa* complementari (e opposte dal punto di vista dell'orientamento religioso) che sono definite *mujawwad* e *murattal*. Il *mujawwad* è uno stile lento, elaborato melodicamente, adatto alla contemplazione da parte dell'ascoltatore e che richiede un'educazione attenta della recitazione; il *murattal*, è più veloce, meno melodico e molto concentrato sul *tartil*, ovvero sulla pronuncia corretta delle lettere. Nel seguito del capitolo spiegherò le dimensioni sociali e le varianti religiose del 'suono' nella recitazione. Per un approfondimento sugli stili di recitazione cfr. Frishkopf, 2008; Nelson, 2001.

qasida) deve seguire uno specifico stile melodico in cui la melodia sia preponderante sulla recitazione, al punto da confondere il significato semantico delle parole pronunciate e tale che il suono possa arrivare a stimolare le emozioni spirituali degli ascoltatori. Così anche il *dhikr allah*, la ripetizione del nome di Dio, deve risuonare come una sequenza di suoni spirituali, piuttosto che come una sequenza di parole.

Durante una delle sessioni settimanali della *hadra* alla *zawiya* di Medinat Nasr, seduta nella stanza riservata alle donne, il *dhikr* pronunciato dagli uomini come base dell'*inshad* risuonava come una sequenza respiratoria ritmata. Del nome di Allah non si riconoscevano che due lettere A-U, che sovrastavano anche l'assolo del *munshid* (il cantante delle *qasida*) confondendone il senso delle parole. Il ritmo era a cinque battiti e ad un tratto ebbi l'impressione che all'interno del ritmo si componesse una parola di cinque sillabe. Chiesi a Heba, che mi guardò stupita e mi disse che non era possibile, che mi sbagliavo. Qualche giorno dopo incontrai 'Isam, che da tempo mi sollecitava a provare il gusto del sufismo e gli raccontai, un po' dubbiosa, la mia esperienza di qualche sera precedente. 'Isam estasiato, mi disse con soddisfazione di essere sempre stato convinto delle mie grandi potenzialità spirituali. La ripetizione del nome di Allah, seguendo il battito delle mani e l'alternarsi dell'inspirazione ed espirazione, si ricompone in un ritmo che non tutti riescono a udire e la cui forma onomatopeica è espressa dalla parola *ittakotàngo*. Questo è un ritmo simbolico che nasconde al suo interno un significato: *ittakotàngo* è il risultato dell'unione di due parole *ittaki*, 'abbi federeverenza', *tanga*, 'e ti salverai'. Nel climax della *hadra* questo è il ritmo sonoro che dà accesso all'estasi e allo stesso tempo è la parola che tiene i praticanti legati al fine spirituale. Solo quando si smette di pensare e si lasciano agire i sensi, si attiva l'orecchio interiore, la capacità uditiva dell'anima, il *sami'an* e si può sentire l'*ittakotàngo*.

Avevo fatto esperienza - mi disse 'Isam - dell'inversione del *samaha* (l'udire) con il *sami'an* (l'ascolto interiore nonché aggettivo divino).¹¹ Durante tutto questo processo il corpo era stato lo strumento e il protagonista dell'apprendimento e della sovversione. La mia percezione in prima persona dell'*ittakotango* era stata

¹¹ Cfr. capitolo 7. Ricordo che gli aggettivi divini sono sette (*basiran*-vista, *sami'an*-udito, *mutakalliman*-parola, *qudran*-forza, *ilman*-sapere, *iradan*-desiderio, *haian*-vita) e che, durante la *hadra*, prendono il posto delle sette anime carnali (*nafs*) all'interno del cuore del discepolo.

frutto di una forma di attenzione oramai educata ad un orizzonte di esperienza sufi, che mi aveva permesso di cogliere un 'oggetto sonoro', diciamo così, nel momento in cui rompevo l'ordine preconstituito dei codici uditivi. Ero riuscita a sovvertire l'uso codificato, socializzato e dunque *maddi* (materiale), dell'orecchio e dell'udito.

A questo punto è necessario decostruire questa esperienza, 'svelandone' i suoi diversi strati: innanzitutto la dimensione fenomenologica dell'ascolto della musica e la 'performance' dell'orecchio interiore, poi il contesto storico, il contesto sociale, la tradizione cosmologica che lo sottende, la vita particolare di 'Isam e gli usi del suo orecchio.

8.3 Fenomenologia del suono nella *hadra*

Nel corso della *hadra*, l'*inshaad* e il *sama'*, ovvero il canto delle *qasida* e l'ascolto partecipativo da parte dei praticanti, cominciavano nella fase centrale del rito. Lo *shaykh al-hadra*, dopo aver recitato durante i primi venti minuti la *fatihah* e le *du'a*, cominciava a recitare il *tahlil* dando inizio al canto corale dei partecipanti. Solo quando il livello di partecipazione era diventato alto, il *munshid* cominciava a intonare la prima *qasida*, seguito poco dopo dal *bast* che cominciava allora a battere il ritmo con le mani. Tecnicamente l'*inshaad* è propriamente l'atto del lodare cantando, o più precisamente è la performance melodica vocale di un *sh'ir*, o poesia (di lode), da parte appunto di un *munshid* (colui che pratica l'*inshaad*). In termini religiosi, è una pratica religiosa super-erogatoria (una *nafla*) che, richiamandosi al potere emotivo dell'estetica, accresce i sentimenti mistici. Le forme poetiche impiegate nell'*inshaad* sono molteplici: la *qasida* era la forma utilizzata dalla *tariqa Burhaniya*, così come dalla maggior parte delle confraternite che frequentai. La *qasida* diventa *inshaad* nel momento in cui viene cantata da un *munshid*, sulla base della struttura dei *maqamat* e delle *iqa'at*, rispettivamente i moduli melodici e i moduli ritmici propri di una certa tradizione musicale araba ancora oggi in uso.¹²

¹² La musica araba si basa sul *maqam* (luogo/stazione, ovvero lo spazio musicale entro il quale si muove la composizione), una scala modale eptatonica che può essere formata da intervalli di seconda maggiore

Nel caso della *hadra burhani* che si svolgeva nella *zawiya* di Medinat Nasr l'*inshaad* seguiva un modulo melodico a cinque toni tipico sudanese, chiamato *khomesi*, che si inseriva nel ritmo del *dhikr* pronunciato dai praticanti e che batteva un tempo (*iqa'a*) di cinque quarti. Durante la *hadra* era l'*iqa'a*, il ritmo, a dominare, sia per forza vocale che per tempo: i *dhaikir* (i praticanti che pronunciano il *dhikr*) erano molti e le voci dominavano, al ritmo del *dhikr*, sull'assolo del *munshid* e lo precedevano. Il testo generante della *qasida* perdeva allora la sua chiarezza semantica sia perché era sovrastato dalla recitazione del *dhikr*, sia perché il *munshid* non cantava più la *qasida* seguendo l'ordine sequenziale delle strofe. Il *munshid* sceglieva i versi da cantare cercando di sentire e rispondere 'empaticamente' alle richieste del suo uditorio. L'*inshaad*, infatti, si avvale dello stile musicale del *tarab*, caratterizzato da un rapporto di reciprocità tra il cantante e l'uditorio: l'uditorio ha un ruolo attivo nella *performance* perché intercala il canto del *munshid* con delle 'risposte', ovvero delle esclamazioni emotive (*ya allah, madad* –oh Allah, (dacci) la benedizione) che si inseriscono tipicamente nella *qafila*, ovvero nel momento di pausa del canto.

Questa reciprocità tra cantante e uditorio era ottenuta nella *hadra burhani* attraverso una specifica strategia musicale: l'uso da parte del *munshid* dell'improvvisazione e dell'adattamento, l'impiego di un tempo, una tonalità e altre variabili che guadagnavano la sintonia con il pubblico e producevano empatia e interazione continue. La risposta emotiva dell'uditorio era un segno della bravura del *munshid* e a sua volta era essenziale alla stessa performance emotiva del cantante. Il testo performato, dunque, differiva dal testo generante della *qasida* allo stesso modo in cui i nomi generanti del *dhikr*, Allah (Hu e Hayy) differivano dal suono performato dai *dhaikir*. Nel complesso questi due elementi sonori, accompagnati dal battito delle mani del *bast*, producevano un'orchestra sonora in cui si assisteva a una "eclissi del linguaggio",¹³ perché le parole si confondevano e si fondevano nella musica e con il ritmo. In questo processo avveniva l'inversione

(un tono), seconda minore (un semitono), seconda aumentata (un tono e un quarto) e di seconda media (tre quarti di tono). I *maqam* sono più di 70 e si distinguono in base al tipo di combinazione degli intervalli. Ogni brano musicale è pensato attorno ad un solo *maqam* e, solitamente ogni *maqam* ha un suo contenuto emotivo. A fianco ai *maqam* ci sono gli *iqa'a*, ovvero gli schemi ritmici (da *waq'a/cadere*) che ammontano a circa 100. I singoli tempi all'interno dei *maqam* sono distinti in *dum* e *tak*, che indicano i colpi battuti rispettivamente al centro della pelle del tamburo (solitamente la *tabla*, tamburo a cornice) e sulla cornice. Per una descrizione più approfondita del sistema melodico-ritmico e del suo uso nella *hadra sufi* cfr. Frishkopf, 1999 e Giuolo, 1998.

¹³ Jackson, 1983.

prima e primaria propria della *hadra*, per cui il simbolo divora il segno: si passava dalla dimensione della rappresentazione verbale, semantica e razionalizzabile alla dimensione molteplice e indefinita del simbolo sonoro e le parole lasciavano il posto al suono di Dio.¹⁴ Il passaggio dalla dimensione della dimensione materiale alla dimensione immaginale del *batin* era favorito dalla natura stessa del sistema dei *maqam* poiché, al loro interno, i toni si susseguono senza una struttura fissa e possono essere moltiplicati indefinitamente dal *munshid* attraverso ‘arabeschi’ sonori che, come fioriture, rompono la linea orizzontale del tempo. Il fatto che le note si susseguano senza un concetto di sviluppo riflette l’impossibilità di dare un ordine ‘razionale’ e razionalizzabile all’esperienza sonora.

Nella *hadra burhani*, l’udito era lo strumento e il protagonista di questa esperienza, il corpo era oggetto e soggetto della trasformazione dell’orecchio esteriore in orecchio interiore, del *samaha* in *sami’an*, e della trasformazione di un ritmo in cinque quarti nell’onomatopea di un imperativo religioso *ittàkotango*.

8.3 Rappresentazioni sociali e storiche del suono e della musica

L’*inshaad* è generalmente il nome con cui si chiama la musica sufi, anche se il termine musica non è del tutto adeguato, o quanto meno non corrisponde al campo semantico del termine arabo *musiqā*. Attorno alla *musiqā* si è cristallizzata nel corso del XX una connotazione negativa: intesa come arte che fa uso di strumenti musicali, è generalmente percepita come *haram*, proibita, in quanto implica e sollecita divertimenti ‘secolari’ (la danza, etc.).

L’*inshaad sufi* ha invece uno scopo spirituale: mobilita tutta un’estetica del suono e un piacere dei sensi per *ottenere* l’unico obiettivo di sollecitare i sentimenti mistici. Tuttavia, lo stesso *inshaad*, così come l’uso della musica e dell’audizione musicale di qualsiasi tipo nell’ambito delle pratiche religiose, è al centro di una controversia tra sapienti che dura da secoli, nota come la polemica del *sam’a*.¹⁵ La

¹⁴ “Il suono è il primo simbolo che ci apre l’occhio della comprensione extra-materiale. Occorre una materia (campana, tazza, gong...), ma da questa materia percossa emerge una vibrazione che non è né visibile né afferrabile con le mani.” (Khan, 1998).

¹⁵ Alle spalle di questa reificazione denigratoria del termine musica c’è una polemica secolare attorno al ruolo del *sam’a*, dell’ascolto, che ha – come la gran parte delle polemiche all’interno della tradizione

critica rivolta all'*inshaad* si appoggia proprio sulla possibilità che il piacere suscitato dall'estetica del *tarab* – ossia la risposta emotiva tra cantante e pubblico – trovi un fine in sé stesso e dunque distolga dalla concentrazione religiosa.

A partire dagli anni settanta questo dibattito si è acceso con forza rinnovata e la pubblicazione nel 1977, da parte del quotidiano nazionale *Al-Ahram*, di un articolo sullo stato attuale della recitazione del Corano al Cairo, ne è stato testimone.¹⁶ La polemica ha assunto una nuova rilevanza contemporanea, a cominciare dagli anni dell'*infitah* di Sadat quando la critica nei confronti della musica e del canto ha preso la veste di un discorso pubblico sulla 'moralità' del suono (canto e ascolto), nutrito e legittimato dalle nuove forze economiche e politiche che avevano fatto il loro ingresso nell'Egitto liberale. La liberalizzazione economica e politica dell'*infitah*, infatti, ha sottratto i *media* e la loro produzione al controllo statale centralizzato¹⁷ e di conseguenza ha trasformato la struttura dello spazio massmediatico egiziano, soggetto oramai a una doppia 'colonizzazione'. Lo spazio sonoro e musicale, prima dominato dai cantanti e dai programmi nazionali e nazionalistici Nasseriani, è stato invaso da 'Occidente' e da 'Oriente'. Se da 'Occidente' è arrivata la '*musiqā*', da 'Oriente' è arrivata la rivoluzione delle audiocassette. Si tratta delle cassette che, ancora oggi, riproducono le prediche e la recitazione del Corano da parte di predicatori musulmani e che arrivano soprattutto dal Golfo, registrate e incise con i soldi del petrolio saudita e diffuse da una varietà di compagnie privatizzate, decentralizzate e fuori dal controllo dello Stato Egiziano.¹⁸ Lo spazio sonoro si è saudizzato (*sa'wada*): la facilità e i costi quasi nulli con cui si doppiano oggi le cassette hanno diffuso capillarmente e abituato l'orecchio al *tilawa* o *murattal* saudita, ovvero al modo saudita di recitare il Corano.¹⁹ La filosofia *wahabi* che prevale in Arabia Saudita sostiene un'arte della recitazione del Corano che attenua l'elaborazione melodica caratteristica del *tarab* egiziano (utilizzato, oltre che nel canto delle *qasida* anche nella recitazione del Corano), rendendo lo stile più semplice e diretto. Lo stile Egiziano, secondo la

islamica – mosso, senza una conclusione definitiva, posizioni e voci estremamente diverse fra di loro (Cfr. Nelson 2001; Gribetz, 1991).

¹⁶ La polemica nacque attorno a un tipo di recitazione che sembro, ad alcuni, pericolosamente simile ad una forma di canto. Cfr. Nelson, 2001.

¹⁷ Cfr. Frishkopf, 2008a.

¹⁸ Cfr. Frishkopf, 2008a; Hirschkind 2006.

¹⁹ Nella storia delle società islamiche la musica non può essere dissociata dalla recitazione del Corano, in quanto nasce e si sviluppa assieme e in contrappunto alle tecniche di recitazione (*tilawa* o *murattal* appunto). Cfr. Giolfo, 1998.

nuova retorica saudita che ha fatto il suo ingresso in Egitto assieme alle cassette, distorce il Libro Sacro perché, attraverso il *tarab*, distrae l'ascoltatore e il recitante dalla contemplazione e introduce nella religione la dissolutezza delle emozioni.²⁰

Anche nella musica dunque, com'è accaduto più in generale nella concezione delle pratiche religiose, si è radicata la dicotomia sacro-profano: la neo-morale saudita distingue nettamente fra la '*musiqā*' che diventa *haram* (proibito) per il suo legame con le emozioni e le pratiche 'secolari', e il *murattal*, la cantillazione del Corano secondo il rigido stile saudita. Se dunque la *musiqā* occidentale, così come la musica secolare egiziana (il *tarab* di Umm Kulthum, Abdel Halim Hafiz etc.), incarnano senza ombra di dubbio il termine profano di questa dicotomia sonora, anche l'*inshaad* è soggetto a critiche e incomprensioni, pur occupando una posizione più elevata nella gerarchia del sacro: il suo legame con lo stile del *tarab* è inaccettabile, religiosamente parlando.

Detto questo, l'*inshaad*, in quanto canto, è macchiato anche da un'ulteriore colpa, forse ancora più carnale e antica: l'attività del canto, nella società pre-islamica, era appannaggio delle donne e in particolare dalle schiave; con l'avvento dell'islam si aggiunsero, e poi si sostituirono alle donne, i ragazzi effeminati, i *mukhannas*.²¹ Dunque il cantare è anche connotato da una sfumatura che sovverte pericolosamente la virilità maschile.

Fatte queste premesse, si può comprendere perché l'*inshaad* e il suo *sama'* - nella figura del cantante come dell'ascoltatore, entrambi protagonisti della *performance* secondo lo stile partecipativo del *tarab* - sovvertono i codici sociali dominanti dell'uso dell'udito in due sensi. In primo luogo, l'orecchio che ascolta l'*inshaad* si mostra insubordinato alla nuova e affermata concezione (*wahabi*) del sacro, che

²⁰Charles Hirschkind (2006), nella sua ricerca sull'etica dell'ascolto al Cairo, mostra come anche negli ambienti più rigidamente riformati e influenzati dalla filosofia *wahabita*, i predicatori utilizzino comunque il suono e la performance sonora per produrre emozioni nel loro pubblico. Nel testo non parlo della sua ricerca perché mi riferisco, piuttosto che alle pratiche, alle retoriche che circolano nella sfera pubblica, per cui la distinzione fra sacro e profano nel suono è piuttosto netta. Tuttavia nelle pratiche delle persone i confini, come sempre, vengono attraversati quotidianamente. I predicatori di cui parla Hirschkind, in particolare, usano performance vocali (piuttosto che musicali) tipiche del sufismo (come la ripetizione del nome di Allah, alla maniera del *dhikr*) oppure modulazioni della voce per provocare emozioni nel proprio pubblico di ascoltatori. La tecnica del *tarab* sembra ripetersi dunque anche in questo caso. Come vedremo nel capitolo 10, i miei interlocutori sono consapevoli di questa ibridazione della realtà acustica e, per distinguersi ancora una volta dai *wahabi* e da questi predicatori, costruiscono una gerarchia delle emozioni, che distingue fra emozioni appropriate ed emozioni non appropriate alla via dell'islam, ovvero le emozioni suscitate dai *wahabi*.

²¹Cfr. Nelson, 2001.

esclude l'estetica e l'emotività dal novero delle virtù religiose; in secondo luogo, l'orecchio dell'uomo che ascolta e partecipa all'*inshaad* si macchia di effeminatezza. Il racconto di 'Isam e del modo in cui esperisce la *hadra* e l'*inshaad*, si lega ad entrambe queste sovversioni e prende senso di fronte a entrambi i contesti. Nella parte restante di questo capitolo mi farò guidare dalle esperienze di 'Isam per discutere la sovversione della dicotomia sacro-profano; nel capitolo X, partendo ancora una volta dall'esperienza di 'Isam, esplorerò le sovversioni dei codici dominanti di genere che avvengono attraverso e durante la *hadra* e l'*inshad*.

8.4 Suoni sacri e musica profana nella vita di 'Isam

La mia conversazione con 'Isam sull'*ittàkotango* si svolse un pomeriggio, a casa sua, dove mi aveva invitata per farmi conoscere la moglie Inshi, con cui si era sposato l'anno precedente, dopo sei anni di fidanzamento. Inshi era incinta del loro primo figlio, che si sarebbe chiamato Mohammed, e non assistette alle nostre conversazioni per non affaticarsi. Durante i suoi trentacinque anni di vita 'Isam era sempre stato un burhani. Sin da piccolo il fratello Maqbul lo aveva introdotto al sufismo, mentre Inshi lo era diventata dopo il fidanzamento con 'Isam, dietro approvazione del padre che lavorava come *shaykh al-ahzar*. 'Isam si era laureato in legge ma mi disse di aver rinunciato da subito a fare l'avvocato poiché la riteneva una professione che lo avrebbe costretto a mentire e a seguire i codici della società. Aveva dunque deciso di lavorare nell'azienda di uno dei suoi confratelli, dove avrebbe sempre avuto dei ruoli di fiducia e grazie al quale avrebbe sempre trovato il tempo per dedicarsi alla confraternita. Dal 1990 fino al 2007 'Isam tenne le lezioni settimanali all'interno della confraternita, poi decise di smettere per due ragioni fondamentali. Innanzitutto perché lo *shaykh* gli aveva assegnato una grossa mole di lavoro da svolgere per l'edizione di un libro, il '*allimu 'anni* (imparate da me) che doveva contenere le lezioni orali svolte da Mohammad 'Uthman durante la sua carriera di *shaykh*. 'Isam doveva organizzare in maniera coerente le trascrizioni delle lezioni dello *shaykh* perché potessero essere pubblicate. In secondo luogo 'Isam aveva smesso di insegnare per un motivo personale: si era reso conto che le sue parole cadevano nel vuoto. Per quanto cercasse di spiegare il significato interiore e simbolico, *mana'ui*, del percorso rituale proposto dalla

confraternita, i confratelli continuavano a rimanere legati al *maddi*, alla materialità. Il *maddi* per lui indicava tutto ciò che nella religione veniva fatto in maniera strumentale, con un scopo contingente e sociale. Ad esempio, molta gente a suo avviso praticava le litanie della confraternita per uno scopo puramente di protezione contro i *jinn* e non per il loro valore nella crescita spirituale. Le persone non ne capiscono il significato spirituale – mi disse – ma apprezzano solo l'utilità pratica e immediata della ritualità. Proprio per questa ragione, non fece fatica a spiegarsi perché Heba, quando le chiesi se era possibile che all'interno del ritmo della *hadra* fosse nascosta una parola, non mi avesse saputo rispondere: molte persone, in particolare le donne – mi disse – non colgono la dimensione spirituale nascosta, *batini*. Solo quando si smette di pensare e si lasciano agire i sensi, si attiva l'orecchio interiore ovvero la capacità uditiva dell'anima, il *sami'an*.

'Isam si distrasse per un attimo dalla nostra conversazione, aprì sul suo computer un file audio e mi fece sentire il ritmo dell'*ittakotàngo* nelle *qasida* registrate in Sudan, con l'uso dei tamburi. Solo pochi, mi disse, riescono a cogliere durante la *hadra* la parola che il ritmo suggerisce, e a ricomporre il suono sordo del battito delle mani in un suono denso di significato come *ittakotàngo*. Questo ritmo è il segreto della diffusione della musica pop più famosa, mi spiegò mentre apriva sul p.c. un altro file, questa volta con la musica di Michael Jackson. Tutte le canzoni più famose hanno alla loro base il ritmo *ittakotàngo*, mi disse, ritmandomi con le mani la canzone che partì in *Real Player*. Spesso gli egiziani preferiscono praticare la *hadra* cantando le *qasida* sulla melodia e nel dialetto egiziani affinché le parole possano risultare loro comprensibili, ²² poiché molti infatti lamentano di non riuscire a capire il significato delle *qasida* quando vengono cantate sulla melodia e in dialetto sudanese. Ma queste persone, evidentemente, - aggiunse - non hanno raggiunto un livello spirituale tale da capire che la comprensione letterale dei significati non rappresenta il valore essenziale della *hadra*. L'estasi che dà accesso al mondo del *batin* si raggiunge piuttosto attraverso la stimolazione dei sensi e il piacere provocati dalla musica in sé, che deve essere ascoltata con le orecchie del cuore perché il piacere sia ben direzionato verso la crescita spirituale. In questo modo, la stessa musica pop può avere un fine spirituale: ascoltare Michael Jackson

²² Nella *zawiya* di Alf Masqan che ho frequentato con assiduità, le *qasida* erano intonate secondo due tipici *maqam* a sette toni egiziani (*suba'i*), ovvero l'*ahaat* e il *layaali*, che solitamente hanno una base ritmica di 8/4.

può trasformarsi in un'esperienza spirituale nel momento in cui vi si ritrovi il ritmo dell' *ittacotàngo*, che ricorda e impegna l'ascoltatore nella riverenza costante di Dio. La musica, secondo 'Isam, più di ogni altra espressione umana, è in grado di far progredire nel percorso dello *hob Allah* (amore per Dio) poiché suscita una sfumatura emotiva essenziale nel percorso di ogni discepolo, ovvero il *haniin*, la nostalgia. Lo *hob Allah* cresce seguendo un'ampia varietà di sfumature emotive che vanno dalla felicità per l'avvicinamento momentaneo ad Allah, attraverso momenti di estasi, alla sofferenza del desiderio non corrisposto e del contatto perduto. In questo percorso la nostalgia traghetta l'amante dall'uno all'altro stato emotivo, garantendo fedeltà e costanza nella ricerca dell'amore assoluto.

L'ampliamento delle capacità sensoriali permise a 'Isam di costruirsi un panorama musicale emotivo e denso di significato personale, che si richiamava al significato attribuito alla musica dalla confraternita. L'*ittacotàngo*, oltre ad essere un'esperienza estetica, è una nuova forma di attenzione o di intenzione nei confronti della realtà circostante. 'Isam attraverso il ritmo dell'*ittacotàngo*, realizzò un'articolazione nuova della sua esperienza di ascolto della musica e stabilì una nuova dimensione del sentire rispetto ai codici circostanti.

Se la *hadra* è volta a spogliare i discepoli delle loro determinazioni sociali, dei propri ego o *ham* come li definì 'Isam, è comunque importante comprendere questo lavoro di de-socializzazione in una prospettiva contestuale. L'esperienza sensoriale cui ha accesso 'Isam gli fornisce gli strumenti per ri-orientarsi all'interno della società che lo circonda e per affermare le proprie idee e le proprie pratiche. 'Isam mi spiegò che la musica era uno dei bersagli dei *wahabi*, che si richiamavano alla *sunna* del profeta attraverso un *hadith* per censurare ogni forma di espressione musicale.²³ Tuttavia, continuò 'Isam, i *wahabi* non sapevano cosa perdevano: lo *haniin* era una delle emozioni che maggiormente e più velocemente avvicinavano a Dio. L'interpretazione della *sunna* assumeva una connotazione e una sfumatura differenti attraverso la capacità sensoriale di 'Isam. Il rito della *hadra* aveva contribuito a modellare in maniera etica le disposizioni sensoriali di 'Isam, consentendogli di costruire un proprio percorso musicale non represso

²³ La musica viene considerata *haram* seguendo un *hadith* della collezione Bukhari che recita: «Nella mia Comunità (*umma*) vi saranno persone che renderanno lecito l'adulterio, l'indossare abiti di seta (per gli uomini), al-khamr (le bevande inebrianti) e al-mâ'azif (gli strumenti musicali)» Sahih al Bukhari. Vol.7/69, n.494

dal punto di vista della *sunna*, rifiutando le interpretazioni troppo estreme che escludevano l'ascolto della musica dalle attività morali.

L'esperienza vissuta durante la *hadra* si trasforma, da immediata e indeterminata, in un'esperienza significativa rispetto alle rappresentazioni sociali, determinata rispetto a un sistema di valori. In questo percorso la corporeità ha un ruolo fondamentale: il vissuto corporeo dà accesso a una dimensione indeterminata dell'esperienza che, in accordo con i discorsi sociali a disposizione, può prendere una forma determinata e assumere un significato in relazione a uno dei possibili modelli di sé disponibili nella società.²⁴

8.5 Idiosincrasie e ibridazioni acustiche

La polemica sull'*adhan*, cui ho accennato all'inizio del capitolo chiama in causa differenti discorsi - estetica e rituale, profano e sacro, nostalgia e cultura - e la moltiplicazione sensoriale, la moltiplicazione dei modi di ascoltare, corrisponde alla pluralità di riferimenti sociali e culturali che circolano nella sfera pubblica egiziana contemporanea. Ogni modello di islam e ogni modello di società islamica proposto, che sia orientato verso un certo tipo di sufismo esoterico, o verso il riformismo o verso una specie di laicismo secolare, avanza un modello di soggettività e di corporeità caratterizzato da uno specifico modo di ascoltare, una sensibilità acustica differente. Spesso la lotta attorno al corpo e alle sue sensibilità si traduce in una lotta di rappresentazioni del sacro e del profano.

Quando però si passa dal livello dei regimi discorsivi e delle rappresentazioni a quello della vita vissuta e del quotidiano, queste distinzioni non sono più così nette e le persone attraversano continuamente i confini fra i diversi modelli.

In occasione di un nostro incontro cui era presente anche il mio compagno,²⁵ 'Isam si dilungò a parlare di musica, dei suoi cantanti preferiti contemporanei e di

²⁴ Lasciando da parte l'analisi delle rappresentazioni, un'analisi fenomenologica delle esperienze corporee permette di cogliere: "...l'immediatezza esistenziale dell'esperienza vissuta... in cui il corpo *non* è semplicemente un oggetto della comprensione o uno strumento della mente razionale, o un tipo di veicolo di espressione della razionalità sociale...*ma* una riserva *pre-oggettiva* di significato (Csordas, 1994).

²⁵ Amante della musica classica, Antonino intavolò con 'Issam una discussione sul ruolo della musica e dell'estetica nella produzione dei sentimenti che mi diede modo di notare il sincretismo di 'Isam in quanto a gusti musicali e filosofici.

musica classica, soprattutto Beethoven. 'Isam spiegò che in Europa alcuni fratelli della confraternita registravano le *qasida* sulla base delle sinfonie di Beethoven: cosa alquanto singolare, ma estremamente funzionale per la sensibilità degli europei -ci spiegò - nonostante il ritmo di Beethoven non avesse nulla a che fare con il battito a cinque tempi dell'*ittakotàngo*. Ci fece ascoltare un brano di Beethoven che aveva registrato come suoneria del suo cellulare poi, sorridendo, disse che se i '*wahabi*' avessero preso il suo cellulare sicuramente lo avrebbero accusato di essere un *kafir*, infedele, e aggiunse che comunque preferiva che questa conversazione fosse rimasta fra noi e non fosse emersa nemmeno con i confratelli. Non tutti, aggiunse, approvavano la sua versatilità 'acustica'. In varie altre occasioni 'Isam mi introdusse ai suoi siti internet preferiti di '*musiqa*', dove si potevano trovare in *streaming* tutte le canzoni di Abdel Wahab, del sudanese Ahmed Munim e della grande stella egiziana Umm Kulthum. La *musiqa* 'classica' egiziana, come è definita correntemente la musica appartenente al periodo musicale che nasce con Umm Kulthum, è piena di *haniin* (nostalgia) - mi disse 'Isam- e su di lui aveva un effetto estremamente forte.

Nonostante i sospetti che 'Isam nutriva su Heba e sulle sue qualità spirituali, durante la nostra convivenza Heba diede prova di vivere in maniera molto serena il confronto con le differenti ideologie musicali. Probabilmente questa sua capacità di attraversare i confini 'acustici' era legata anche alla sua professione di insegnante di musica alla *sanauiya*, la scuola secondaria e il suo contatto con la *musiqa* profana era legittimato dal suo stipendio statale. Heba aggiungeva al panorama e agli usi musicali del *tarab* (recitazione musicata e dialogica rispetto al pubblico) e del *murattal* (lo stile di recitazione 'saudita', asciutto e poco melodico), che si richiamano entrambi al sistema melodico arabo dei *maqam* e degli *iq'a* (moduli melodici e ritmici), la *musiqa* profana per eccellenza, ovvero la musica basata sul sistema armonico, del pentagramma occidentale. In qualità di professoressa, Heba insegnava a scuola le scale tonali occidentali e, in occasione delle lezioni private che impartiva ogni pomeriggio per arrotondare lo stipendio, insegnava a suonare Beethoven. Ma la sua passione erano le cantanti libanesi contemporanee che dominavano i canali musicali satellitari. Il suo cellulare suonava al ritmo delle canzoni più in voga di Amr Diop, mentre mi spiegava di essere un'amante della musica classica di Umm Kulthum, che secondo lei risvegliava lo spirito. Eppure, quando la voce del *mu'eddhin* faceva risuonare

l'appello alla preghiera, il suo cellulare aveva sempre il silenziatore, perché non si sovrapponessero il sacro e il profano.

Questa capacità di attraversare serenamente i confini fra i vari stili non è di tutti: una delle alternative più radicali in cui mi sono imbattuta è quella del rifiuto completo della *musiqqa*, considerata come strumento di perdizione. Fu proprio Heba, amante della musica e abile nell'arte del bricolage musicale, a presentarmi Lamia, una giovane donna di trent'anni che aveva un rapporto con la musica totalmente opposto al suo. Heba mi parlò di Lamia con un certo sospetto poiché, mi disse, non sembrava avere i desideri e gli interessi di una ragazza. Addirittura, mi disse, non ascoltava la musica. Nonostante ciò, Heba pensò di presentarmela perché la ragazza stava imparando a parlare l'italiano. Era sicura che parlare la mia lingua di tanto in tanto mi avrebbe fatto sentire più a mio agio e avrebbe fatto bene alla mia nostalgia.

Così conobbi Lamia un giorno che accompagnai Heba alla farmacia dietro casa, nel quartiere di Medinat Nasr, per degli acquisti. La farmacista, una donna di circa cinquant'anni, entusiasta di sapere che ero italiana mi mise subito in contatto con la figlia e dopo poco meno di dieci minuti mi ritrovai seduta nel salone di casa Tawfiq. L'arredamento e l'immobile mi diedero subito una chiara indicazione sullo status sociale, il tenore di vita e i valori della famiglia Tawfiq. L'appartamento in cui abitavano si trovava al pian terreno di un palazzotto di tre piani, tutto di proprietà della famiglia. Sia il padre che la madre di Lamia erano farmacisti, avevano lavorato per circa dieci anni a Dubai e, una volta rientrati al Cairo, avevano aperto ciascuno la propria farmacia. L'arredamento, composta da mobili detti di stile francese, confermavano che la famiglia Tawfiq apparteneva alla piccola-media borghesia. Sulle pareti erano incorniciate delle stampe delle *sura* del Corano e nessuna immagine 'profana'. La famiglia era molto religiosa. Quando ci incontrammo Lamia aveva trent'anni, parlava perfettamente inglese ed era molto gioviale, simpatica e accogliente. Mi raccontò di essere nata a Dubai, dove aveva frequentato la scuola inglese fino all'età di 13 anni. La *sanawiyya*, la scuola secondaria, l'aveva frequentata invece in lingua araba. Era tornata al Cairo alla fine della scuola e si era iscritta all'A.U.C., l'American University del Cairo, alla facoltà di Media e Comunicazione, dove aveva poi anche preso il Master in Giornalismo.

L'A.U.C. è un'università privata le cui rette sono accessibili solo alle famiglie più agiate e solitamente è frequentata dall'alta borghesia egiziana. Lamia aveva fatto

suoi molti dei discorsi che circolano informalmente negli ambienti studenteschi dell'AUC, critici del lassismo e del maschilismo egiziani. Godeva di una considerevole libertà all'interno della famiglia e a trent'anni non era ancora sposata. Aveva rifiutato diversi fidanzamenti organizzati dai genitori ed era quasi riuscita a convincerli che non intendeva sposarsi. Lavorava come insegnante e giornalista, muovendosi senza limitazioni di luoghi e di orari in giro per la città, usciva ad ogni occasione che le si presentava senza temere rifiuti da parte dei genitori. Il suo lavoro di giornalista la faceva stare in contatto quotidianamente con la musica e con altri 'intrattenimenti'. Da qualche anno, infatti, era la responsabile della rubrica culturale di una rivista giovanile molto diffusa al Cairo, nei caffè frequentati dall'alta borghesia. Il suo compito era di recensire album e qualsiasi altra novità in campo musicale e dello spettacolo in generale. In breve, condivideva lo stile di vita di molte ragazze dell'alta borghesia egiziana pur non condividendone i mezzi economici né i valori familiari. Affiancava poi a questo stile fortemente influenzato dai valori 'moderni' e acquisiti nell'ambiente universitario, un'incrollabile fede religiosa. Contrariamente a molte delle sue colleghe indossava l'*hijab*, pantaloni e maglie larghe a maniche lunghe, non frequentava locali notturni, non beveva alcolici, non entrava negli ambienti frequentati da soli uomini e praticava tutti gli obblighi religiosi con scrupolo. Questo scrupolo era quel che le restava del suo periodo *mutashaddid* (duro)- mi disse.²⁶ Non aveva mai ricevuto una formale educazione religiosa a scuola ma durante il suo periodo di residenza a Dubai aveva cominciato a frequentare un gruppo di *salafiti* in una moschea. Mi raccontò di aver sentito la forte esigenza di seguire i precetti dell'islam, di andare alle origini della religione e, a Dubai, aveva cominciato a seguire le prediche di uno *shaykh*. Il cambiamento fu graduale ma radicale.

Lamia: Dieci anni fa ho cominciato a indossare l'*abaya* (tunica nera che copre completamente il corpo) e il velo nero, il *niqab*. Per un periodo ho indossato anche i guanti. Non volevo che tra la mia mano e quella di un uomo ci potesse essere alcun contatto. Una mia amica mi aveva insegnato quanto fosse corrotto il mondo.

²⁶ Molti egiziani utilizzano l'aggettivo *mutashaddid* (oppure *usuliin* –fondamentalisti-) in alternativa all'appellativo 'salafiti', per indicare quei musulmani che si mostrano molto rigorosi nel rispetto della *sunna*, ossia di coloro che la letteratura spesso definisce 'islamisti' e che i burhani definiscono *wahabi*.

Ciò che le fu più duro da affrontare, mi disse, fu la rinuncia alla musica: Lamia amava la musica, il cinema, ma nel giro di pochi mesi mi raccontò di aver bruciato tutte le sue audio e video-cassette.

Io: Perché non le hai regalate?

Lamia: Perché non volevo che qualcun'altro le ascoltasse e vedesse. Ora mi dispiace. Pensavo corrompessero lo spirito.

Io: cosa ascoltavi?

Lamia: Ma tutto sai, cantanti libanesi ma soprattutto musica italiana. Amo la musica italiana, ho imparato la lingua ascoltando Eros Ramazzotti, Laura Pausini...

Io: Quando e perché hai cambiato idea?

Lamia: L'11 settembre 2001. Ho visto tutti quei morti e ho esultato. Ti rendi conto? Ho avuto paura di me stessa. Fino a che punto ero arrivata? Fino a che punto sarei potuta arrivare? Credo che se non avessi avuto paura di me stessa non sarei stata capace di tornare indietro. Entri in una via a senso unico, ogni cosa che fai ha un significato importante, poi non puoi più farne a meno, tornare indietro, se lo capisci. Togliersi il *niqab* è una cosa difficilissima. Anche i guanti.

Lamia decise di togliersi il *niqab*, i guanti, l'*abaya* per un eccesso di senso. Ai suoi occhi fu improvvisamente chiaro il futuro che si prospettava se avesse continuato su quel percorso.

Lamia: Mi sarei sposata con uno di loro. Avrei rinunciato al mio lavoro con la musica. Ho rifiutato un uomo che si era proposto perché dell'uomo che sposi devi avere una stima tale che ti permette di accettare le sue decisioni, anche quando contravvengono alla tua volontà. Ma non avrei avuto la forza di rifiutare ancora a lungo.

Indossare il *niqab* per Lamia significava aderire a un modello di vita e di società specifici: il *niqab* apparteneva a una costellazione di pratiche, disposizioni e atteggiamenti che organizzavano il rapporto con il proprio corpo secondo un modello di donna virtuosa proposto dal discorso *salafita*. Allo stesso modo

rifiutare la musica significava rifiutare ogni sorta di intrattenimento considerato profano, oltre che rinunciare alle sue ambizioni lavorative. L'abbigliamento, il rifiuto della musica e dell'intrattenimento facevano parte di un impegno di Lamia nei confronti di un modello di società islamica da mettere in atto, il modello che lei chiamava *salafita*.

Al tempo dell'intervista Lamia continuava a seguire rigidamente molta parte della *sunna* che seguiva in precedenza, ma era tornata a vivere la sua vita e le sue ambizioni lavorative e evitava alcuni eccessi della religione che era consapevole di non saper gestire. Non era più convinta che il modello di società proposta dai *salafiti* corrispondesse a pieno ai suoi valori. Da quando aveva tolto il *niqab*, aveva cominciato ad ascoltare nuovamente la musica, a guardare la televisione e i film; organizzava diversamente il suo tempo e sceglieva diversamente le sue amicizie. Nel 2008 Lamia si trasferì poi nuovamente a Dubai, si impiegò come p.r. in una società di telecomunicazioni e cominciò una carriera da comica nei cabaret, durante i quali oltre a raccontare barzellette, imparò a cantare.

8.7 Corpo e intenzione

Il modello di società che Lamia segue durante la sua giovinezza '*mutashaddid*' propone una sensibilità corporea ben definita, in cui il suono è distinto nettamente fra sacro e profano. Nel caso di 'Isam e del modello proposto dalla confraternita Burhaniya, il sacro si lega al profano in quanto lo invoca attraverso la sua dimensione estetica: 'Isam, nel suo piccolo, è arruolato in una lotta alla secolarizzazione attraverso un uso del suono che rompe i confini tra *musiqā* profana e gli stili (*tilawa*) religiosamente approvati del suono. La *hadra burhani* educa e presuppone un corpo attivo che, attraverso le sue capacità mimetiche e sensoriali, moltiplica le possibili esperienze sensoriali di un individuo. 'Isam, all'interno della *hadra*, percepisce un suono che gli permette di sovvertire, durante la sua vita quotidiana, alcune regole nell'uso 'morale' della musica.²⁷

²⁷ Hirschkind (2006), nella sua ricerca sui predicatori della *da'wa* egiziana, analizza l'ascolto come *performance* corporea, attraverso una prospettiva parzialmente improntata alla fenomenologia. Nella mia etnografia ho tratto spunto dalle sue analisi che sono molto sensibili alla dimensione 'attiva' e preformativi del corpo, sebbene sia necessario tenere presente che si tratta di *performance* differenti. Nel

È importante però specificare che se il corpo è agente nel rito non viene, però, considerato l'autore del percorso spirituale. Alla fine della *hadra burhani* i partecipanti al rito cantano in coro il *tawassul*, ovvero una *qasida* (poema mistico) che richiede esplicitamente ai santi la mediazione (*tawassul* appunto) per raggiungere Allah con le loro parole e le loro azioni. I santi presenti alla *hadra* fanno da mediatori e orientano le emozioni e le sensazioni che i discepoli vivono durante la *hadra* nella giusta direzione. Occorre ricordare, infatti, che nella tradizione mistica sufi, prima ancora di raggiungere il *fana' fi-llah* (l'annullamento in Allah), il discepolo passa attraverso il *fana' fi-shaykh* (l'annullamento nel santo), tappa indispensabile per raggiungere Dio. Il discepolo, e di conseguenza il suo corpo, non è considerato autore delle proprie azioni e dei suoi risultati spirituali poiché è sempre un santo, un mediatore che deve organizzare, orientare e dare una finalità all'azione degli individui affinché non si perdano nel mondo dei sensi. Questa notazione è importante per comprendere in maniera contestuale il ruolo di questo corpo senziente e agente all'interno della tradizione islamica.²⁸ Il corpo, secondo la tradizione islamica e, soprattutto, secondo le parole dei miei interlocutori, è intimamente e primordialmente depositario della *fitra*, ossia di una sua 'natura' originaria musulmana, che eventualmente – come mi ha spiegato 'Isam durante le nostre conversazioni – viene celata all'esperienza e al sentire dell'individuo, dai veli dell'educazione sociale. Ogni individuo nasce musulmano e con un sentire musulmano, poi l'educazione che riceve in società lo può allontanare più o meno da questa esperienza interiore. La *hadra*, attraverso la comunicazione cui dà accesso al mondo dei corpi sottili o degli spiriti (il *batin o 'alam al-khayal*), riporta alla luce la *fitra*, svelando/liberando il corpo e lo spirito dalle concrezioni sociali. Dunque, quando il corpo esperisce e incorpora il viaggio verso Dio attraverso la *hadra*, pur essendo agente delle sue passioni non è, tuttavia, autore di questa esperienza poiché, in fondo e in ogni

caso della *hadra sufi*, il corpo ha un ruolo più importante rispetto a quanto non accada durante l'ascolto di una predica e, soprattutto, è coinvolto nella sua inter-sensorialità: il corpo raggiunge il *sami'an* attraverso un coinvolgimento completo dei suoi sensi e delle sue parti in una danza ritmica e faticosa che, in certi casi, può condurre a stati di *trance*. Inoltre, ciò che differenzia i miei interlocutori rispetto agli interlocutori di Hirschkind, è il modo di abitare il corpo. Per i burhani, il corpo non è uno strumento né un oggetto di disciplina quanto, piuttosto, una "riserva pre-oggettiva di significato" (Csordas, 1994).

²⁸ Mittermaier (2007) critica il concetto di autorialità, evidenziando che i suoi interlocutori considerano l'origine della rivelazione e dei sogni esterna all'individuo. Nel caso dei miei interlocutori *burhani*, oltre che per questo aspetto legato alla rivelazione e che ho messo in luce nel capitolo 5 a proposito delle *qasida*, l'origine dell'azione individuale è considerata parzialmente 'esterna' all'individuo in un ulteriore fondamentale aspetto: come visto nel testo, lo scopo di ogni discepolo è quello di annullarsi nello *shaykh* e in Allah (*fana' fi-shaykh* e *fana' fi-llah*), dunque di agire per loro mano e di seguire completamente la loro volontà.

occasione, non fa altro che ritrovare la sua *fitra*. Attraverso la pratica corporea del rituale, il discepolo ‘s-vela’ la sua disposizione/*fitra* innata.

Dal punto di vista del rapporto dell’individuo con se stesso, il processo di ‘s-velamento’ è contiguo ma diverso da quello dell’auto-disciplina, ovvero quella che, ad esempio, si era imposta Lamia. Bruciando le cassette, eliminando la musica e i film e coprendo il suo corpo, Lamia intendeva disciplinare le sue emozioni e sensazioni corporee e indirizzare la propria volontà verso un comportamento morale. Nel percorso di progressione mistica, i discepoli burhani affermano, piuttosto, di ricercare l’annullamento della propria volontà e della propria intenzione corporea individuale per abbandonarsi alla volontà di Dio e alle emozioni che questa concede attraverso l’esperienza corporea.²⁹ È sempre Allah che dirige le passioni, e l’individuo assieme al suo corpo non fa altro che ritrovare la sua esperienza primaria di Dio e la sua memoria religiosa. Sono i santi presenti (*hadir*) alla *hadra*, che fanno da mediatori tra Dio e l’individuo, attraverso il *barzakh*.

Come mostrerò nel prossimo capitolo, proprio questa relazione ambigua che la *hadra burhani* istituisce fra *zahir* e *batin*, fra sacro e profano, fra religione e società e soprattutto tra uomini e spiriti, la rende sospetta ai garanti dell’ortodossia. Infatti, come vedremo, l’indeterminatezza dei confini della persona, che deriva dal suo rapporto ambiguo con gli spiriti, ha l’effetto di legittimare e dare accesso all’individuo a comportamenti imprevedibili e ‘fuori dalla norma ‘morale’, oltre che da quella legale. È per questo motivo che ogni responsabile della *hadra burhani*, secondo indicazione dello *shaykh*, deve essere attento a che i discepoli non sostino prolungatamente negli stati di estasi ed è per questo anche che, mi ha spiegato ‘Isam, il ritmo dell’*ittàkotango* non è per tutti.

²⁹ Per questo motivo l’analisi post-strutturalista, in termini di auto-disciplina del sé, condotta da Mahmood (2005), non è del tutto adatta al mio campo di ricerca. Il rapporto che i miei interlocutori istituiscono con il proprio corpo non corrisponde a un lavoro attivo da parte del soggetto su se stesso *attraverso* l’educazione del corpo, quanto piuttosto ad un *ascolto* del corpo e delle sue sensazioni in vista dell’annullamento dell’individualità. Anche questa, chiaramente, è una forma di auto-disciplina, ma presuppone una concezione differente della nozione di sé e del modo di abitare il corpo, che si richiama a una tradizione islamica diversa da quella modernista riformista, ovvero una tradizione che, nel caso dei miei interlocutori, discende da Ibn al-‘Arabi. L’epistemologia fenomenologica mi sembra più appropriata a cogliere questa differente forma di esperienza del sé. Infatti, nella fenomenologia di Merleau-Ponty, l’esperienza corporea presuppone un corpo anonimo (Cfr. Sullivan, 1997; Weiss, 2002), che assomiglia molto al corpo dei burhani, ‘spoglio’ dalle sue determinazioni sociali. Mi sembra importante, allo scopo di evidenziare i suggerimenti che si possono trarre anche dalla letterature ‘orientalistica’, che l’approccio fenomenologico è stato già utilizzato da Gardet&Lacombe (1981) nella loro descrizione comparativa dell’esperienza mistica del sé.

**Capitolo 9 - La *hadra* tra sufismo e zar:
*pratiche al confine e persone senza confini***

Nonostante il più ampio spazio lasciato all'espressione corporea ed emotiva all'interno della Burhaniya, la gestione del rituale è, comunque, molto attenta. All'interno di molti dei loro discorsi e delle loro lezioni, gli *shaykh burhani* sono stati chiari su questo punto, altrimenti la pratica della *hadra* rischierebbe di complicare notevolmente la posizione pubblica della confraternita. È necessario che il direttore della *hadra* tenga costantemente sotto controllo lo stato emotivo dei confratelli e intervenga nei casi in cui un discepolo si lascia andare a manifestazioni non codificate. La *hadra* ha lo scopo di alleggerire la materialità del corpo attraverso la sollecitazione della natura emotiva dei partecipanti: il rito parla al cuore e permette ai partecipanti di separare il corpo sottile o *ruh*-spirito¹ dalla carne passionale. Lo spirito si eleva dal corpo ma quest'elevazione deve rispettare le norme e la guida dei direttori del rituale e dello *shaykh*.

Le donne poi, dal momento che per loro natura hanno un corpo più leggero e una sfera emotiva più forte, devono astenersi dal partecipare attivamente alla *hadra*, altrimenti rischiano che il loro spirito si allontani dal corpo in maniera definitiva e pericolosa. Alle donne non è concesso muoversi, né pronunciare il *dhikr* ad alta voce, né chiudere gli occhi; devono limitarsi ad ascoltare le voci degli uomini e guardare i loro movimenti. Infatti dall'abbandono non controllato agli stati emotivi derivano malattie dell'anima di varia entità: l'anima potrebbe lasciare il corpo per un periodo oppure definitivamente, facendo 'impazzire' il fedele. La pratica della ritualità non guidata dallo *shaykh* è pericolosa perché porta i discepoli in contatto con il mondo del *batin* e dell'immaginazione che è estremamente ampio e vario, popolato da entità spirituali di varia natura e non tutte facilmente gestibili. Se il rapporto con il mondo del *batin* non è attentamente regolato e guidato da un esperto, può aprire porte che una persona poco esperta non saprebbe gestire e può anche capitare che venga posseduta da un *jinn*. Lo spirito, il *ruh*, durante la *hadra*

¹ Sulla composizione del corpo cfr. capitolo 6.

infatti *isra'a*, ovvero si separa dal corpo e 'sale' nel mondo degli spiriti dove, in compagnia degli *shaykh hadir*-presenti alla *hadra* si dirige verso la Mecca e Medina. A questa 'ascesa' (*isra'a*) del *ruh*, del corpo sottile, e a questa separazione dal corpo materiale durante la *hadra* burhani si affianca il rischio di una 'discesa' (*inziil*) degli spiriti nei corpi (soprattutto) delle donne.

Quando ho cercato di indagare sulla possibilità di questa inversione di direzione nel rapporto tra spiriti e corpi, le risposte dei miei interlocutori sono sempre state apparentemente confuse e contraddittorie, tuttavia il legame e il rapporto tra queste due direzioni inverse era sempre presente, come possibilità e come rischio, nelle loro parole e nelle loro esperienze. Solo a posteriori mi sono resa conto che la vaghezza delle risposte suggeriva un' 'anomalia' delle categorie dominanti.² I discorsi ufficiali sull'ortodossia sufi, così come gli studi accademici, organizzano il rapporto fra uomini e spiriti secondo due categorie opposte per direzione interna e per legittimità ufficiale. Da una parte il rapporto tra uomini e spiriti, fatto di visioni e percezioni, s'iscrive in una 'metafisica ascensionale'³ in cui in cui gli uomini si elevano e comunicano con gli spiriti nei limiti dell'ortodossia; dall'altra il rapporto è di possessione e incarnazione, dunque un rapporto 'eterodosso', appartenente a una metafisica 'discensionale', in cui gli spiriti invadono i corpi.⁴ I silenzi e le contraddizioni nelle parole dei miei interlocutori sul rapporto fra uomini e spiriti suggerisce un'anomalia di queste categorie rispetto alle esperienze. Le persone con cui ho parlato e condiviso parte della quotidianità spesso hanno vissuto una continuità di qualche tipo tra la possessione e la mistica sufi. Nella loro percezione questa distinzione appare molto più sfumata. Per comprendere sia le loro esperienze che i loro racconti è rilevante distinguere tra percezione e rappresentazione. Il contatto con il mondo spirituale che i partecipanti hanno durante la *hadra*, che sia sufi o *zar*, sia che avvenga attraverso la possessione o

² Olivier de Sardan, 1994:16.

³ De Heusch, 1971.

⁴ Spesso la tassonomia ufficiale delle forme di 'ortodossia' e la categorizzazione imposta dagli studi si trovano in un rapporto di reciproca influenza, come ha ampiamente dimostrato Said (1979). Per una rassegna degli studi su trance e possessione cfr. Benedice, 2002. L'opposizione tra metafisica ascensionale e discensionale riprende la più antica distinzione proposta da Eliade, fra sciamanesimo e possessione che secondo l'autore "appartenevano a due epoche e a due cosmogonie distinte: l'ascesa nei cieli dello sciamano autentico [che nel nostro caso potrebbe tradursi come l'ascesa dello spirito del sufi 'autentico'] – oggi residuo delle antiche ideologie religiose centrate sulla presenza di un Essere Celeste - starebbe a rappresentare lo stadio originario, e la più ubiquitaria e contaminata pratica della possessione, caratterizzata da una crescente familiarità [prossimità] con le divinità... che possiedono il corpo dello sciamano, esprimerebbe una fase storica successiva." (Beneduce 2002:66).

attraverso la visione-ascensione, è simile al livello della percezione corporea, essendo provocato da pratiche rituali molto simili. Quando, tuttavia, questa percezione si traduce in narrazione, la possessione e la ascensione si traducono nei termini di due metafisiche opposte, una discensionale e l'altra, appunto, ascensionale.

Attraverso il materiale etnografico e alcune intuizioni che è difficile comunicare se non attraverso la forza emotiva della narrazione, intendo suggerire che il legame fra le esperienze della *hadra zar* e sufi venga volontariamente occultato dai miei interlocutori. Far entrare gli spiriti nella storia del sufismo, infatti, romperebbe quel già fragile confine che garantisce ai burhani la propria presenza nell'ortodossia'. L'ipotesi che avanzo nel prossimo capitolo è che i garanti dell'ortodossia rifuggano e condannino lo *zar* e il contatto con gli spiriti cui dà accesso, perché l'ingresso degli spiriti nella storia sovverte in maniera pericolosa la nozione di responsabilità personale, così com'è stabilita dalla nozione di 'personalità legale' e dalla morale diffusa.⁵

Descriverò quindi una forma di *hadra*, quella *zar*, in cui la direzione ascensionale della metafisica del rito è pubblicamente ed apertamente invertita. Il ruolo degli spiriti nel rituale *zar* è centrale e la *hadra* si articola attorno alla direzione verticale del rapporto fra spiriti e corpi: ci sono spiriti *inzilu* – che scendono e possiedono i corpi.

9.1 Pratiche al confine

Esistono altre tipologie di *hadra* a cui partecipano attivamente anche le donne - mi disse in maniera riservata Fauzia, la giovane donna burhani con cui ho condiviso molti momenti e molti dubbi durante la mia ricerca sul campo⁶ - ma bisogna stare attenti a non confonderle con la *hadra* sufi. Le *hadra* dello *zar*, mi disse, sono immorali perché legate al mondo dei *jinn* e illegali perché pericolose e spesso

⁵ “Volontà, autonomia, libertà e intenzionalità sono le fondamenta del sistema filosofico alla base della legge moderna che, una volta applicato a un soggetto che agisce liberamente e autonomamente, ha delle implicazioni immediate in termini di responsabilità, imputabilità, premeditazione, decisione o giudizio; tutte nozioni che sono evidenti anche a una prima lettura dei codici penali e civili” (Dupret, 2004: 16). Sul rapporto tra personalità legale, soggetto virtuoso e persona morale cfr. capitolo 7.5.

⁶ Cfr. capitolo 3.5

fraudolente. Sua sorella era stata posseduta a lungo da un *jinn* e aveva provato di tutto per liberarsene, dalla *hadra zar* fino alle sessioni di esorcismo, finché uno *shaykh* sufi non l'aveva salvata con le preghiere. Le poche parole di Fauzia mi incuriosirono e mi indussero a ricercare e frequentare il rituale zar.

Essendo un fenomeno assai diffuso nell'Africa sub-sahariana, ad occidente e ad oriente, lo *zar* è stato oggetto di numerosi studi,⁷ mentre le ricerche sullo *zar* egiziano non sono molte e soprattutto non ci sono sufficienti testimonianze per conoscerne le traiettorie, la storia e la diffusione. Lo studio più recente e completo è quello di Sengers,⁸ che mette a confronto lo *zar* con la guarigione rituale praticata dai *mu'alig*, esorcisti musulmani di tendenza fondamentalista. Lo *zar* può essere definito come un culto di possessione che implica e regola il rapporto tra individui e spiriti ed è generalmente finalizzato a pacificare la relazione tra ospite e spirito. In questo senso gli studi lo hanno distinto dall'esorcismo, definendolo piuttosto un adorcismo, ovvero un rituale che interpella lo spirito non per scacciarlo dall'ospite bensì per ottenere una riconciliazione temporanea del *jinn* (spirito) con la persona che lo 'veste' (la *malbusa*, da *labs*/vestire) o che ne è stata toccata (*malmusa*, da *lams*/toccare).⁹ Le adepti al culto sono solitamente donne, che a un certo punto della loro vita, a seguito di drammi o traumi, sono state possedute da uno spirito che poi è divenuto per sempre padrone e signore (*sayid*) dell'ospite. Ciascuna '*malbusa o malmusa*' è seguita nel tempo da una *kudiya*, un'officiante che aiuta la posseduta a gestire il suo rapporto con il 'padrone' che la possiede. Il culto dello *zar* è composto di diverse fasi, individuali private e collettive pubbliche, che vanno dall'individuazione dello spirito, al sacrificio in suo onore, alla cerimonia settimanale di 'mantenimento' del rapporto fra ospite e spirito. La *hadra* settimanale rappresenta il momento in cui si dà libero sfogo al *jinn* che, chiamato dal canto, dalla danza e dall'abbigliamento specifico, 'scende' e possiede l'ospite, facendole perdere coscienza durante il tempo del rituale. Il 'signore' così viene soddisfatto temporaneamente e lascia in pace l'ospite fino al rituale successivo. In

⁷ Per una rassegna cfr. Sengers, 2003.

⁸ Sengers, 2003.

⁹ Come descriverò più avanti nel capitolo, la differenza tra la *malmusa* e la *malbusa*, secondo i miei interlocutori, è una differenza di grado della possessione. La possessione della *malmusa* è più facilmente gestibile attraverso lo *zar* e l'adorcismo, mentre la possessione della *malbusa* è considerata come un caso più grave e che a volte deve essere risolto con un esorcismo.

questa sede descriverò esclusivamente la cerimonia pubblica settimanale a cui ho avuto accesso e che ho frequentato grazie ad un'amica sufi.

Dal diario di campo, gennaio 2007

Poco dopo l'*asr*, la preghiera della sera (circa le 22.00), mi faccio lasciare dal taxi collettivo nei pressi del quartiere di *Abu Sa'ud*, all'altezza di una rottura nella cinta muraria di *Fustat*, l'antica città islamica, dove mi è stato detto che si svolge, ogni mercoledì sera, la *hadra zar*. Attraverso una breccia nelle mura e mi dirigo verso un piccolo edificio a due piani giusto di fronte a me, che sembra essere proprio la mia meta, visto il modesto assembramento di gente fuori dalla porta e il suono inconfondibile dei *madih* che ne esce. Nel gruppo di persone distinguo il volto di Mona, che mi ha dato questo indirizzo di *Abu Sa'ud*. Mona è una donna di circa 50 anni, conosciuta durante una delle mie visite alla *hadra* pubblica Rifa'i, che si tiene ogni settimana fuori dalla moschea di Sayyida Zeynab. In quell'occasione, incuriosita dalle parole di Fauzia che mi aveva suggerito l'esistenza dello *zar* e allo stesso tempo me ne aveva interdetto la partecipazione, chiesi a Mona se conoscesse lo *zar*. La donna, un po' riluttante, mi rispose che ne aveva sentito parlare sebbene non ci fosse mai andata e che proprio quel mercoledì ci sarebbe andata per accompagnare la figlia di una sua vicina posseduta da un *jinn*, nella speranza di poterla guarire. Certo lei, essendo una sufi, non credeva che queste cose potessero dare dei reali benefici, ma si sa, chi non è sufi non pratica il *wird* che difende dai *jinn*, e dunque rischia di farsi possedere, e in tal caso ogni mezzo è buono per cercare di liberarsene.

Quando la incontro ad *Abu Sa'ud* Mona è accompagnata da una ragazza di 20 anni -Batta- e assieme a lei è impegnata in un'accesa discussione con un uomo che dalla soglia della porta regola gli ingressi e le uscite nella casa. Mona, che è riuscita ad averla vinta sul guardiano, mi riconosce e mi invita a partecipare alla sua vittoria e a entrare assieme a lei e Batta nell'appartamento. Siamo indirizzate all'interno di una stanza non ammobiliata dove troviamo circa una ventina di donne sedute per terra o in piedi, che chiacchierano in attesa dell'inizio della *hadra*. Ci sediamo assieme alle altre e dopo circa mezzora arriva un gruppo di suonatori che in seguito saprò chiamarsi *firqa Abu el gheet* (orchestra di Abu el Gheet- un villaggio del delta del Nilo): sono cinque uomini muniti di *tannoura* (uno strumento a corde, grande poco meno di un contrabbasso), *tabla* (tamburo), *hana* (tamburello con delle piccole campanelle), *nay* (flauto) e *nacchere*. Il rituale ha inizio senza un prologo particolare ma con l'intonazione da parte del gruppo di suonatori di una serie di *madih*

(canzoni votive) rivolte al profeta e a vari santi, fra cui Abd al-Qadir al-Jilani e Sidi Husein. Nel frattempo una donna fa il giro dei presenti (molte donne e qualche uomo) fumigandoli sotto le ascelle e le gonne coll'incenso preso da un grosso braciere adagiato per terra vicino ai musicanti e raccogliendo due sterline egiziane pro capite. Si tratta della purificazione rituale cui sono sottoposti tutti i partecipanti che dà avvio anche al giro di denaro. Una volta che l'atmosfera si è riscaldata e mentre il gruppo continua a suonare, l'uomo che suona lo *hana* si avvicina a una donna per porgerle il *sabah*, il saluto rituale (che di solito consiste in un *madih* al profeta) rivolto allo spirito che la possiede e che lo invita a '*biinzil*' a 'scendere'. L'uomo ripete lo stesso gesto di fronte ad altre donne finché una di loro gli porge dieci sterline e si alza: lo spirito ha reagito al richiamo. A seguito di un accenno della posseduta, il gruppo cambia canzone e intona quella che si adatta allo spirito in questione, poiché ciascuno spirito si identifica con una canzone e con oggetti e indumenti particolari. In questa occasione, la prima per me in una *hadra zar*, ancora non sono in grado di capire quale canzone sia né di quale spirito si tratti: le diverse categorie di spiriti, le loro richieste e le canzoni associate mi verranno poi spiegate da Hasim, il suonatore di *nay* e padrone di casa, solo più tardi. Hasim mi spiegherà anche che la donna che ho visto danzare per prima, Hanaan, è posseduta da un *jinn* musulmano (della categoria dei *jinn al-'arabi*) di nome *shaykh* Mohammed. Proprio come Hanaan, la maggior parte delle donne nei loro trent'anni è posseduta da *al-'arabi*, *jinn* saudita (anche chiamato *al-sa'udi*), che si avvicina alle eventuali ospiti quando queste si apprestano a fare le *salat* (le cinque preghiere quotidiane) o durante i *ru'ia*, le visioni di santi. *Al-'arabi* richiede che l'ospite si abbigli come un saudita, ovvero che indossi una *jalabiya* bianca, e che sacrifichi un *kharuf* (agnello sacrificale dell' *'aid al-fitr*, la festa di fine Ramadan). È un *jinn tahir*, ovvero puro, e richiede che la posseduta sia pia, che preghi di frequente e che faccia la *sunna* (le preghiere super-erogatorie), insomma che 'ecceda' nella religiosità.

Hanaan comincia a ballare e a muoversi in maniera convulsa, seguendo il ritmo della musica che poi saprò essere una *qasida* in onore del profeta. Colgo delle somiglianze tra la danza della donna e i movimenti del *dhikr* che ho osservato durante la *hadra* burhani: Hanaan rimane con i piedi puntati per terra ma muove in maniera oscillatoria la parte superiore del corpo, il busto e la testa, proprio come fanno i *dhaikir* al climax della *hadra*. Il volto della donna è però coperto da un *tarha* (velo) bianco scivolato sulla testa. Shaykh Mohammed, mi spiegherà poi Hanaan stessa, 'scende' al suono di tutti i *madih* e il ritmo dei suoi movimenti cresce assieme al volume della musica. Nel frattempo altri spiriti dello stesso tipo sono scesi e hanno indotto le loro donne a ballare vicino a Hanaan. Una donna si alza e soccorre

Hanaan mentre comincia a barcollare per la fatica fisica e per il suo evidente stato di trance. Improvvisamente finisce il *madih* e Hanaan crolla per terra.

Il gruppo degli Abu el-gheet continua a suonare, invitando altri spiriti a fare l'*inziil*, la discesa, per circa un'ora e mezza e per circa cento sterline egiziane. Dopo una breve interruzione, gli Abu el-gheet vanno via ed entra un gruppo di suonatrici: è già mezzanotte, alcune donne vanno via ma la maggior parte sembra eccitata dall'ingresso del nuovo gruppo. Sono le *harimi* (donne) che poi Hasim mi identificherà come *sa'idi*, ovvero del 'sud': sono evidentemente scure di carnagione. Gli strumenti sono gli stessi, tranne che per la *tannoura* che ora non è presente; le canzoni che suonano sono, invece, completamente incomprensibili anche alle orecchie di Mona e delle donne che mi sono intorno. Sono canzoni sudanesi ed etiopi, mi spiegherà poi Hasim secondo cui l'Etiopia e il Sudan sono i luoghi originari dello zar. Dopo un'altra mezzora decido di alzarmi e di andare a cercare Hasim per chiedergli se posso intervistarlo. Le donne continueranno fino a tardi.

9.2 Discorsi ai confini della *hadra*

Hasim era il proprietario della casa dove, da tempo immemore, si teneva il rito dello zar. Più volte nel corso degli anni, e l'ultima volta era capitato il martedì precedente alla mia visita, la polizia aveva fatto 'piazza pulita' dei praticanti dello zar: le leggende locali vogliono che il rito abbia assunto uno statuto di illegalità dopo il caso di Sekkina ad Alessandria.¹⁰ Hasim, timoroso di possibili guai, si mostrò un po' incerto se concedermi la chiacchierata, finché raggiungemmo un accordo: non avrei registrato. Mi disse di aver appreso la pratica dello zar da sua madre ma non volle raccontarmi di più a proposito della tradizione familiare. Si dilungò invece nel raccontarmi del suo lavoro come musicista in un gruppo di musica tradizionale che suonava in manifestazioni pubbliche spesso legate a eventi ufficiali promossi dal ministero degli interni. In queste occasioni riprendeva le musiche dello zar per suonarle pubblicamente. Per via di questa sua posizione pubblica era necessario che non si esponesse troppo nel raccontarmi della sua vita privata. Il suo ruolo di ospite dello zar lo avrebbe messo in difficoltà nel suo lavoro.

¹⁰ Circolava la voce che lo zar fosse stato dichiarato illegale circa dieci anni prima, a seguito di un omicidio che avvenne ad Alessandria durante una sessione, per mano di una donna di nome Sekkina.

I suoi due ruoli erano infatti complementari ma al tempo stesso conflittuali sul piano del riconoscimento pubblico e legale.

Nel corso della conversazione fu molto attento a distinguere la *hadra* dello *zar* da quella del sufismo e mi invitò a non ascoltare le voci che circolavano, le chiacchiere delle donne ignoranti che confondevano i due rituali. Il sufismo dal suo punto di vista non era legato allo *zar* perché lo *zar* riguardava i *jinn* e la possessione, mentre i sufi, per via delle loro virtù e dei loro rituali, non correvano il rischio di essere posseduti. Nonostante questa premessa sulle differenze fra sufismo e *zar*, Hasim ci tenne comunque a sottolineare che durante la *hadra zar* lui e il suo gruppo suonavano solo canti religiosamente approvati e propri del patrimonio sufi. In questo modo, mi spiegò, il suo *zar* rimaneva una pratica lecita e accettabile dal punto di vista islamico, contrariamente allo *zar* musicato dal gruppo delle donne che suonava *qasida* senza alcun legame con i santi né con la religione. Gli Abu el-ghheet poi, una volta fuori dalle mura della casa di Hasim e in veste di gruppo di musica tradizionale, riadattavano le *qasida* dello *zar* per un pubblico più vasto. In questo caso i suonatori si presentavano come un gruppo di sufi e accompagnavano le *qasida* con delle danze tipiche dei Mevlevi, i famosi dervisci rotanti della penisola anatolica, mischiando durante le performance pratiche sufi estremamente distanti fra loro sia geograficamente che dal punto di vista della tradizione mistica seguita. Hasim, durante tutta l'intervista, non fece il minimo accenno al denaro che così palesemente circolava durante la 'sua' *hadra*.

La comparazione che Hasim istituì fra i due contesti dello *zar* e del sufismo rifletteva una duplice esigenza di legittimazione. Rivendicando la prossimità dello *zar* al sufismo Hasim da una parte legittimava le sue pratiche e dall'altra affermava una distanza e differenza dello *zar* rispetto a un certo islam '*wahabi*'. Proprio come il sufismo, lo *zar* aveva lo scopo di costruire un rapporto di amore e di vicinanza tra il praticante e gli spiriti o santi, e non una separazione. Hasim fu attento a specificare che le donne che partecipavano allo *zar* erano *malmusa*, ovvero semplicemente 'toccate' dagli spiriti, e mai possedute o vestite '*malbusa*'. Questo perché gli spiriti dello *zar*, per essere precisi, non erano *jinn*, bensì *sayid*, ovvero 'signori'.¹¹

¹¹ La letteratura conferma che questa differenza fra *sayid* e *jinn* si ritrova in diversi contesti, tuttavia, proprio come ho potuto osservare anche io, non c'è un'identità specifica degli *asyad* (signori, plur. di

Seguendo l'argomentazione di Hasim, che cercava una possibile legittimazione delle sue pratiche un po' 'fuori-confine', i *jinn* sono molto più forti dei *sayid* e riescono a 'entrare' nel fisico delle persone. L'effetto e i problemi provocati dai *sayid* sono molto più leggeri e facilmente gestibili tramite lo *zar*. Nel caso Hasim si fosse reso conto che una delle donne che frequentavano lo *zar* fosse effettivamente posseduta da un *jinn*, mi disse che l'avrebbe mandata dai *mu'alig* per farla esorcizzare. Solo i *mu'alig* infatti, essendo degli esorcisti specializzati che usano metodi di guarigione coranica, possono operare contro i *jinn*.

Meneam, che suonava nel gruppo di Hasim, in occasione di un successivo incontro, mi diede una spiegazione sulla differenza fra *jinn* e *sayid* che sembrava far 'quadrare le cose': i *sayid*, mi disse, corrispondono ai *wali* (i santi) che appartengono ad Allah, e non bisogna confonderli con i *jinn*. Meneam voleva suggerire che l'officiante dello *zar* tratta con i santi, i *wali* appunto, per liberare le persone dai *jinn* e che non si 'sporca le mani e l'anima' entrando in contatto diretto con i *jinn*. Proprio come la *hadra* sufi, la *hadra zar* chiamerebbe in causa la presenza (*hadra*) dei santi/*wali*, affinché donino la loro *baraka* ai partecipanti.

Le spiegazioni di Meneam e Hasim non riuscirono a dar conto di tutto ciò che avevo visto accadere nello *zar*: degli adoramenti, dei *jinn* e delle pratiche 'non-islamiche' e del denaro. Tuttavia, la retorica che sorreggeva le loro parole suggeriva che il rapporto fra spiriti e uomini all'interno dello *zar* era modellato sul rapporto che essi hanno all'interno del sufismo.¹²

Cominciai allora a cogliere le risonanze e le somiglianze fra la *hadra zar* e la *hadra* sufi, in particolare quella burhani, che mi furono implicitamente suggerite dalle parole di Hasim, così come da quelle di altri interlocutori. La più grande preoccupazione che sembrava investire Hasim, come molti dei burhani con cui ho parlato, è il rapporto inverso tra corpo e spirito che lo *zar* mette in atto. Nello *zar* lo spirito, il *jinn* o il *sayid*, scende e possiede il corpo del praticante, mentre in una 'buona' pratica della *hadra*, è lo spirito del praticante che sale (*isr'aa*) e raggiunge i santi nel barzakh. Tuttavia, la possessione potrebbe accadere anche in occasione di

sayid) che li differenzia dai *jinn*: nelle esperienze delle donne che ho seguito gli *afarit* (spirit) vengono chiamati indifferentemente *jinn* o *sayid*.

¹² Lo stesso rapporto di emulazione e sovrapposizione fra *zar* e sufismo è suggerito da Makris (1996) in un suo articolo in cui analizza la tambura sudanese, un tipo particolare di *zar* praticato da discendenti di schiavi. In quel caso specifico i praticanti dello *zar* si avvalgono delle somiglianze e sovrapposizioni con il sufismo per rivendicare le origini islamiche dello *zar* e quindi per rivendicare per se stessi una pari dignità rispetto agli 'arabi' del nord.

una cattiva gestione della *hadra* e dei rituali sufi. A livello delle rappresentazioni pubbliche, il confine tra ortodossia ed eterodossia, moralità e immoralità, della *hadra* si gioca essenzialmente sulla 'posizione' degli spiriti e sul controllo del corpo: gli spiriti diventano pericolosi per la moralità, quando invadono i corpi: la *hadra* sufi diventa 'eterodossa', come quella *zar*, quando gli spiriti 'entrano' nei corpi, ovvero quando avviene lo *hulul* (unione), oppure quando i discepoli si perdono nel loro stato di estasi (*hal*). A livello delle pratiche il confine fra le due *hadra*, *burhani* e *zar*, si gioca soprattutto attorno al denaro: a differenza della *hadra burhani*, durante la *hadra zar* circola in continuazione denaro che media nel rapporto fra praticante e musicisti. Per il resto, i due rituali condividono molti elementi rituali.

9.3 Somiglianze pratiche

Alcune delle musiche e dei testi della *hadra burhani* e della *hadra zar* gestita dal gruppo degli *Abu al-Gheet* sono simili, come nel caso dei *madih*, ovvero dei canti in lode del profeta o dei santi. Certo le *qasida* specifiche della *Burhaniya* non sono cantate nello *zar* ma spesso nei due casi si sentono gli stessi *maqam* (moduli melodici) che musicano i testi nelle differenti *hadra*. La differenza fondamentale è la presenza degli strumenti nella *hadra zar*, assenti invece nella *hadra burhani*.¹³ La presenza degli strumenti musicali è considerata una presenza eterodossa perché in qualche maniera gli strumenti 'materializzano' la musica, facendola entrare più violentemente negli orifizi delle orecchie e facendo perdere il controllo del corpo. Tuttavia, come abbiamo visto, anche nel corso della *hadra burhani* i testi delle *qasida* o dei *madih* perdono d'importanza di fronte al potere del ritmo musicale. In entrambe le forme di *hadra*, la funzione precipua della musica è di mettere il corpo in un movimento ritmato che entri in sintonia con gli spiriti: sebbene nella *hadra burhani* non ci siano gli strumenti, il *dhikr* e il battito delle mani del *bast* (colui che è tenuto a battere il ritmo) sostituiscono e fanno le veci

¹³ Mi sia capitato, a volte, anche di assistere a delle sessioni di *hadra burhani* in cui era presente la *tabla* (tamburo), che batteva l'*iqa'a* (ritmo).

degli strumenti musicali a percussione nell'accentuazione del ritmo. E' anche interessante notare che, oltre alla somiglianza delle musiche e dei movimenti tra le due *hadra*, c'è anche una somiglianza di fini: Hanaan, in occasione di una sessione di *zar*, mi disse che alla fine della *hadra*, dopo che il suo *jinn shaykh* Mohammed l'aveva posseduta, il suo corpo si *tirte'a*, ovvero si rilassava e superava le tensioni di cui era carico prima della *hadra*. L'ospite, pacificato con lo spirito che la possiede, può allora continuare la sua vita quotidiana, godendo di una sorta di protezione che lo spirito le concede fino alla prossima sessione di *hadra zar*.

Anche nel caso della *hadra burhani* il corpo deve rilassarsi, deve perdere le sue intens/zioni contingenti: i burhani mi hanno ripetuto più volte che gli uomini in particolare devono fare il *dhikr* in movimento per liberarsi dalla pesantezza del corpo materiale e delle sue abitudini quotidiane che li tengono legati al lavoro e agli interessi di tutti i giorni. In entrambi i casi, questo abbandono delle abitudini e della pesantezza quotidiana del corpo è funzionale al rapporto con lo/gli spiriti. Così come la *hadra zar* concede la protezione dello spirito all'ospite, la *hadra* sufi fa incorporare ai discepoli la *baraka* (grazia) dei Santi che i loro spiriti incontrano nel *barzakh*, e la *baraka* – poi rafforzata e incorporata materialmente bevendo il thé e mangiando il *ruz wa laban* (riso-latte) alla fine del rito- assiste i discepoli fino alla prossima *hadra*.

Queste somiglianze devozionali, corporee e rituali fra le due forme di *hadra* si riflettono nella posizione ambigua che occupano i rituali burhani (in quanto esempio dei rituali sufi non riformati) e i rituali dello *zar* nella concezione diffusa di ortodossia ed eterodossia. Se al livello delle pratiche le somiglianze fra le diverse forme di *hadra* sono numerose, al livello dei discorsi sono invece le differenze ad essere sottolineate. I partecipanti, in maniera diversa, evidenziano le differenze allo scopo di rivendicare una possibile ortodossia e legittimità delle proprie pratiche. Tuttavia, la pluralità delle rivendicazioni di ortodossia e liceità avanzate dai miei interlocutori testimonia del fatto che non c'è nessun orientamento religioso che, a priori, sia destinato a rappresentare l'islam ortodosso. L'ortodossia comincia con una rivendicazione e deve rispondere a certe esigenze: deve richiamarsi a un corpus di testi, a una genealogia, e deve avere flessibilità per reintegrare le deviazioni, gestire i confini e ottenere consensi. Chiaramente, l'obbiettivo di definire l'ortodossia non può essere raggiunto se non in una relazione complementare di opposizione all'eterodossia. All'estremo 'inferiore' del

continuum di pratiche della *hadra*, Hasim rivendicava l'ortodossia dello *zar* evidenziando le somiglianze della *hadra zar* che si svolgeva a casa sua con la *hadra* sufi: i *madih* (lodi al profeta e ai santi) che suonava durante lo *zar* sono calco musicale delle *qasida* (canzoni mistiche) sufi. Hasim affermava ugualmente che nel suo *zar* egli gestiva solamente una forma di possessione leggera, il '*lams*' -il tocco, ovvero un rapporto tra uomini e spiriti-*jinn* che, non spingendosi fino alla possessione pesante definita '*labs*', assomiglia piuttosto al rapporto di comunicazione di *baraka* (grazia) che esiste fra santi e sufi. Infine, Hasim rivendicava la moralità delle sue pratiche, contrapponendole alla presupposta eterodossia della *hadra* tenuta dal gruppo di cantanti sudanesi e, soprattutto, in contrapposizione ad un tipo di possessione considerato pericoloso, il *labs*, che lui non trattava. Aveva concluso dicendomi che quando si imbatteva in un *malbusa*, ovvero un caso grave di possessione, allora spediva la mal capitata dai *mu 'alig*, esorcisti che si avvalgono del Corano e che s'impegnano a eliminare dal corpo lo spirito, istituendo una frattura definitiva fra la posseduta e il *jinn* e impedendo per sempre la comunicazione fra i due.

Nel caso della *hadra zar* e della *hadra burhani*, il contatto fra umani e spiriti è meno intrusivo rispetto alla possessione di cui Hasim parlava in termini di '*labs*' (da *malbusa*). Tuttavia le pratiche sono passibili di accuse di eterodossia perché accettano comunque la 'porosità' corporea e cercano di ri-articolarla nella vita di tutti i giorni. Questa porosità, che permette e alimenta il contatto tra umani e spiriti attraverso i corpi, è pericolosa perché coinvolge i partecipanti in un processo di liberazione temporanea dal sé sociale e di sospensione dell'*habitus* corporeo socializzato. La vicinanza di uno spirito corrisponde all'acquisizione temporanea da parte dell'individuo di un altro *habitus* e di un'altra identità, suggerita appunto dal rapporto con lo spirito. Il rapporto tra corpi, identità sociale e spiriti mette in discussione la nozione di autorità personale: gli spiriti si rendono responsabili della condotta asociale degli individui e, conseguentemente, mettono a rischio la morale diffusa.

Lo *zar* richiamandosi al sufismo evidenzia la posizione ambigua del sufismo in Egitto e nei confronti dell'islam riformista. La maggioranza degli spiriti che ho incontrato nello *zar* sono spiriti di 'conversione' e religiosi; la maggior parte dei problemi che portano allo *zar*, soprattutto fra le giovani donne, sono legati a problemi d'amore o matrimoniali che scaturiscono dalla difficoltà a rispondere alle

esigenze ultra-ortodosse dei loro partner o del loro ambiente.

9.4 Persone senza confini

In queste pagine riporto la storia di Batta, la ragazza che nel gennaio 2007 Mona accompagnò alla *hadra zar*. Nel tentativo di raccontare e restituire la percezione che la ragazza aveva del suo rapporto con gli spiriti, mi riferirò alle parole e ai pensieri che Batta condivise con me,¹⁴ oltre che ai contesti e agli usi, non necessariamente strategici, che Batta fece del suo essere posseduta. Nel prossimo paragrafo racconterò invece la storia di Mona attraverso il suo punto di vista, che fornisce una rappresentazione dello *zar* e che si fa portavoce delle percezioni di Batta. Batta non mi ha mai parlato dello *zar*, ma lo ha agito in mia presenza, così com'è stata posseduta dal suo spirito in mia presenza; era Mona la persona incaricata di 'raccontarmi' e rappresentarmi la situazione.

Lo *zar* è stato analizzato sotto vari aspetti e ci sono diverse teorie in letteratura che propongono vari significati, interpretazioni e funzioni possibili. L'esperienza di Batta può essere compresa attraverso l'analisi di Sengers¹⁵ che considera lo *zar* come una metafora incarnata che esprime e costruisce una strategia corporea di adattamento dei partecipanti a certe richieste sociali. Il *jinn* che possedeva Batta rappresentava una metafora incorporata della difficile relazione che la ragazza aveva con le richieste familiari di matrimonio e le richieste sociali di moralità, ispirate all'orientamento rigoroso dei *salafiti* che dominavano nel suo quartiere. Batta si fece possedere da un *jinn* musulmano, incorporando le esperienze fisiche e le sensazioni di quell'identità musulmana virtuosa che la società circostante si aspettava da lei. Allo stesso tempo, l'atto di mimesi implicito nella possessione rendeva l'identità virtuosa incorporata da Batta una meta-identità, estranea alla 'normalità' del quotidiano: Batta, durante la possessione, interpretava un ruolo che riusciva a spezzare la trama della realtà e che le forniva una prospettiva e un

¹⁴ Come suggerisce Ingold (2008), nel restituire una percezione, l'antropologo deve "pensare con" l'interlocutore allo scopo di comprendere la possibile visione alternativa del mondo cui la percezione dà luogo.

¹⁵ Sengers, 2003.

posizionamento alternativi.¹⁶

9.4.1 Batta

Dal diario di campo 14 gennaio 2007

Alle nove di mattina ho un appuntamento con Mohammed, mio amico e talvolta assistente, per andare a Basatein a casa di Batta, la ragazza 'posseduta' che avevo incontrata allo *zar* accompagnata da Mona. Basatein è un quartiere *sha'abi* (popolare) nei pressi di Sayyida Zeynab.¹⁷ Batta è venuta a prenderci assieme al fratellino di 12 anni alla fermata dell'autobus per guidarci verso casa sua. Attraversiamo parte di Basatein a piedi: si scende dalla strada principale in un ampio fossato dove sono costruiti, l'uno addossato all'altro, dei palazzetti mediamente di tre piani con i mattoni a vista e quasi tutti ancora non completati. Le strade non sono asfaltate; si tratta piuttosto di sentieri di terra battuta tracciati dal via vai dei riscìò, ai cui bordi sono ammassati fra la polvere cumuli di rifiuti. L'odore dell'aria è reso dolciastro dalla spazzatura in macerazione: lo stesso odore che le mattine particolarmente fredde e umide avvolge tutta la città al punto da permeare i vestiti. Arriviamo a casa di Batta: si entra da un portoncino semi-aperto di metallo nel cortile chiuso del palazzo, sul quale si aprono tre porte d'ingresso. Subito sulla destra c'è l'ingresso di casa di Fatima che dà su un corridoio stretto su cui si aprono uno sgabuzzino che contiene un bagno alla turca decisamente rudimentale (si tratta piuttosto di un buco nel pavimento), e una stanzetta di circa tre metri quadrati, ammobiliata con due letti, un armadio e un televisore. Per terra ci sono delle stuoie. Veniamo accolti in questa stanza con *ful e taymiya*.¹⁸ Fatima ci mostra le foto della sorella e del fratello maggiori, entrambi sposati con figli, del fratello gemello arruolato nell'esercito che abbraccia il fratellino dodicenne con cui è venuta a prenderci. Fatima ci racconta un po' di sé e della famiglia: lei ha 20 anni, ha finito la scuola dove ha preso il diploma di commercio. La madre non lavora, il padre, morto cinque anni prima, lavorava come operaio in una fabbrica d'alluminio. Fatima ha

¹⁶ Taussig (1993), seguendo Benjamin, definisce la mimesi una forma di 'conoscenza fisiologica' che è una forma di "compulsione delle persone di 'diventare e comportarsi come qualcos'altro'. La capacità di imitare. E di imitare bene, in altre parole corrisponde alla capacità di costruire l'Alterità." (Taussig, 1993:19).

¹⁷ Basatein è uno dei numerosi quartieri popolari costruiti illegalmente, e conta due moschee principali. Le stime ufficiali non sono in grado di calcolarne la densità di popolazione. In questi quartieri anche il livello di legalità, oltre alle norme di igiene, è molto basso perché i controlli sono rari.

¹⁸ Fagioli e polpette di verdure, tipica colazione egiziana.

lavorato, dopo la fine della scuola, per circa cinque mesi nel negozio di *shaykh* Hisham da cui si è licenziata perché temeva il lavoro che Hisham faceva con i *jinn*. Hisham, un uomo di 29 anni, aveva un negozietto di elettronica, ma da poco si è messo a lavorare come assistente di *shaykh* Osama, *mu'alig* (guaritore) del quartiere. Adesso Fatima ci racconta di essere disoccupata e che passa la maggior parte del suo tempo in casa, anche perché è posseduta da un *jinn* che la rende *ta 'abana* -stanca e malata. Il *jinn* l'ha posseduta per la prima volta due anni prima, dopo che si era lasciata con il suo terzo fidanzato e grande amore Ahmed. Inizialmente il *jinn* era uno spirito *agnabi* (straniero) che la faceva parlare in lingue sconosciute e le impediva di parlare correttamente l'arabo. Il *jinn*, ci spiega, prende ogni volta aspetti differenti, a seconda dei casi. Ultimamente si manifesta sempre più spesso come un *jinn muslim* (musulmano), il *jinn el-'arabi* che le impedisce di sposarsi. Infatti, prima ancora che Batta si licenziasse, *shaykh* Hisham l'aveva chiesta in moglie. *Shaykh* Hisham è molto religioso, ci spiega la ragazza, e ha seguito per un periodo la *jama'iya shara'iya*, la confraternita ultra-riformista molto diffusa nel quartiere: Hisham ha anche fatto il *hijra*, il ritiro dalla società proposto dalla *jama'iya*. Dalla parole di Batta si intuisce un giudizio negativo su questo eccesso di religiosità. Alle 14.00 arriva in casa Hisham, che è stato informato della nostra visita, vestito in *jalabiya* bianca che mostra le caviglie, sandali, barba lunga e copricapo e profumato di muschio, come conviene a un sunnita rigoroso. Hisham, dopo averci raccontato di come fosse venuto in contatto per la prima volta con il mondo dei *jinn* a 14 anni, ci dice che ora sta cercando di diventare un *mu'alig*, anche per curare Batta. Infatti ama molto la ragazza, ci dice, ma non può sposarla perché il *jinn* che la possiede glielo impedisce. Fatima aggiunge che il *jinn* la obbliga a pregare in continuazione contro la sua volontà e ad essere virtuosa: il matrimonio è fuori questione. Circa un'ora dopo l'arrivo di Hisham comincia a dare segni di stranezza e ci dice esplicitamente che sa che il *jinn al-'arabi* sta arrivando. All'improvviso Batta sviene nelle braccia di Hisham che è pronto a prenderla; i movimenti dei due sono piuttosto coordinati e dalla loro 'preparazione' all'evento mi sembra chiaro che l'episodio si è ripetuto molte altre volte in passato. Poco dopo accorre la madre di Batta ad osservare. Hisham fa sedere Batta, che tiene gli occhi chiusi, su una poltrona e comincia a porre delle domande, le solite, perché il *jinn* manifesti la sua identità ma questa volta a differenza delle altre, come ci dirà poi Hisham, il *jinn* non vuole parlare. Hisham comincia a dare degli schiaffi sulle cosce di Batta e a scrollarla in maniera piuttosto violenta per farla parlare. La madre assiste senza discutere. Batta, o il *jinn*, comincia a lamentarsi e a proteggersi dalle percosse finché Batta non apre nuovamente gli occhi e si risveglia dalla possessione chiedendoci cosa fosse

successo. L'evento segna pubblicamente il fallimento di Hisham di entrare in contatto con il *jinn*. Prima di andare via il ragazzo cerca di spiegarci che forse la nostra presenza ha spaventato il *jinn*.

In occasione delle mie successive visite a casa di Batta entro in maggiore confidenza con la ragazza e conosco finalmente il suo grande amore Ahmed, che purtroppo non è abbastanza facoltoso da proporre alla madre una dote per sposarla: lavora come meccanico in un garage del quartiere. Batta mi dice esplicitamente di essere contenta che il suo *jinn* le impedisca di sposare Hisham, sia perché lei è innamorata di Ahmed, sia perché ha paura di Hisham e della sua eccessiva rigidità religiosa: è consapevole che non riuscirebbe mai a vivere indossando il *niqab*, come le richiede Hisham e rimanere sempre chiusa in casa. Del resto il suo *jinn muslim* le ha dato un assaggio degli effetti di questi eccessi di religiosità e lei è oramai consapevole di quanto sia difficile seguire quella strada così rigorosa.

Qualche mese dopo il nostro primo incontro Batta si sposa con un terzo uomo, un commerciante del quartiere, amico di famiglia, che non ha molto a che fare né con i *jinn* né con la *jam'aiya shar'aiya*. Quando incontro Hisham a seguito dell'evento, mi dice che non gli è stato possibile sposare Batta: era una ragazza troppo malata, sempre *taba'ana* ma che lui a seguito di quell'esperienza avrebbe continuato la sua carriera da apprendista *mu'alig* per fronteggiare le molestie dei *jinn*.

La madre di Batta mi spiega che la figlia sta meglio e che il *jinn* sembra aver mollato la presa, tuttavia Mona ed io sappiamo che Batta frequenta, anche se in maniera non regolare, la *hadra zar*, dove ciclicamente fa 'scendere' il suo *jinn al-arabi*. Ha trovato una pacificazione dopo l'allontanamento di Hisham e il rischio di un matrimonio ultra-ortodosso cui non ambiva affatto.

Batta e la sua famiglia appartenevano a una classe sociale di estrazione bassa, e la loro condizione economica era diventata ancora più difficile da quando era morto il padre. Il quartiere in cui vivevano era noto per la presenza di *mu'alig* (esorcisti) di orientamento *salafita* e per la diffusione di una forma di islam piuttosto rigoroso. La virtù delle donne all'interno del quartiere era fortemente regolata dal modello *salafita* e Batta era forse ancora più soggetta a questa rigida morale dal momento che era impiegata nel negozio di Hisham: persino le sue sorti economiche e lavorative dipendevano fortemente dal suo orientamento religioso. Le possibilità

di vivere il proprio amore e la propria vita matrimoniale¹⁹ per Batta erano fortemente limitate dalla sua posizione economica e sociale, condizioni che le consentivano di avere accesso a risorse molto limitate per gestire le sue scelte. Per poter comportarsi in maniera rispettosa della morale dominante del quartiere e per poter mantenere il proprio posto di lavoro, Batta avrebbe dovuto sposare Hisham e seguire i dettami morali, fisici e sociali imposti dall'orientamento *salafita* dominante a Basatein. Il rapporto di Batta con il *jinn* aiutò la ragazza a far cadere la richiesta di matrimonio di Hisham senza che il suo onore e la sua virtù femminile fossero sovvertite.

È importante notare che il rifiuto di Batta nei confronti di Hisham fu mediato dal rapporto corporeo di Batta con il suo *jinn muslim*, perciò Batta non fu ritenuta responsabile del rifiuto. La possessione, inoltre, le diede accesso a una nuova esperienza di sé: Batta aveva vissuto fisicamente le imposizioni dell'islam più rigoroso durante il suo rapporto di possessione con il *jinn*. Era rimasta chiusa in casa senza lavorare per mesi, aveva pregato in maniera costante, aveva cominciato a indossare l'*abaya* (mantello nero) che non era solita indossare prima e spesso era stata posseduta quando si trovava in compagnia di persone di sesso maschile che la corteggiavano. Il suo corpo aveva 'assaggiato' mimeticamente un rapporto rigoroso con la religione e non lo aveva sopportato. Il suo *jinn muslim* l'aveva indotta ad esperire i codici corporei e il modo di sentire appropriati a un'identità musulmana rigorosa che lei non conosceva. Batta mi disse di aver vissuto nella consapevolezza di aver sempre uno straniero (agnabi) alle calcagna, e questo straniero altri non era che lei stessa: attraverso la possessione Batta aveva moltiplicato le possibili esperienze di sé e dell'islam. Il rapporto tra Batta e Mohammed (il *jinn*) era stato in un senso funzionale ad allontanare un matrimonio non desiderato con Hisham, tuttavia non può essere compreso unicamente in una prospettiva funzionale. Batta, comunque, aveva dovuto rinunciare al suo amore e al suo desiderio di matrimonio con Ahmed; si era ri-posizionata all'interno dei codici e della morale familiare dominante e aveva sposato un uomo proposto dalla madre.

¹⁹ Il matrimonio, come sottolinea Hoodfar (1997), è una delle dimensioni fondamentali della vita '*baladi*' (popolare).

Il matrimonio – come sottolinea Hoodfar²⁰ - è probabilmente l'evento sociale più importante nelle vite delle donne e degli uomini *baladi* (popolari) del Cairo, attraverso cui si raggiunge lo status di adulto e la realizzazione all'interno della società. Nel XX secolo, gli interessi congiunti di modernisti islamici e dei rappresentanti del nuovo stato 'moderno', volti a disciplinare i cittadini e a sostenere la famiglia nucleare come elemento fondante della società 'moderna', 'civile' e 'virtuosa', hanno diffuso una retorica dell'amore coniugale che ha costruito una rappresentazione del tutto nuovo del matrimonio romantico. Questa rappresentazione, diffusa capillarmente attraverso i *media* sotto forma di soap-opera, canzoni, film,²¹ ha prodotto dei desideri e delle immaginazioni di vita coniugale che si sono affiancati e oggi contendono l'egemonia alle rappresentazioni che accordano un ruolo di primo piano al matrimonio organizzato. La ragione principale di un matrimonio che, fino a poco tempo fa, risiedeva incontestata nell'istituzione di un'alleanza fra due famiglie, è messa in discussione e talvolta sovvertita dalla ragione d'amore, per cui il matrimonio è immaginato, piuttosto, come l'unione di due cuori.²² L'immaginazione di Batta attorno al matrimonio, come quella di molte altre donne, si è formata attorno a questo desiderio di amore romantico, diffusosi con la 'modernità'²³ e, forse, il suo rapporto con il suo *jinn shaykh* Mohammed ambiva alla realizzazione di questo amore. Tuttavia, l'esito del suo rapporto con il *jinn* fu, piuttosto, un ri-orientamento delle strategie matrimoniali familiari e un ri-posizionamento di Batta all'interno di due discorsi di potere. Pur rimanendo all'interno degli interessi dominanti di un matrimonio organizzato, Batta riuscì a sganciarsi dall'islam egemonico all'interno del suo quartiere. Sposò un uomo che rientrava negli interessi di famiglia tuttavia rinunciando al suo sogno d'amore. In questo intreccio di comportamenti e intenzioni differenti, a testimonianza di una fondamentale pluralità e incoerenza della soggettività,²⁴ devo aggiungere che Batta continuò, di nascosto da tutti, a recarsi allo *zar* con Mona. Durante le sessioni di *hadra zar*, Batta si liberava temporaneamente dei suoi ruoli sociali di moglie e di donna ormai adulta e

²⁰ Hoodfar, 1997.

²¹ Sul ruolo delle *musalsalat* (le serie televisive) cfr. Abu-Lughod, 2004. Sul ruolo della musica e, in particolare, delle canzoni d'amore di 'Umm Kulthum cfr. Danielson, 1997.

²² Cfr. Hoodfar, 1997 e Rugh, 1984.

²³ Sull'amore romantico, il ruolo della donna nel matrimonio, l'amore coniugale, vedi capitolo 10 e cfr. fra gli altri: Abu-Lughod, 1998; Badran, 1995; Baron, 1997.

²⁴ Ewing, 1997; De Lauretis, 1990; Moore, 1994, 2007.

virtuosa, quasi schernendoli attraverso la reiterazione della sua possessione. In occasione delle *hadra* Batta era posseduta nuovamente dal *jinn* che paradossalmente portava il suo corpo virtuoso a danzare e dimenarsi al ritmo della musica in maniera poco o affatto morale.

9.4.2 Mona

Mona, quando la conobbi, aveva circa cinquant'anni ma ne dimostrava molti di più. Era piccola, magra, nervosa e con le mani nodose. Alcune settimane dopo il nostro incontro in occasione della *hadra zar* mi invitò a casa sua. Abitava a Basatein a pochi passi dalla casa di Batta, in un monolocale che non era altro che un sottoscala di cui l'umidità aveva mangiato le pareti. Assieme a lei abitava il figlio Rifa'i, chiamato così in onore del nonno e padre di Mona che era un responsabile della confraternita Rif'aiya. Mi raccontò che prima di venire a Basatein abitava vicino alla moschea di al-Rif'ai, vicino al quartiere di Masra Qadima (Cairo vecchia), e che lì suo padre per molti anni le aveva insegnato le basi del sufismo. Nonostante ciò, Mona non aveva mai potuto prendere parte ai rituali della confraternita perché erano riservati agli uomini. Piuttosto, aveva cominciato presto a partecipare, ogni giovedì, alla *hadra* pubblica che si teneva (e tuttora si tiene) nella moschea di Zeyn al-Abidin, in un altro quartiere *baladi* (popolare) del Cairo, situato alle pendici del Muqattam.

Le *hadra* pubbliche, solitamente, non sono riservate ad una confraternita particolare ma sono organizzate dai gruppi di *du'a*, ovvero dei gruppi di persone che si riuniscono per cantare le lodi dei santi e del Profeta e che si definiscono sufi. Queste *hadra* si svolgono in quasi tutte le moschee dei santi presenti al Cairo e la struttura del rituale è meno complessa rispetto alla struttura delle *hadra* cui ho assistito nel quadro molto più organizzato delle confraternite.²⁵ Solitamente il giovedì nella moschea di Zeyn al-Abidin gli uomini, seduti in cerchio davanti all'ingresso del mausoleo dove è situato il cenotafio, cantano le lodi del profeta e della sua famiglia accompagnandosi con dei tamburelli e pronunciano il *dhikr*. Le fasi del canto e del *dhikr* non seguono una specifica sequenza e le donne, poco distanti e senza alcun tipo di separazione fisica,

²⁵ cfr. Hoffman, 1995.

partecipano ai canti con voce più sommessa, battendo le mani e seguendo il ritmo con il corpo in maniera piuttosto evidente.²⁶

Mona, un giorno dei primi di gennaio del 2007, aveva accettato di farsi accompagnare da me alla *hadra* del gruppo di *du'a* Hashimiya della moschea di Zeyn al-Abidin e lì partecipò al rituale assieme alle altre donne. La *hadra* si svolse in un clima di 'promiscuità', secondo le norme stabilite dal Consiglio Nazionale Sufi per una pratica 'corretta' della *hadra*. Una volta terminata la *hadra*, donne e uomini assieme si diressero nel *maqam* per praticare le circunambulazioni del cenotafio, ringraziare e richiedere la *baraka* a Zeyn al-Abidin.²⁷ Mona era piuttosto conosciuta nell'ambiente, segno della sua assiduità alla *hadra* Hashimi. Subito dopo aver salutato il Santo, mi condusse dietro la moschea in uno stretto viottolo confinante con il *maqabir*, il cimitero, dove erano allestite delle tende piuttosto rudimentali che ospitavano dei *khidma*, ovvero dei gruppi devoti alla beneficenza votiva. Nonostante la posizione delle donne nei gruppi di *khidma* sia considerata sempre un po' ambigua a meno che non ci sia la presenza di qualche uomo della famiglia²⁸, Mona si unì senza mostrare alcun disagio a uno dei gruppi di *khidma*, composto di soli uomini che preparavano tè e lenticchie ('ats). Evidentemente consapevole del possibile imbarazzo che mi poteva creare quella situazione, in qualità di donna non sposata e soprattutto non accompagnata quale mi presentavo, Mona mi invitò a entrare senza timori sotto la tenda, dicendomi che lì sotto eravamo protetti dalla *baraka* di Zeyn al-Abidin. Inoltre, gli uomini lì riuniti erano quasi tutti suoi colleghi di lavoro, all'ospedale di Munira. Dopo pochi minuti, Mona assunse un comportamento che avrebbe rovinato la reputazione di qualsiasi altra donna: seduta in mezzo al gruppo con le gambe incrociate, bevendo tè e fumando una sigaretta dietro l'altra, cominciò a raccontare agli altri il mio interesse per il sufismo, imponendosi come la protagonista della serata. Orgogliosa del suo ruolo, Mona continuò col raccontarci alcuni episodi della

²⁶ Le *hadra* o *dhikr* pubblici si svolgono ogni settimana principalmente attorno o all'interno dei mausolei di Sapida Nafisa, Fatima al-Nabawiya, Sidi Zeyn al-Abidin, Sapida Zeynab e Sidi Husein. Di solito le *hadra* che hanno luogo all'esterno dei mausolei richiamano un grande pubblico e sono accompagnate da gruppi musicali dotati di microfoni e strumenti. Spesso i discepoli appartenenti alle confraternite sufi rinnegano queste forme di devozione, che considerano lontane dalla *hadra* sufi. Cfr. Hoffman, 1995 e Schielke 2006.

²⁷ Nelle moschee dei santi più centrali e importanti, come ad esempio la moschea di *Sayida Zeynab* o di Husein, l'accesso al *maqam*, il mausoleo, è rigorosamente separato dagli ambienti della moschea ed è diviso per sesso. Nella moschea di Abidin, se l'accesso alla moschea è comune, almeno l'accesso al cenotafio è separato. Tuttavia alla fine della *hadra* cui partecipai, donne e uomini incuranti raggiunsero il cenotafio dallo stesso ingresso, senza rispettare le divisioni architettoniche.

²⁸ Cfr. Schielke, 2008.

sua vita, tutti più o meno connessi con il suo sentirsi sufi. Affermava, con un certo compiacimento, che era diventata metà donna e metà uomo da quando il marito l'aveva lasciata oltre dieci anni prima, da sola con due figli. L'uomo era sparito all'improvviso senza fare più ritorno, e lei aveva cominciato da allora a lavorare come portiera all'ospedale di Munira per mantenere i due figli. Nel quartiere e al lavoro tutti avevano preso a chiamarla *sitt al-ahl*, la signora della famiglia.

Fu in concomitanza con la scomparsa del marito che Mona aveva cominciato ad avere i suoi *ru'ia*, le visioni che da allora l'avevano aiutata a fare le scelte più giuste per i suoi figli. Nonostante la sua situazione economica fosse precaria, era riuscita a sposare al meglio la figlia Zeynab, circa quattro anni prima. Zeynab, inizialmente, si era innamorata di un ingegnere di Doqqi, uno dei quartieri alto-borghesi del Cairo, che non era alla loro portata; la storia d'amore fra i due era molto pericolosa agli occhi della madre che temeva un eventuale abbandono da parte dell'ingegnere, che non sarebbe stato frenato da nessun vincolo sociale o remora morale, poiché nulla lo legava alla famiglia di Mona. Quella sera sotto la tenda del *khidma* a Zeyn al-Abidin, Mona ci teneva particolarmente a raccontare il *ru'ia* che l'aveva aiutata a scongiurare il pericolo del *doktùr* (l'ingegnere) e a sposare la figlia con un ragazzo "per bene": il *ru'ia* (visione) si era svolto nel *maqam* (cenotafio) di Sayyida Zeynab, figlia del profeta e nota per la *baraka* che dona alle madri. Nel *maqam* Mona aveva incontrato un uomo vestito di bianco che le aveva offerto un pezzo di pane, mentre le ripeteva un nome di uomo -Walid. Poco tempo dopo questo *ru'ia* Mona era riuscita a sposare Zeynab con il figlio di un suo collega di lavoro di nome Walid. I due coniugi, ebbero poi una bambina e abitavano felici a Medinat Nasr, dove Walid lavorava in un negozio di *turshi* e altri generi alimentari.

Probabilmente questa storia serviva a confermare e legittimare la forza spirituale di Mona agli occhi dei colleghi che la circondavano, e soprattutto ai miei. Di lì a poco mi avrebbe spiegato il motivo per cui aveva condotto Batta allo *zar* qualche settimana prima e il passaggio dal racconto delle sue visioni e dei suoi santi alla storia di possessione di Zeynab fu naturale nel discorso di Mona. Cominciò con il dirmi che lo *zar* non era luogo di sua abituale frequentazione perché, chi come lei era avviato sulla strada del sufismo, godeva della protezione dei santi. I *jinn*, gli spiriti malintenzionati, difficilmente si avvicinano a chi ripeteva quotidianamente il *dhikr* e il *wird* (litanie). Inoltre, Mona volle precisare che non approvava lo *zar* perché lo riteneva un ambiente promiscuo, dove donne e uomini siedono, ridono e

fumano assieme. Difficile dire se si rendesse conto di quanto potesse essere paradossale ai miei occhi la sua affermazione nella situazione in cui ci trovavamo, sotto la tenda del *khidma*. Né per Mona né per i suoi interlocutori le sue parole erano in contraddizione con i suoi comportamenti: il potere spirituale emanato dalla presenza di Zeyn al-Abidin, così come la forza spirituale che Mona si attribuiva attraverso i suoi racconti e i suoi atteggiamenti, erano elementi che servivano per legittimare la sua posizione ideologica e pratica.

Era necessario – continuò a raccontarmi – portare Batta allo *zar* perché era necessario allontanarla da Hisham, un *salafi* - così lo definì - che è in contatto con i *jinn*, proprio come il suo maestro *shaykh* Osama.²⁹ Già in un'altra occasione Mona mi aveva raccontato che i *salafiti* del suo quartiere avevano cercato di esorcizzare, senza risultati, Batta e che lei non approvava affatto le loro attività, tanto meno le percosse che Hisham imponeva a Batta. Per essere in grado di esorcizzare queste persone devono essere necessariamente 'fratelli' dei *jinn*, una definizione che era ritornata anche nelle parole di Hasim, l'ospite dello *zar*. Non essendo ci altra soluzione per la ragazza, Mona aveva allora condotto Batta allo *zar*, dove si risolvono i problemi creati dagli spiriti senza intervenire direttamente con un esorcismo.

Il compito che Mona si era prefissa, allontanare Batta dai *salafiti*, si profilava piuttosto difficile visto che *shaykh* Osama, assieme al suo allievo Hisham, era il predicatore principale della moschea del quartiere, oltre ad essere uno dei uomini più benestanti del quartiere. Hisham, il potenziale promesso sposo di Batta e *tilmis* (allievo) di Osama, aveva una prospettiva di carriera piuttosto buona agli occhi di Soheir, la madre di Batta e, poiché la situazione economica della famiglia di Batta,

²⁹ Ricordo che Hisham era il giovane esorcista che aveva chiesto in moglie Batta, dalla fede e dalle pratiche molto conservatrici. Osama, un uomo di ventisette anni, è nato a Basatein da una famiglia di fellah (contadini) immigrati al Cairo dal Fayum. È stato educato in una *kuttab*, in una scuola coranica ed ha poi seguito la formazione ufficiale per diventare *khatib*, predicatore, iscrivendosi e diplomandosi al *mahad al-da'wa*, l'istituto statale per la formazione dei predicatori. In seguito si è avvicinato e ha preso parte alle attività della *gam'aiyya al tablighi al-da'wa*, una delle associazioni islamiste più conservatrici ed è diventato uno dei loro predicatori. A un certo punto del suo percorso ha scoperto di essere dotato nel trattare con i *jinn* e di poter avere un futuro come *mu'alig*, colui che cura le persone possedute con il Corano, in poche parole un esorcista. Non mi dilungo oltre a spiegare tutta la storia di *shaykh* Osama né il suo punto di vista specifico sulle '*ailag bil qur'an*' (la cura con il Corano) poiché in questo contesto mi interessa solamente descrivere il suo percorso e la sua posizione nel quartiere di Basatein. Paiono rilevanti, per avere un'idea di quanto possa essere redditizia tale attività, che con i proventi delle '*ailag bil qur'an*' (le cure con il Corano) Osama è riuscito a comprare un appartamento e ingrandire il suo 'studio'. Va notato che il negozio di erbe vale ad Osama la fortuna che ha guadagnato, poiché ogni esorcismo è accompagnato da una prescrizione piuttosto duratura di erbe medicinali.

come sappiamo, non versava in condizioni favorevoli, Soheir favoriva particolarmente il matrimonio di Batta con Hisham. Infatti Hisham, oltre ad essere un personaggio piuttosto noto e rispettato in Basatein, era anche un buon partito. Da qualche anno il ragazzo aveva cominciato a praticare le *'ailag* a Basatein assieme al suo maestro Osama e contemporaneamente lavorava nel negozio di erbe al piano terra del palazzo in cui si svolgevano settimanalmente le sedute di esorcismo. Cumulando i guadagni delle due attività, Hisham era riuscito da poco a mettere su il suo piccolo negozio di elettronica dove Batta stessa era impiegata al tempo del nostro incontro (cfr. cap IV).³⁰ Al capitale economico di Hisham, si aggiungeva il capitale simbolico acquisito a fianco ad Osama, con cui ogni venerdì predicava nella moschea di quartiere: ogni *khutba* (predica) valeva ai due esorcisti molti clienti e una certa autorità morale.

Mona non mi nascose mai la sua disapprovazione circa il tipo di islam e le attività condotta da Osama e Hisham, e più volte mi ripeté che lei non aveva mai assistito alla *khutba* di Osama del venerdì nella moschea di Basatein. I percorsi del suo islam si organizzavano attorno alla geografia dei *maqam*, dei cenotafi degli *ahl al-bayt* (la famiglia del profeta, in altre parole i santi), dove Mona seguiva le *hadra* ed eventualmente la preghiera del venerdì. Per il resto pregava in casa, da sola. Era inaccettabile per Mona che questi *'salafiti'* predicassero dei comportamenti insensati per le donne: Hisham avrebbe voluto che Batta smettesse di lavorare e che non si allontanasse mai dal quartiere. Ma per una *sitt al-ahl* come Mona, da cui dipendevano le sorti economiche e morali dei suoi figli, i precetti dei *'salafiti'* erano inapplicabili. Mona non avrebbe avuto le risorse per poter condurre il tipo di vita che avrebbe dovuto condurre un donna virtuosa secondo la visione che si stava diffondendo nel quartiere di Basatein.

Ebbi conferma che la posizione di Mona fosse piuttosto difficile all'interno del quartiere quando Batta mi accompagnò a casa sua. Percorremmo il tragitto che divideva casa di Batta da casa di Mona con un'attenzione estrema a non farci vedere, né dalla madre né dai vicini. Mona entrava in casa di Batta solo nel caso fosse più che sicura che *shaykh* Hisham non avrebbe bussato alla porta e del resto la stessa Batta non faceva entrare Mona a meno di essere sicura dell'assenza della madre. La madre di Batta, infatti, non era a conoscenza dell'assidua frequentazione

della figlia con Mona, né dello zar. Mona aveva contribuito a convincere Batta della necessità della segretezza di tutta la vicenda, poiché, come mi disse una volta, riteneva la madre di Batta parzialmente responsabile della possessione della figlia. Soheir, infatti, per avidità (o necessità economica, a seconda del punto di vista), aveva imposto alla figlia matrimoni indesiderati.

Nell'esperienza di Mona, l'affiliazione sufi e la capacità visionaria del corpo interiore permisero alla *sitt al-ahl* (donna della famiglia) di attraversare diversi confini: innanzitutto il confine morale del comportamento femminile, poiché il suo elevato status spirituale le permette alcune licenze nel mondo maschile; in secondo luogo, le permise di attraversare, fuori dal suo quartiere, il confine che divideva gli uomini dagli spiriti, che invece a Basatein era gestito da Osama e i suoi assistenti. Il livello spirituale raggiunto da Mona e legittimato dai suoi *ru'ia*, le permise di avere un'autorità sufficiente per frequentare ambienti normalmente considerati promiscui o pericolosi per una donna, come i *khidma* (le tende di volontariato allestite all'esterno dei maqam) e lo *zar*. Tuttavia, all'interno dei confini di Basatein, nonostante la sua piccola vittoria con Batta, le risorse del suo corpo visionario non furono tali da consentirle di attraversare legittimamente i confini morali degli spazi femminili definiti dai '*salafiti*'.

È interessante notare come Mona, nei suoi racconti, abbia attraversato discorsi e rappresentazioni differenti, per legittimare in ogni contesto le sue pratiche. Mona rivendicò il discorso del sufismo sulle capacità visionarie e sensitive del corpo interiore per significare i suoi comportamenti di madre nell'episodio del matrimonio della figlia, così come per legittimare la sua autorità in materia di *jinn* di fronte ai '*salafiti*'; allo stesso tempo, in maniera opposta, rivendicò la sua mascolinità, la sua forza e il suo essere '*aqil*,³¹ quando si rappresentava come la *sitt al-ahl*, la donna di famiglia metà donna e metà uomo. Allo stesso modo Mona rivendicò il discorso dominante sulla divisione dei sessi nei riguardi dello *zar*, per poi negarlo coi suoi comportamenti all'ombra della tenda del *khidma* e della *baraka* di Zeyn al-Abidin. I suoi gesti, l'atto di fumare, il suo modo di sedere piuttosto maschile con le gambe incrociate, messi assieme al suo abbigliamento non conforme alle rigide regole di certi ambienti di Basatein e alle sue capacità

³¹ '*Aqil* letteralmente significa 'persona dotata di "aql" ovvero di ragione. Dunque, nell'opinione comune significa in possesso delle sue facoltà.

visionarie erano una forma di memoria della carne.³² Questa memoria comunicava costantemente la storia di Mona e le sue posizioni, non solo a me ma soprattutto alle persone che la circondavano nei differenti contesti, restituendole quella coerenza nell'azione, che sembrava assente dalle sue narrazioni e rappresentazioni.

Si potrebbe dire, riprendendo Ewing,³³ che Mona, così come Batta, ha una soggettività non-unitaria, una soggettività molteplice che mette in atto una molteplicità di forme di *agency* in base al contesto in cui si trova e all'esperienza che vive. Ewing, nella sua analisi del sufismo nel Pakistan post-coloniale, sostiene che l'individuo nel corso delle sue esperienze si muove attraverso discorsi di potere differenti e assume contestualmente posizioni differenti (si fa 'soggetto' in maniere differenti). Poi, nella narrazione di sé, l'individuo cerca di dare continuità alle incoerenze e, proprio in questo tentativo di nascondere le inconsistenze, manifesta la propria *agency*. Nel corso della mia etnografia mi è sembrato che questo rapporto tra esperienza e narrazione di sé s'invertisse: piuttosto che attraverso la narrazione, è attraverso il corpo che Mona, come già Safwat,³⁴ esperisce e costruisce la propria continuità.

In questo caso, la rappresentazione subisce le costrizioni dei regimi discorsivi dominanti, quello *salafita* e familiare: la narrazione di Mona prende la forma imposta dalle limitazioni discorsive; i comportamenti e le percezioni corporee danno invece una certa continuità alle sue esperienze.

9.5 Corpi e spiriti

Sia la possessione di Batta che ha avuto luogo nello *zar* che le capacità visionarie di Mona presuppongono un concetto di persona che non distingue fra materiale e immateriale e che soprattutto non distingue tra esseri umani, corpi e spiriti. Sia Mona che Batta, a loro modo, sono ispirate nei loro comportamenti dagli spiriti con cui comunicano.

Tale indeterminatezza dei confini della persona ha dato accesso sia a Mona che a

³² Stoller, 1994.

³³ Ewing, 1997.

³⁴ Cfr. capitolo 4.

Batta a comportamenti fuori dalla norma 'morale' e, soprattutto, ha legittimato le due donne, guidate dagli spiriti, a discostarsi temporaneamente dai codici socializzati di comportamento. Così Mona e Batta sono riuscite a ri-posizionarsi all'interno dei codici morali e sociali dominanti e trovare una propria interpretazione della virtù religiosa.

La narrazione di Mona, che in accordo con Batta era la portavoce delle esperienze della ragazza nei miei confronti, mi ha dato le chiavi per leggere l'esperienza di possessione della ragazza e per interpretare le sue percezioni corporee. L'incorporazione del *jinn* e l'abbandono dei codici morali di comportamento durante la *hadra zar* si profila come un confronto per Batta fra un'auto e un'eterorappresentazione di se stessa, ovvero un confronto fra l'identità (musulmana) ricercata e quella subita dalla ragazza. Da una parte la rappresentazione dominante del musulmano virtuoso, che segue i dettami (fisici) dell'islam riformista, era imposta alla ragazza dalla morale diffusa nel suo quartiere e dalle esigenze familiari. Da un'altra parte Batta, nella sua vita quotidiana e attraverso il suo *jinn*, dialogava 'fisicamente' con questo discorso dominante e le sue richieste pratiche, e rivendicava, attraverso il corpo, un modo diverso e più creativo di essere musulmana. Durante la *hadra zar* e la sua possessione, Batta ha messo in atto una neg-azione corporea dell'identità musulmana dominante e imposta all'*habitus* quotidiano (quella appunto rigidamente *sunnita* voluta dai *salafiti*), attraverso la sospensione temporanea della propria identità e della propria personalità sociale e l'incorporazione di un'identità altra o sovversiva. Batta si è ri-posizionata nella società e nei suoi codici, danzando.

Il corpo è stato il protagonista di questo conflitto poiché Batta, nel momento in cui era posseduta, diventava strumento dello spirito e paradossalmente del suo corpo, perdendo l'autorità e la responsabilità delle sue azioni. Così Batta era legittimata a compiere delle azioni e a comportarsi in modi sovversivi rispetto alla morale e ai codici dominanti, trasformando il contesto sociale in modi che non le erano recriminabili. Allo stesso modo alcuni comportamenti di Mona, che potrebbero essere sovversivi rispetto al regime discorsivo dominante sulla donna virtuosa, sono legittimati dalla sua comunicazione con gli spiriti dei santi.

Nelle pratiche e nelle percezioni dei miei interlocutori, gli effetti dell'ascensione degli spiriti (che sono previsti dal sufismo) sono difficilmente distinguibili da quelli della possessione, poiché anche le visioni e i viaggi nel *batin* conducono il

praticante a vivere mondi altri e ad adottare comportamenti altrettanto idiosincratici. Proprio la possibilità di tali facili passaggi dal contesto sufi al contesto *zar*, proprio la somiglianza della concezione del corpo '*barzakhi*' con il corpo 'poroso' agli spiriti dello *zar*, rende la *hadra sufi*, e in particolare la *hadra burhani*, passibile di accuse di eterodossia e di arretratezza. Di conseguenza, come abbiamo visto, al livello dei discorsi e delle rappresentazioni pubbliche, la Burhaniya pone l'accento sulle differenze nel rapporto fra corpo e spiriti nel sufismo e nello *zar* per utilizzare a suo vantaggio la retorica dell'ortodossia. I miei interlocutori *burhani* hanno sempre insistito sulla differenza esistente fra le due direzioni nel rapporto con gli spiriti e che distingue la *hadra zar* dalla *hadra sufi*.³⁵ Su questa inversione di direzioni si gioca la rappresentazione dell'ortodossia o meno della pratica della *hadra*. La *discesa* degli spiriti *nell'individuo* che caratterizza la *hadra zar* porta l'individuo a perdere temporaneamente la propria identità per assumere quella dello spirito che lo possiede. In questo caso si assiste a una re-identificazione sovversiva del posseduto. L'*ascensione* dello spirito dell'individuo corrisponde invece a un processo di progressiva negazione di sé da parte del soggetto sufi, che avviene attraverso la liberazione temporanea dalle *nafs* (anime carnali), ovvero le 'personalità sociali'.

Infine, come mi disse esplicitamente Fauzia, la *hadra zar* è una pratica di donne e per questo motivo è ancora più pericolosa. Il discorso ufficiale della Burhaniya vuole infatti che le donne non pratichino la *hadra* perché, come descriverò nel capitolo successivo, i *burhani* condividono un immaginario della delicatezza delle donne per cui queste, essendo delicate, rischiano di perdersi molto più facilmente nel mondo degli spiriti.

³⁵ Ricordo che, tra le condizioni poste da Mohammed 'Uthman a Disuqi nel momento in cui accettò di rifondare la Burhaniya, vi era la richiesta esplicita del santo di non avere fra i suoi adepti alcun *majdub*/folle o posseduto. Cfr. capitolo 2.

Capitolo 10 - Corpi delicati e spiriti sensibili: *forme del femminile nel sufismo burhani*

Nella sfera pubblica egiziana la *hadra zar* e la *hadra sufi* sono rappresentate come profondamente differenti e due regimi discorsivi fondano e motivano l'inconciliabilità fra le due pratiche: il discorso sull'ortodossia e il discorso sulla donna. Lo *zar*, oltre ad essere considerato 'non-islamico' e immorale, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, è anche una cosa da donne; il sufismo, quello morale e ortodosso, è un affare di uomini. Il Consiglio Nazionale Sufi non annovera nemmeno la presenza delle donne all'interno delle confraternite, nonostante esse siano numerose, poiché le linee di discendenza spirituale sono esclusivamente al maschile. Come nota Hoffman¹ generalmente in Egitto i culti di possessione, lo *zar* e il *sufismo* sono distinti, quanto meno a livello discorsivo, fra uomini e donne. La necessità di significare pubblicamente le pratiche sufi al maschile e di confinare le donne e la loro partecipazione a tali pratiche nell'ombra del privato delle *zawiya*, del domestico e della gestione maschile, si è costruita in parallelo con

“...un certo discorso sull'autenticità culturale dell'islam, per cui il posto e la condotta delle donne possono servire come marcatori di confini...”²

tra un'ortodossia ed un'eterodossia presupposte, tra 'modernità' e 'tradizione' dell'islam. Come nota Abu-Lughod,³ l'associazione tra donna, autenticità e modernità dell'islam ha acquisito una forza particolare dietro la spinta dei discorsi nazionalisti, colonialisti e secolaristi dei secoli XIX e XX. Per i nuovi movimenti islamici sia modernisti che conservatori del XX secolo, la donna è diventata rispettivamente il fondamento di una società musulmana civile e moderna oppure la madre di una società virtuosa e autentica. Le diverse posizioni più o meno moderniste sostengono che, per assolvere al meglio i suoi nuovi ruoli, la donna

¹ Hoffman, 2006, 1995.

² Kandiyoti, 1996:13.

³ Abu-Lughod, 1998.

debba o meno essere educata, debba o meno lavorare, debba o meno coprire il proprio corpo. Tutti i punti di vista, per quanto differenti, trovano la loro legittimazione negli *hadith*, nelle *ayat* (versetti) del Corano e nei riferimenti ai testi classici. Persino il femminismo locale, spesso in opposizione con le interpretazioni di modernisti e conservatori, si richiama al Corano e alla tradizione islamica per rivendicare un'interpretazione più liberale e moderna.⁴

Comune a quasi tutti questi discorsi sulla donna che circolano in Egitto dal XX secolo, femministi, modernisti o conservatori, è la convinzione della complementarità dei sessi piuttosto che la loro uguaglianza. Sulla base di alcuni versetti del Corano e di numerosi *hadith* della *sunna*, uomo e donna vengono concepiti come due elementi alternativi e complementari, dal punto di vista naturale, *tabi'a*, e dal punto di vista dei loro ruoli sociali. Il Corano suggerisce una differenza biologica tra i due sessi che si riflette in una differenza di equilibrio delle componenti emotive e razionali (*hisas* et *'aql*): la donna è più fragile emotivamente e meno disposta al raziocinio.⁵ I commentatori pongono alcuni specifici versetti a fondamento di una concezione della donna come dotata di *zina*, ovvero di maggiore bellezza e ornamento fisico rispetto all'uomo.⁶ Allo stesso tempo le donne sono carenti in *'aql*, ovvero in razionalità e in auto-controllo, e non sanno gestire questi loro ornamenti, esponendo se stesse, e di conseguenza la famiglia tutta, ai pericoli materiali e spirituali.⁷ Perciò, secondo alcuni esegeti tradizionali, la donna è *'awra*, ovvero da coprire e da proteggere nella sua interezza, proprio perché vulnerabile e debole e la sua esposizione creerebbe imbarazzo e discordia (*fitna*).⁸ Il corpo deve essere protetto con indumenti che coprano ogni sua visibile debolezza, la voce il più possibile dissimulata. Questa debolezza è un indice della necessità da parte dell'uomo di prendersi cura della donna, in quanto l'uomo è un essere più razionale, dotato di più *aql*/ragione, come alcuni deducono dal Corano:

⁴ Cfr. Kandiyoti, 1996; Ahmed, 1991; Hoffman, 1987.

⁵ Pochissimi sono coloro che hanno presupposto un'uguaglianza strutturale fra donna e uomo all'interno della tradizione islamica: fra questi bisogna ricordare Nawal al-Sa'dawi che, in maniera del tutto inusuale fra i sostenitori della liberazione delle donne nell'epoca moderna egiziana, invoca l'uguaglianza fra uomini e donne e attribuisce le differenze della personalità fra i due generi al processo di socializzazione (Cfr. Hoffman-Ladd, 1987).

⁶ “Dite alle donne credenti di distogliere i loro occhi e di preservare la loro castità e di non mostrare i loro ornamenti (*zina*), tranne ciò che appare (*ma zahara minha*) e di coprire il petto con lo scialle e di non mostrare la loro *zina*, tranne che ai propri mariti”. (Corano 24:30-31)

⁷ Hoffman-Ladd, 1987;

⁸ In un *hadith*, il profeta dice: “Dopo di me non lascio *fitna* più pericolosa per gli uomini che le donne”. (*Sahih al Bukhari, Kitab 67, Bab 17*).

“Gli uomini sono responsabili e guardiani delle donne, perché gli uomini sono stati creati da Allah per eccellere su tutti gli altri, e perché gli uomini spendono il loro benessere. Dunque le donne virtuose sono obbedienti e salvaguardano un sapere di cui sono rese partecipi attraverso i mariti”⁹

La maggioranza delle tradizioni islamiche ha assunto questa differenza come fondamento delle sue retoriche, delle sue rappresentazioni e delle sue prescrizioni di genere. In tutti i discorsi sulla donna, e soprattutto in quelli conservatori, questa caratteristica di maggiore debolezza femminile è associata alle qualità morali femminili: la donna è più emotiva, dunque più debole moralmente, e portatrice di *fitna* (discordia). La sua mancanza di *'aql*/razionalità la rende incapace di anticipare le conseguenze delle sue azioni, di auto-disciplinarsi e dunque di seguire la via della virtù. Una persona è considerata nel pieno possesso delle sue capacità e dunque responsabile delle sue azioni e capace di una condotta razionale quando è *'aql*.

Contemporaneamente, questo discorso si è associato al discorso sulla divisione fra pubblico e privato e fra esteriore e interiore, per cui la donna, più emotiva e meno capace di gestirsi in pubblico, è considerata la regina del focolare domestico e dello spazio privato.

10.1 La metafora della delicatezza

Richiamandosi a questo discorso sulla differenza naturale fra uomo e donna, molti dei miei interlocutori *burhani* invertono il rapporto tra le caratteristiche della femminilità e le qualità morali e trasformano la debolezza in delicatezza.

Quando gli chiesi di parlarmi del percorso della donna nel sufismo 'Isam mi disse che bisogna sempre tenere a mente che la donna è *raqiqa*, delicata, e citò un *hadith* del profeta:

⁹ Corano 4:35

Un tempo, un uomo cantava al Profeta, la pace sia con Lui, e la voce dell'uomo era piena di grazia, e il Profeta, la pace sia con Lui, disse: abbassa la voce cantante, non rompere il cristallo.¹⁰

Durante un viaggio nel deserto, la carovana del profeta procede ritmata dal passo del cammello e dall'*inshad*/canto di una bella voce. Il profeta teme che la forza della voce del cantante possa frantumare come un cristallo la delicata anima delle donne che lo accompagnano. È un cenno alla delicatezza delle donne che s'incorpora in una convinzione naturalista: la donna è naturalmente delicata, come il cristallo. Il profeta ha usato una metafora per spiegare la virtù implicita nella delicatezza naturale della donna e per ammonire gli uomini a trattarla in accordo con la sua natura.

L'aggettivo *raqiqqa* è sempre presente nelle parole dei confratelli e delle consorelle della Burhaniya. La metafora della delicatezza (*riqqa*) definisce lo sguardo sulla donna e della donna, il ruolo del femminile nel percorso sufi, e ri-articola il discorso sulla differente natura, *tabi'a*, del femminile. Dal punto di vista dei burhani la *riqqa* è sia una qualità del corpo femminile che un dono di spiritualità. Il corpo delicato è un corpo disposto all'emotività e dunque più sensibile alla crescita spirituale.

La tradizione sufi della Burhaniya, infatti, considera l'emotività come il fondamento del cammino del mistico verso Allah, il quale è un percorso che progredisce attraverso stadi sempre più alti di amore, *mahabba*. Il rapporto con il creato è un rapporto d'amore che procede attraverso il *miil*, ossia la predisposizione nei confronti dell'amato; la *raghba*, il desiderio della presenza fisica; il *thalab*, la richiesta della presenza; il *ualh*, la confusione mentale a causa del costante pensiero rivolto verso l'amato; il *shawq*, il desiderio carico di ansia; il *hawa*, la 'caduta' nel sentimento di amore che porta con sé debolezza d'animo; *shaghaf*, la passione che implica l'immedesimazione nei desideri dell'amato; *gharam* ovvero l'amore incondizionato e infine l' *'ashq* che implica l'immedesimazione completa nell'amato. Tutti questi stadi dell'amore sono accessibili ad un corpo delicato che facilmente si abbandona all'emotività e ogni donna e ogni uomo possono raggiungerli. Questo percorso di crescita emotiva è

¹⁰ *Hadith* n.5857, tratto dalla collezione *Sahih al-Bukhari*. Gli *hadith* sono i detti del Profeta.

invece quotidianamente frenato dagli aspetti materiali e razionali del corpo e della persona. Gli interessi sollecitati e coltivati nel mondo esteriore e materiale dello *zahir*, - gli obbiettivi sociali e la *niya*, l'intenzione guidata dall'*aql*, dalla razionalità- distolgono il discepolo dall'abbandono emotivo e contemporaneamente nutrono la dimensione materiale e pesante del corpo, ossia le *nafs*, le anime carnali. Il cuore, esposto alla materialità degli interessi sociali, viene velato dalle *nafs* e perde la sua predisposizione alla delicatezza e all'amore. Le *nafs* sono qualità negative del corpo; sono le anime che patiscono il materiale e attraverso cui la donna e l'uomo si relazionano al mondo esterno, lo *zahiri*. Queste anime appesantiscono il corpo del discepolo sufi, poiché lo materializzano nei bisogni della vita quotidiana, indirizzano tutta l'attenzione dell'individuo verso scopi materiali e verso le passioni corporee, i desideri o *shahawat*. La materialità del corpo costituisce un ostacolo per il raggiungimento dell'elevazione spirituale, un ostacolo all'emotività pura e slegata dalle passioni terrene e corporee, e propria invece del corpo delicato.

Secondo il senso comune sotteso dall'interpretazione del Corano, la donna possiede per i burhani una maggiore predisposizione alla delicatezza, sia dal punto di vista del suo ruolo sociale che del suo corpo. Solitamente la donna è meno impegnata nel mondo del lavoro e la sua *niya*, ovvero la sua 'intenzione', può concentrarsi sull'emotività. Inoltre la donna, in quanto madre, ha in sé e nel suo corpo la predisposizione ad uno degli stadi della *mahabba*, ovvero l'*ashq*, l'immedesimazione completa nel creato. Dal punto di vista delle donne e degli uomini stessi con cui ho parlato, questo significa una predisposizione maggiore all'interiorità, al *batini*. Tuttavia la *raqiqa* non è solamente una qualità naturale della donna, ma può essere coltivata anche dagli uomini. Gli uomini si devono impegnare in un lavoro più lungo e faticoso sul proprio corpo per disfarsi della propria materialità, dei propri interessi mondani, ma anche loro possono arrivare alla delicatezza.

Questa constatazione è importante perché, come specifica Kandiyoti,¹¹ finora gli studi femministi sul Medio Oriente non hanno accolto fino in fondo la svolta decostruzionista degli studi di genere della metà degli anni ottanta, quindi hanno raramente messo in discussione la dicotomia genere-sesso e, tanto meno, hanno

¹¹ Kandiyoti, 1996.

messo in discussione la materialità e la primordialità della differenza sessuale. Questo gap o silenzio degli studi è indotto, e allo stesso tempo sostiene, l'essentialismo biologico di genere proprio del regime discorsivo dominante sulla donna: ovvero la differenza 'naturale e biologica' (*tabi'a*) che esiste fra uomo e donna. In maniera del tutto controcorrente rispetto al regime discorsivo dominante, la qualità della *raqiqqa*, come viene considerata dai burhani, sembra in un certo senso mettere in discussione l'essentialismo biologico. Infatti, il percorso sufi è volto proprio a cambiare il corpo, sia degli uomini che delle donne, attraverso il bilanciamento delle sue componenti e l'educazione delle sue qualità. La progressione spirituale dei discepoli avviene in una relazione di contemporaneità e di reciprocità con la trasformazione e la ristrutturazione delle componenti del corpo.

La *riqqa* è una qualità cui è maggiormente predisposta la donna per via della specifica struttura del corpo femminile, ovvero per via dello specifico rapporto tra la razionalità (*'aql*), le emozioni (*hisas*) e le passioni (*nafs*), che compongono il suo corpo e che a loro volta orientano la *niya*, l'intenzione della persona in società.¹² Nonostante ciò, l'associazione tra *riqqa* e corpo della donna non è fissata in un essentialismo biologico poiché la delicatezza è considerata come una qualità che può essere sia persa che acquisita, in base a come il/la discepolo/a lavora sul proprio corpo e alla sua posizione in società. Ad esempio, Heba mi disse che il corpo delle donne europee è meno delicato poiché le europee sono maggiormente esposte, rispetto alle egiziane, agli obblighi e alle tentazioni della società, dunque le loro *nafs* sono più sviluppate. Quando lo *shaykh* introdusse la confraternita in Germania negli anni ottanta, diede alle donne tedesche uno specifico permesso rituale che le ammetteva alla pratica fisica della *hadra*. I loro corpi erano troppo pesanti, quasi come quelli degli uomini, e perciò avevano bisogno del rito per liberarsi della loro eccessiva materialità.

La qualità della *riqqa* non può essere compresa attraverso la dicotomia sesso-genere perché non rispetta i confini né dell'uno né dell'altro termine: non è solo una proprietà del sesso perché può essere acquisita e persa sia dalle donne che

¹² Per completezza devo aggiungere che, per i burhani, la quantità di razionalità, emotività o passione che compongono un corpo, che sia di uomo o di donna, dipendono anche dal bilanciamento dei sette metalli di cui è composto il *jasad* (cfr. capitolo 6) e dei quattro elementi vitali (fuoco, acqua, aria, terra). Queste componenti sono tutte legate agli astri attraverso una filosofia che si richiama parzialmente alla scienza delle lettere di Ibn 'Arabi e ad altre tradizioni cui i burhani fanno riferimento.

dagli uomini; non è solo una qualità del genere perché s'incarna nei corpi. Piuttosto, per definire la *riqqa* mi sembra appropriato il concetto di metafora, utilizzato da Moore:

“La metafora è ciò che lega il corpo e l'esperienza del corpo al linguaggio e ai concetti. Tuttavia non si tratta semplicemente di una catena di associazioni o di significazioni o, come a volte è stata concepita, 'di una cosa che ne indica un'altra'. La metafora qui è simultaneamente concreta e immaginativa, poiché si piega e dispiega attraverso lo spazio e il tempo, producendo nuovi insiemi di significati e di associazioni”.¹³

Come mostrerò nel seguito del capitolo la delicatezza/*riqqa*, può essere compresa come una metafora che raccoglie le dimensioni simboliche e relazionali associate al femminile e che allo stesso tempo produce nuove associazioni tra corpi, genere, e qualità morali.

Nel prossimo paragrafo, attraverso i discorsi e le pratiche legate alla *riqqa*, mostrerò innanzitutto come i confratelli che ho frequentato ri-articolano la mascolinità e il significato della differenza fisica e naturale tra uomo e donna, suggerita dalla tradizione religiosa.

10.2 Gli uomini e l'incorporazione della delicatezza.

Dal punto di vista degli uomini, il percorso di progressione mistica proposto dalla Burhaniya inverte il rapporto tra qualità morali, genere e corpi che domina nella sfera pubblica egiziana.

¹³ La scelta di riferirmi al concetto di metafora utilizzato dalla Moore nasce dall'esigenza di superare l'essenzialismo biologico del corpo. Il concetto di metafora presuppone e crea un legame fra pratiche corporee/rituali e concetti, dunque tra corpo e linguaggio e permette di cogliere la dimensione incorporata della qualità della delicatezza.

In accordo con una lunga tradizione che lega il percorso del discepolo sufi a un percorso di femminilizzazione,¹⁴ la pratica della *hadra* richiama le emozioni e la rilassatezza del corpo e richiede ai praticanti l'abbandono del controllo razionale dell' *'aql*, sovvertendo così alcuni codici di comportamento virili. Il rito della *hadra* è il momento in cui, attraverso la sovversione dei codici corporei maschili, 'Isam come gli altri praticanti, invertono anche la dicotomia maschile-razionale versus femminile-emotivo, cercando di sviluppare il lato emotivo e *batini*/interiore dell'uomo, a scapito del lato esteriore/*zahiri*.

Ad ogni occasione in cui ho assistito al rituale della *hadra burhani*, ho riscontrato le stesse caratteristiche. Osservando la disposizione dei partecipanti, uomini e donne, all'interno dello spazio dell'appartamento, così come i loro movimenti e la loro gestione dei tempi, osservavo una temporanea sovversione dei ruoli e dei codici socializzati d'uso dei corpi maschili e femminili. Gli uomini erano disposti in semicerchio, in piedi, illuminati dalla fioca luce del *fanus*, la lampada che 'accende' il contatto spirituale. Con l'inizio dell'*inshad* (il canto delle *qasida*), cominciavano a muoversi al crescente ritmo del *dhikr*, abbandonando completamente quel contegno maschile che gli uomini esprimevano solitamente con la stabilità del portamento, la presenza dello sguardo e l'auto-controllo. Il movimento ondeggiato dei corpi, la torsione dei busti e il movimento rilassato e ritmato delle braccia assomigliavano a una danza, proibita dalla morale diffusa. Gli occhi chiusi tradivano una mancanza di attenzione e di controllo di sé, un'assenza sociale della mascolinità; le voci erano forti e si imponevano, alternando esclamazioni di piacere prodotto dall'estasi (*ya allah, ya rasul*) alla ripetizione del *dhikr*, dimentiche di ogni forma di onore e di modestia; i volti erano segnati dalla fatica, sconvolti dalle emozioni e l'espressione era distorta dalle sensazioni fisiche. Il corpo maschile usciva spossato dalla *hadra*, che lo privava della sua forza e lo sottraeva ai codici comuni della virilità.

Ho già accennato nei paragrafi precedenti che la sovversione dell'immagine sociale della mascolinità è implicita nell'esperienza stessa del canto e della musica, un tempo appannaggio delle donne e degli eunuchi. Durante la *hadra burhani*, gli uomini si contendevano il ruolo di *munshid*, di cantante, che rappresentava un onore. Saper cantare le *qasida* richiede una lunga disciplina e nella *Burhaniya* i

¹⁴ Cfr. Hammoudi, 2001; Ze'evi, 2006; Ahmed, 1991.

bambini vengono educati a cantare sin da piccoli perché possano saper usare la loro voce. Una volta a settimana nella *zawiya* di Medinat Nasr si riuniva un gruppo di piccoli burhani assieme a un maestro di canto, un *munshid* della confraternita, e una o due volte l'anno i bambini si esibivano pubblicamente. Inoltre, la musica durante la *hadra* aveva una fortissima carica emotiva che conduceva gli uomini attraverso i vari stadi dell'amore per Allah.

Le donne, invece, osservavano gli uomini nell'ombra di una stanza adiacente. Le ultime volte che mi recai alla *zawiya* di Medinat Nasr, i confratelli avevano fatto delle modifiche architettoniche e avevano diviso l'ambiente femminile da quello maschile per mezzo di un vetro specchiato, trasparente solo dal lato delle donne. Assistere alla *hadra* da quella nuova postazione era proprio come assistere ad uno spettacolo: isolate dal vetro, le donne guardavano sapendo di non essere viste, e commentavano sapendo di non essere sentite, le varie fasi del rituale; elogiavano la bellezza della voce di un *munshid* (cantante) piuttosto che di un'altro e così via. Altre ancora guardavano distrattamente chiacchierando, altre facevano il *dhikr* in silenzio ispirandosi allo spettacolo maschile. Fu in una di queste occasioni che Shaima', una ragazza di circa trent'anni mi indicò, attraverso il vetro, il suo ex-fidanzato e me ne raccontò la storia.

In breve l'impressione, dal lato delle donne, era quello di assistere a uno spettacolo - paradossale inversione del rapporto fra uomini e donne che si istaura in molte altre occasioni quotidiane.

Dall'altra parte della porta a vetri le donne, immobili e con gli occhi ben aperti - come prescrive lo *shaykh* -, preservavano, attraverso un controllo rigoroso dei movimenti corporei e della voce, quel contegno quasi maschile che invece vedevano dissolversi negli uomini. Le donne, in teoria, non dovrebbero guardare gli uomini ma questa regola nella prassi non è seguita. Nessuna delle partecipanti che ho osservato distoglieva lo sguardo, se non raramente, dai corpi maschili in movimento. L'essenziale era che gli uomini non guardassero le donne, che si dimenticassero della loro esistenza, perché in un tale momento d'abbandono dell'auto-controllo avrebbero potuto facilmente perdersi dietro uno sguardo o un qualsiasi, seppur minimo, istinto sensuale.

Le donne, inoltre, erano le responsabili di tutto ciò che avveniva ai margini del rituale, un compito che assumeva una grande importanza per la buona riuscita della sessione. La *baraka* (la grazia) che gli spiriti della *hadra* elargiscono durante

il rituale deve essere raccolta e in un certo incorporata alla fine della *hadra* attraverso il tè e il riso al latte. Heba mi disse che il tè, rigorosamente zuccherato, serviva a distribuire la *baraka* fra i praticanti e il riso-latte a rifocillare i corpi, una volta tornati alla loro materialità. Le donne erano preposte alla preparazione del tè, del riso-latte, come della loro distribuzione alla fine della *hadra*, ed erano le donne dunque responsabili di chiudere l'ultima parte del rituale. L'emotività e la delicatezza femminili incorporate dagli uomini durante il rituale della *hadra*, facevano loro perdere il controllo di sé e la razionalità tipicamente maschili: le donne si occupavano allora di accompagnare il 'rientro' degli uomini in società alla fine del rito.

10.2.1 Uomini delicati...

All'inversione momentanea dei codici socializzati del comportamento maschile durante la *hadra*, corrisponde un'inversione da parte dei confratelli delle rappresentazioni sociali dominanti di moralità: i movimenti del corpo degli uomini, piuttosto che essere indice di debolezza, sono considerati funzionali a produrre un'emotività 'buona' dal punto di vista morale. Le emozioni provate dagli uomini durante il rituale non sono associate a una debolezza morale quanto piuttosto a una forza spirituale. Il corpo maschile, infatti, si deve ammorbidire, deve abbandonare certi comportamenti virili per incorporare l'*adab* (il comportamento) riassunto dal modello vivente dello *shaykh*: la moderazione nel tono della voce, la gentilezza della gestualità e del sorriso, la modestia e la sfuggevolezza dello sguardo, la pacatezza e la grazia nei movimenti.

Durante una conversazione a proposito di film di un famoso regista egiziano che vedemmo insieme, 'Isam espresse il punto di vista di uomo che aveva sviluppato le sue sensibilità. Il film, *Heya Fawda*,¹⁵ trattava la storia di un poliziotto corrotto, che usa violenza ad una donna di cui è inverosimilmente innamorato e che però da tempo lo rifiutava. Uscendo dal cinema, 'Isam mi disse che dal film si poteva comprendere come anche un uomo sia capace di grandi sentimenti, nonostante gli

¹⁵ *Heya Fawda* (Questo è il Caos) è un film del 2007, diretto dal famoso regista egiziano Youssuf Shahin, in collaborazione con il suo allievo Khaled Youssef.

obblighi sociali lo distolgano dal coltivarli nella maniera corretta. Il risultato spesso si risolve in un'esternazione sbagliata.

Era un invito alla riflessione che 'Isam quello mi poneva ma, sul momento, mi lasciò piuttosto perplessa. Solo più tardi cominciai a comprendere, seppure non a giustificare la sua prospettiva. Mi spiegò che non avrei potuto comprendere il significato del film se avessi ragionato solo sullo svolgimento lineare della trama. La materialità degli eventi, il lato *maddi*, come mi disse, si poteva facilmente comprendere con la ragione, ma questa non avrebbe potuto portarmi alla comprensione. Dovevo cogliere nelle azioni del protagonista, mi spiegò, i segni di una dimensione emotiva forte, sebbene ancora informe. Se il sentimento di questo poliziotto corrotto fosse stato compreso e nutrito con gli strumenti adeguati, avrebbe prevalso sulle esigenze materiali dell'uomo. L'obiettivo di ogni uomo è di liberarsi della propria predominante materialità - che, per associazione simbolica, rappresenta anche la materialità del pensiero razionale- e di aumentare le propria sensibilità emotiva. Ogni mezzo è valido per nutrire il proprio panorama emotivo, compreso l'amore per una donna. L'emotività è il fondamento del cammino del mistico verso Allah e il discepolo, in particolare se uomo, deve lottare per liberarsi dalle anime passionali che rendono pesante la materia del corpo.

'Isam aggiunse che, nel corso degli anni, anche lui aveva fatto di tutto per liberarsi del suo lato materiale e del suo ruolo sociale. Come ho già raccontato nel capitolo precedente, 'Isam rinunciò presto alla sua carriera di avvocato, impiegandosi nell'azienda di uno dei confratelli, perché non riusciva a sostenere il peso della *performance* sociale richiesta dal mestiere dell'avvocato. Per tutto il tempo che lo frequentai, circa un anno, andava assai di rado in ufficio e mi disse di aver ricevuto una dispensa dal lavoro da parte dello *shaykh* affinché si potesse dedicare all'edizione del libro *'allimu 'anni*. Aveva anche rinunciato a tenere le lezioni in *zawiya*, dove si recava solo per la *hadra*. Passava gran parte delle sue giornate in casa, di fronte al computer, alla ricerca di siti che potessero aiutarlo a sostanziare, attraverso il riferimento agli *hadith*, le lezioni dello *shaykh*. Eppure mi disse che sentiva di essere distratto dai suoi impegni spirituali a causa dell'imminente arrivo del figlio nascituro. Da quando la moglie Inshi era incinta la presenza di 'Isam in casa era notevolmente diminuita, e le occasioni dei nostri incontri erano invece aumentate. 'Isam non voleva accettare l'impegno che comportava il suo ruolo di padre, un ruolo troppo legato a doveri materiali della società, mi disse, che lo

allontanavano dal suo ruolo all'interno della confraternita. Aveva il dovere di dedicarsi principalmente all'edizione del libro e all'elevazione del suo spirito. In famiglia la sua assenza era giustificata dal suo ruolo spirituale e il padre di Inshimensilmente aiutava economicamente la coppia di giovani sposi. Un atteggiamento che, secondo il modello di mascolinità dominante sarebbe stato interpretato come passivo e non responsabile, era per 'Isam e per la sua famiglia segno e conseguenza dell'elevazione spirituale dell'uomo e della delicatezza del suo corpo.

Anche nei confronti degli obblighi religiosi, il suo ruolo e la sua elevazione spirituale avevano delle conseguenze pratiche. Da tempo 'Isam non praticava con assiduità le *salat*, le cinque preghiere quotidiane. Un giorno gli chiesi timidamente, al risuonare dell'*adhan*, se sarebbe andato a pregare e lui mi rispose che certo avrebbe pregato, ma in quel momento la sua conversazione con me, il suo impegno nello spiegarmi la via del sufismo, lo facevano progredire nel cammino spirituale più di quanto non avrebbe fatto l'adempimento degli obblighi della preghiera. Questa situazione si ripeteva ad ogni nostro incontro e non ho mai visto 'Isam pregare al suono dell'*adhan* poiché, come mi diede ad intendere più volte, l'intenzione del cuore, che impegnava tutto il suo essere in un'azione per Allah, contribuiva a purificare il suo corpo più di quanto non potesse fare la pratica puramente materiale della preghiera.

Quello di 'Isam era un corpo *raqiq*, delicato, che aveva raggiunto uno stadio spirituale tale da non aver bisogno della pratica costante delle preghiere per spogliarsi della sua materialità. La qualità della *riqqa*, così come era incorporata dal corpo maschile di 'Isam, cambiava il senso delle sue pratiche e delle sue relazioni sociali.

10.2.2 ... e inversione delle rappresentazioni di genere

La *riqqa* è una metafora anche perché lega il corpo e le sue esperienze 'al linguaggio e ai concetti', mettendo in atto una catena di associazioni di significati che coinvolgono la società e che sovvertono le rappresentazioni di genere più affermati. L'incorporazione della qualità femminile della delicatezza da parte degli uomini legittima e costruisce un immaginario sul modo di essere virtuosi che è alternativo alla rappresentazione dominante secondo cui la virtù essenziale del

buon musulmano è la virtù prettamente maschile dell'*'aql*, la razionalità. Per i burhani il sufismo rappresenta l'anima femminile, emotiva, interiore e più 'vera' dell'islam. La femminilità del discepolo sufi viene affermata e ricercata in opposizione all'islam dominante, definito *wahabita*. Questo immaginario alternativo della virtù è riassunto dall'aggettivo *raqiqa*, delicatezza, che nei discorsi dei miei interlocutori è la metafora di una particolare associazione fra emotività, femminilità, interiorità/*batini* e moralità che è caratteristica della confraternita.¹⁶ Una delle accuse rivolte al sufismo e alle confraternite dai movimenti islamici che vi si oppongono riguarda il suo quietismo e il suo non-attivismo nella società. Uno dei dettami fondamentali dell'*islah* è l'obbligo del musulmano alla *da'wa*, ossia alla predicazione e all'impegno attivo nella società, perché è dalla riforma della società che nascerà lo stato islamico. Il sufismo predica, al contrario, un atteggiamento tutto rivolto all'interiorità e indirizzato alla fuga dal mondo e, nella prospettiva dell'islam della *da'wa*, diventa nocivo per la società perché ne aliena i membri. Il musulmano dovrebbe essere al contrario attivo, impegnato e presente a se stesso e alla società.

I burhani, attraverso la metafora della *riqqa*, danno una lettura differente del 'vero' islam. Nello spazio della sfera pubblica la *riqqa* è la metafora del sufismo, o meglio la metafora che i burhani stessi vogliono attribuire al loro sufismo. Il sufismo è il percorso emotivo, interiore e profondo dell'islam, che si richiama all'amore, il *hob*. L'amore, l'emozione prima e più alta che fonda il cammino mistico, è disinteressato poiché non proviene e non è indirizzato alla società e in questo senso è un'emozione immateriale, *man'au*. Tale emozione viene contrapposta alle emozioni più interessate e materiali, *maddi*, di *paura* e *desiderio* che vengono sollecitate dai predicatori della *da'wa* durante i loro sermoni. Esempio ne siano, mi disse 'Ali il fratello di 'Isam, lo stile delle *khutba* (prediche) utilizzato dai predicatori *wahabi* - il *tarhib* e il *targhib* - che si basano su una comunicazione emotiva tra il predicatore e i fedeli, attraverso cui il predicatore intende trasmettere ai fedeli il timore di Dio e dell'inferno (*rahba*, timore), così come il desiderio di Dio e del paradiso (*raghba*, desiderio). 'Ali, con un tono critico

¹⁶ Mi preme anticipare che questo immaginario alternativo del corpo e del sé virtuoso fa parte di una retorica tutta al maschile della confraternita. Quando viene associato alle donne e alla spiritualità della donna diventa nuovamente uno strumento di potere nei loro confronti, come vedremo nel seguito del capitolo.

velato, proprio del suo riserbo, mi disse che questi metodi sono assenti nella via sufi, in quanto le emozioni implicate dal *targhib* e *tarhib* non sono considerate emozioni appropriate. L'unica emozione propria è il *hob*, ovvero l'amore disinteressato. Chi appartiene a una confraternita deve aver già superato l'esigenza di emozioni come il timore e il desiderio, poiché queste due emozioni servono ad orientare il fedele nella dimensione esteriore dell'esistenza, con lo scopo di tenerlo lontano dal peccato. La paura, in particolare, è l'emozione più osteggiata dai miei interlocutori, assieme allo stile retorico del *tarhib*, che è molto comune fra i *khatib* (predicatori) del Cairo. Il *tarhib* è uno stile retorico che modella moralmente la sensibilità dell'ascoltatore nel timore di Allah e lo induce a rispettare le dure regole che concernono la gestione del corpo, solo per timore di incorrere nella punizione divina.

Il sufismo rappresenta l'elemento debole, privato, invisibile e teoricamente asociale, che però è sovversivo in quanto si richiama pericolosamente all'amore/*mahabba*. L'amore è la retorica principale del carattere nazionale dell'islam egiziano, così come lo percepiscono molte delle persone che ho intervistato:

" l'islam in ogni paese ha delle radici - mi disse un giorno Mohamed, sufi fuoriuscito dalla struttura delle confraternite, e ormai autodidatta in segreto- in Egitto l'islam è entrato e si basa sulla *mahabba*" [intervista a Mohamed, 02/2008].

La dimensione dell'emotività e dell'amore sono ricorrenti e fondanti di gran parte della tradizione testuale e rituale del sufismo. Nel caso specifico del sufismo egiziano contemporaneo la dimensione emotiva si lega in maniera specifica alla *mahabba*, l'amore, come caratteristica nazionale dell'islam egiziano attraverso il discorso sulla *turath*, tradizione. Questa connessione viene poi utilizzata ancora una volta per distinguersi, per costruire un'alterità e una superiorità morale del sufismo rispetto al '*wahabismo*'. L'insistenza sulla *riqqa*, la dimensione interiore, femminile ed emotiva della fede assume senso in contrapposizione a una fede esteriore, razionale e maschile, dominata dalle emozioni materiali della paura e dal desiderio e associata all'islam riformista conservatore. La contrapposizione tra le due forme di islam si sviluppa attorno alla dimensione corporea, che diventa il sito

su cui si pongono e si negoziano i confini della legalità e della moralità delle pratiche religiose.

Se dunque la *riqqa* è, teoricamente una qualità a-sociale e rivolta all'annullamento del discepolo in Dio, la sua forza sovversiva al livello pratico e delle rappresentazioni dominanti è testimoniata dal fatto che la *hadra burhani* è considerata ai confini dell'ortodossia.

10.3 Le donne e l'incorporazione della delicatezza

Da quanto detto finora, la *riqqa* appare come una qualità che ogni discepolo deve acquisire. È una qualità femminile sia perché appartiene naturalmente al corpo della donna, sia perché è associata simbolicamente alle caratteristiche femminili della personalità sociale, ovvero l'emotività, la leggerezza e la passività. La *riqqa* attribuisce alla donna una naturale e maggiore predisposizione alla progressione spirituale e le qualità morali associate alla *raqiqa* diventano un elemento di forza in questo percorso, poiché permettono al discepolo di allontanarsi dalla razionalità e dalla pesantezza del corpo materiale, l'*'aql* e il *maddi*. La gestione della *riqqa* /delicatezza corporea è uno degli obiettivi principali di tutti i rituali della confraternita e, se dal punto di vista degli uomini la *raqiqa* deve essere coltivata, dal punto di vista delle donne la *raqiqa* deve essere attentamente controllata.

Per l'uomo che deve compensare il suo *'aql*, la delicatezza è una dote da acquisire. Quando invece la *riqqa* si incarna nel corpo della donna, le qualità morali ad essa associate cambiano di segno: la leggerezza del corpo della donna si trasforma in debolezza di fronte agli obblighi imposti della società. Nella loro composizione corporea individuale le donne sono meno oberate dal peso delle anime carnali, le *nafs*, e la loro *niya* (intenzione) non è indirizzata quanto quella degli uomini ai desideri materiali. Di conseguenza lo spirito (*ruh*) delle donne si eleva molto velocemente nel mondo del *batin*, distaccandosi facilmente dal corpo. Proprio perché i vincoli materiali sono meno importanti per loro, le donne corrono un rischio da cui gli uomini, meno sensibili, sono protetti, ovvero il rischio che il *ruh*, lo spirito, non torni più al proprio corpo e si perda nel mondo dell'immaginazione. Un altro rischio, ancora più pericoloso del primo, è il contatto con i *jinn*, da cui lo

spirito può farsi possedere se sosta troppo a lungo e senza controllo nel mondo dell'immaginazione. Questo sbilanciamento nella composizione fisica delle donne si riflette in una naturale carenza di *'aql* che, tradotto in termini di azioni e relazioni sociali, significa una limitata capacità di auto-controllo che le espone costantemente al rischio di compiere azioni fuori dai codici morali. 'Isam e Safwat, i miei due interlocutori principali tra i maestri della confraternita, insistettero sul fatto che se è vero che il discepolo sufi deve alleggerire la sua dimensione legata all'*'aql* e invertire le sue qualità morali, questo processo deve essere attentamente gestito e socializzato. Ogni qualità del corpo interiore cambia di segno quando si incarna nelle personalità sociali del discepolo ed è necessario che il discepolo, o qualcuno per lui o, nel caso di una donna, per *lei*, sappia gestirla. 'Isam mi disse che se per gli uomini, impegnati fin troppo nel *maddi*, dunque nella vita materiale del lavoro e degli impegni mondani, la *raqiqa* è necessaria per nutrire la propria interiorità, la stessa *raqiqa* diventa uno strumento pericoloso per le donne prive di *'aql*, perché rischiano di perdersi nel mondo dello spirituale, del *batin*, e trascurare i propri obblighi domestici e sociali.

La pratica rituale è il momento principale di gestione della delicatezza corporea e, allo stesso tempo, è anche la matrice dei ruoli sociali e simbolici degli uomini e delle donne. Come abbiamo visto nel caso di 'Isam, alla sovversione dei codici maschili di comportamento all'interno della *hadra* corrisponde sia la sovversione che 'Isam mette in atto nel suo ruolo di marito, di padre e di genero, sia la sovversione delle rappresentazioni dominanti della mascolinità. Così nel caso delle donne, il ruolo dei loro corpi nel rituale, che si stabilisce e si organizza attorno alla *riqqa*, è la matrice sia degli immaginari ufficiali della confraternita sulle donne e sul loro ruolo sociale, sia dei comportamenti di alcune donne che ho seguito. Integrata nella pratica del rito della *hadra*, la metafora della *riqqa*, delicatezza, costruisce la distinzione di genere fra uomini e donne e costruisce socialmente il significato della sessualità. Nelle pratiche rituali la delicatezza si incorpora in una serie di atteggiamenti, di posizioni e di intenzioni che poi, fuori dal tempo del rituale, riflettono e re-iterano la distinzione sociale fra uomo e donna nei loro ruoli e nelle loro personalità.

Le donne, pur essendo protagoniste dopo la chiusura della *hadra*, sono però escluse dalla pratica centrale del rito: non devono praticarne la parte che coinvolge l'uso del corpo 'esteriore' *zahiri*. Safwat mi disse che gli uomini hanno bisogno di

defatigare il corpo per potersi concentrare sui sentimenti, mentre la pratica fisica della *hadra* potrebbe risultare addirittura nociva per le donne che dispongono, per natura, di un corpo più leggero; i movimenti della *hadra*, infatti, sono finalizzati all'alleggerimento dei corpi. Lo *shaykh* ha dunque posto delle limitazioni concrete alla partecipazione femminile alla *hadra*: innanzitutto le donne possono assistere solo da sedute e devono evitare di imitare i movimenti fisici degli uomini. Persino il semplice ondeggiamento in avanti e indietro del busto è sconsigliato. Il *dhikr*, la ripetizione del nome di Allah, può essere fatto ma a bassa voce, senza che il suono sia percepibile da un orecchio esterno: è sufficiente che le discepole sentano le lettere del nome di Allah vibrare nella cassa toracica e nel cavo orale. È poi interdetto in maniera esplicita alle donne di cantare: l'*inshad* è riservato agli uomini. Durante tutto lo svolgersi del rituale lo *shaykh* consiglia vivamente alle discepole di tenere gli occhi ben aperti per non perdersi nella loro immaginazione e di non imitare gli uomini. Le donne hanno una capacità visionaria molto sviluppata che concede loro di avere delle visioni anche ad occhi aperti. Al contrario, gli uomini durante il *dhikr* sono invitati a chiudere gli occhi, per spegnere la percezione 'esteriore' della vista e a coltivare l'occhio interiore della *basira*. Soprattutto, è importante che le discepole non si addormentino nel corso del rituale, per scongiurare il rischio che il loro spirito si allontani definitivamente dal corpo.

La differenza corporea della donna e i suoi effetti si concretizzano e strutturano anche altre sfere del percorso rituale all'interno della confraternita. Come ho già spiegato nel capitolo IV, il percorso quotidiano di ogni discepolo prevede la ripetizione di un numero specifico di litanie, il *wird*, la cui quantità aumenta in relazione alla progressione spirituale. Il percorso delle donne prevede un numero inferiore di litanie quotidiane da pronunciare. Teoricamente il *wird* andrebbe ripetuto in due momenti determinati della giornata, ovvero dopo la preghiera della sera e dopo la preghiera dell'alba, tuttavia l'elevato numero di litanie che il metodo della Burhaniya prevede per i suoi discepoli spesso impone ai confratelli e alle consorelle di continuare e completare le ripetizioni durante la giornata. Le donne, proprio per via della loro natura più delicata, sono oberate da un numero inferiore di ripetizioni quotidiane: un eccessivo indugio nel mondo spirituale, causato dalle ripetizioni, comporterebbe il rischio che le donne possano abbandonare i loro doveri sociali di madri e di mogli. La qualità della delicatezza istituisce una catena che, di metafora in pratica e viceversa, organizza il comportamento delle donne

durante la *hadra* e il rituale del *wird*, per arrivare a indirizzare poi il comportamento sociale delle adepte. Siccome la tendenza delle donne è quella di prendere troppo in fretta la strada dell'interiorità, è loro riservato un percorso diverso rispetto a quello degli uomini all'interno della confraternita. Tuttavia, in caso questa accortezza non fosse sufficiente ad alleggerirle dall'onere 'spirituale' e non riuscissero a concludere le ripetizioni nei tempi prestabiliti, le donne hanno anche a loro 'vantaggio' una serie di permessi che rendono più semplice e più leggero il peso delle loro obbligazioni religiose. In particolare, sono dispensate da una serie di costrizioni corporee dipendenti dalla pratica del *wird*. Le donne, infatti, possono praticare il *wird* senza far uso della *sibha*, il rosario con cui i discepoli tengono il conto delle litanie ripetute. Solitamente, la pratica delle litanie senza rosario è fortemente sconsigliata perché l'efficacia del *wird* risiede, oltre che nella forza delle lettere da cui è composto, anche dal numero specifico di ripetizioni. Il numero di litanie ha un importante valore simbolico e spirituale, dunque perdere il conto può essere molto rischioso al livello della crescita interiore. In alcuni casi eccezionali, alle donne è concesso di ripetere le litanie 'a tempo', ovvero seguendo un calcolo necessariamente approssimativo, che lega una quantità determinata di ripetizioni a un determinato intervallo di tempo. Questa pratica non è sempre rigorosa ma i vantaggi per le donne sono superiori agli svantaggi: avendo le mani libere dalla *sibha*, le donne possono assolvere ai propri doveri casalinghi – così mi spiegò esplicitamente 'Isam – e lo *shaykh* veglia in particolare sulle ripetizioni delle donne per correggerne eventuali errori.¹⁷ Ancora, la ripetizione delle litanie non prevede un'apposita pratica delle abluzioni. Le donne possono praticarle anche in stato di impurità rituale, condizione che amplia notevolmente i contesti e le situazioni in cui possono ripetere i *wird*. Grazie a queste accortezze, mi spiegò Issam, sua moglie 'Inshi trovava il tempo di seguire la sua via spirituale e allo stesso tempo dedicare tutto il tempo necessario al nascituro, Mohammed. Ultimo, ma non meno importante, effetto della catena di associazioni che si legano e si riproducono attorno alla metafora della *raqiqa* è il rapporto tra uomini e donne che la pratica del *wird* implicitamente e praticamente propone. Il *murshid*, ossia la guida spirituale addetta ad attribuire la sequenza, il

¹⁷ Secondo gli insegnamenti della Burhaniya, i *wird* ripetuti da ciascun discepolo, prima di arrivare ad Allah, passano attraverso le orecchie interiori dello *shaykh* che, dal mondo del *batin*, corregge eventuali errori di pronuncia.

numero e la tipologia di litanie da ripetere, è solitamente un uomo. La scelta di quest'uomo ripete e rinsalda la traiettoria dei rapporti fra uomo e donna socialmente codificati: il *murshid* deve essere un *muhrim* della donna, ovvero il padre, il marito, il fratello o lo zio paterno. Di conseguenza la gestione del percorso spirituale, del tempo dedicato alla *tariqa* e quindi della coltivazione delle capacità immaginative femminili, dipende in larga parte dalla decisione dell'uomo responsabile del *wird*. Per concludere, la naturale *raqiqa* della donna le imporrebbe, finché possibile, di non lavorare fuori dalle mura domestiche. La donna burhani è dunque una donna delicata, che durante le lezioni collettive viene descritta come madre della famiglia e della società virtuosa e per questo motivo è preferibile che non si impieghi fuori dalle mura domestiche.¹⁸ Il suo compito è quello di imparare a dosare il suo amore materno e di moglie e di imparare a gestire, per quanto possibile, la propria bellezza e i propri ornamenti. Il comportamento e la moralità degli uomini nei loro confronti dipende in gran parte dal comportamento delle donne stesse, così come durante la *hadra* sta alle donne non farsi vedere perché gli uomini non si distraggano dal *dhikr*, e sta alle donne preparare il tè per incorporare la grazia. Allo stesso tempo le donne devono farsi guidare nel proprio percorso spirituale dagli uomini perché, se possono arrivare a gestire fino ad un certo punto il proprio comportamento sociale, non sono in grado di gestire il vasto e difficile mondo degli spiriti, né la propria naturale propensione alla spiritualità. Nel momento in cui si abbandonano al mondo spirituale perdono facilmente di vista i loro obiettivi sociali.

La catena di pratiche associate alla delicatezza della donna - ovvero le pratiche rituali della *hadra* e del *wird* - da una parte produce un immaginario dominante e condiviso dai confratelli sulla composizione corporea e spirituale della donna, e dall'altra contribuisce a riprodurre e reiterare una serie di comportamenti immaginati come appropriati alle donne.

¹⁸ Nella pratica, la maggior parte delle donne che ho conosciuto lavorava. 'Isam mi ha spiegato che alle donne è sconsigliato lavorare nel caso in cui non ve ne sia l'esigenza economica.

10.4 Donne delicate e le forme dell'immaginazione

L'esigenza di controllo sui corpi delle donne e sulla loro delicatezza da parte degli uomini della confraternita sembra derivare anche dalla paura generata dalle abilità del corpo delicato femminile: il rischio è che le donne, tramite la loro *raqiqqa*, prendano possesso della sfera dell'immaginazione, o *'alam al-khayal*, legata inescindibilmente alla crescita emotivo-spirituale.

Gli stadi dell'amore e della crescita spirituale del discepolo sufi sono infatti in relazione reciproca con la costruzione del corpo interiore: le capacità sensoriali acquisite dal cuore espandono la capacità immaginativa, il *khayal* appunto, e di conseguenza lo spazio del sé si moltiplica poiché il discepolo ottiene accesso al mondo del *batin* e all' *'alam al khayal*, il mondo dei simboli e dell'immaginazione.¹⁹

La donna, avendo una maggiore predisposizione all'emotività, in quanto *raqiqqa*, acquisisce più velocemente e stabilmente questi sensi spirituali e l'accesso al mondo dell'immaginazione. La capacità femminile di avere visioni e percezioni spirituali non è ostacolata dalla materialità degli impegni mondani e lavorativi.

Oltre ad essere un elemento centrale dell'immaginario dominante sulla donna, la *riqqa* rappresenta anche una chiave per la comprensione che le donne stesse hanno della propria vita e della loro cosmologia. Le pratiche associate alla *riqqa* sono la matrice, oltre che dei comportamenti attesi e 'appropriati', anche delle azioni e relazioni sociali di cui sono protagoniste alcune donne con cui ho condiviso le mie giornate. Le pratiche legate alla gestione del corpo interiore danno accesso a uno spazio dell'immaginazione spirituale e alcune delle mie

¹⁹ Nei capitoli precedenti ho spiegato il legame fra corpo, sensi e immaginazione ed emozioni. Qui di seguito un breve riepilogo.

Il corpo spirituale, come abbiamo visto, è costituito da sette sensi/aggettivi spirituali: ogni qualvolta una *nafs*, anima passionale e legata alla materia, abbandona il corpo viene sostituita da una nuova capacità sensoriale. Al primo livello di amore il discepolo perde la *nafs 'ammara* (che impartisce ordini) e comincia ad acquisire, progressivamente le diverse abilità della *basira*, l'occhio interiore. I diversi gradi di manifestazione sono : il *ilhaam*, la capacità di prevedere il futuro; il *man'aam*, la capacità di vedere in sogno; *tanuiir*, *kashf*, *fatah qarib*, *fatah mubiin* and *fatah mutlaq* che sono tutti livelli successivi di 'visione' attraverso cui il discepolo riesce a cogliere il significato interiore-*batini* di ciò che gli accade attorno. A un più alto livello di amore il discepolo perde la *nafs al-lawama* (la *nafs* che dà vita al senso di colpa) e acquisisce il *sami'an*, l'abilità di sentire con le orecchie del cuore. Poi la *nafs al-mulhama* (orgoglio) cede il posto alla capacità della *mutakallima*, ovvero un parlare guidato dalle emozioni. Nel momento in cui le *nafs*-anime passionali abbandonano il corpo si allontanano dalla materialità dei bisogni esteriori. Allora, gli aggettivi sensoriali come la *basira* (la capacità visionaria) e il *sam'ia* (la capacità di ascoltare con le orecchie del cuore) prendono il loro posto e completano il corpo interiore del discepolo, ampliandone le capacità sensoriali e ampliando, di conseguenza, lo spazio immaginativo del sé. Tutte queste nuove abilità sono in relazione direttamente proporzionale con i livelli di *mahabba*: più alto il grado di amore, maggiore diventa la capacità di vedere attraverso la *basira*, di sentire tramite il *sami'a* e così via.

interlocutrici hanno trovato in questo spazio nuove possibilità di azione. Se ancora una volta è l'*aql* (razionalità) maschile che decide i limiti della progressione femminile e gestisce materialmente i tempi dei riti e la fruizione dei testi scritti delle litanie, lo spazio orale, o meglio sensoriale, costruito attorno al corpo interiore è fluido e aperto alla contrattazione grazie alla sua immaterialità.

In occasione delle numerose *hadra* cui partecipai, dall'altro lato della 'porta a vetri' della *zawiya* di Medinat Nasr, assieme alle donne appunto, chiesi più volte alle ragazze che mi stavano vicine e con cui avevo maggiore confidenza cosa percepissero durante il rituale. Molte di loro mi risposero che facendo il *dhikr* interiore approfittavano per chiedere agli *shaykh* che 'scendevano' nella *hadra* consigli sulla vita quotidiana, lo studio e gli amori. Attraverso la pratica del proprio corpo interiore e della propria immaginazione, alcune delle donne che ho incontrato trovavano uno spazio di *agency* che permetteva loro di riposizionarsi all'interno dei codici di comportamento femminili socialmente accettati. N'è un esempio la storia di Heba, una donna burhani di quarantatre anni che ho nominato più volte nel corso di questa tesi.

10.4.1 Heba

Heba nacque in Kuwait da Mimì, un'insegnante egiziana che emigrò a Kuwait city negli anni settanta, dove si sposò e mise su famiglia.²⁰ Assieme alla madre, il padre e il fratello Heil, Heba tornò al Cairo alla fine degli anni novanta, mentre le sue due sorelle maggiori, Hana' e Hadiya, si sposarono e rimasero in Kuwait.

Anche Heba si era sposata prima di tornare in Egitto e aveva avuto dal suo matrimonio due gemelli, Hedi e Zeynab. Il marito, notevolmente più anziano di Heba e vecchio amico di famiglia, morì per una complicazione di un'epatite C circa tre anni prima che io arrivassi al Cairo.²¹ Maestra come la madre, quando la conobbi Heba insegnava musica alle scuole *san'awiya* (medie) per uno stipendio che ammontava a circa 400 sterline egiziane al mese (circa 50 euro) e che, da quando era rimasta sola, non le era sufficiente per gestire tutte le spese. Già il solo

²⁰ Cfr. capitolo 4.

²¹ Cfr. Mitchell 2002; Radi 2007 per quanto riguarda l'epidemia di epatite C che si ebbe in Egitto.

affitto della casa ammontava a 480 sterline egiziane e costava a Heba il suo intero mensile. Per riuscire a sbarcare il lunario, Heba aveva cominciato a impartire ripetizioni private almeno tre volte a settimana,²² e ad organizzare, assieme ai suoi colleghi di scuola e ad alcuni confratelli/consorelle della Burhaniya, dei *jam'aiya* annuali, ovvero dei sistemi di prestito e credito informali.²³ Anche io fui per alcuni mesi una fonte di entrate per Heba, poiché vissi nella camera della madre, pagandole un affitto di circa 200 sterline egiziane al mese. Da quando era diventata vedova, ovvero da ben più di dieci anni, Mimì risiedeva in maniera alternata nelle case dei due figli Heil e Heba e in occasione della mia presenza il suo soggiorno in casa del figlio Heil fu prolungato forzatamente, provocando non pochi litigi con la nuora Lamis.

Durante i mesi della mia permanenza in casa sua, Heba ed io condividemmo molti momenti davanti alla televisione, in cucina, in giro per il quartiere e a casa delle sue amiche -in particolare a casa di Nafisa, sua carissima amica e moglie di uno dei maestri della confraternita, *shaykh* Mohsin. Nafisa era anche la sua *murshida*, ovvero la guida spirituale incaricata di seguire e gestire le sue ripetizioni giornaliere (il *wird*), poiché Heba non aveva uomini in casa che potessero farle da guida. Il fratello, unico possibile *muhrim* rimastole dopo la morte del padre e del marito,²⁴ non era molto costante in *tariqa*, soprattutto da quando si era sposato con Lamis. Le nostre lunghe visite a casa di Nafisa più che essere dedicate al confronto spirituale, che solitamente deve essere privato tra guida e discepolo, erano finalizzate all'organizzazione di un possibile matrimonio fra Zeynab, la figlia ormai sedicenne di Heba, e Amir, uno dei due figli di Nafisa. La figlia Zeynab rappresentava per Heba una fonte inesauribile di preoccupazioni e soprattutto era motivo di esacerbati litigi con la madre Mimì e il fratello Heil. La ragazza godeva di

²² In Egitto il sistema delle ripetizioni private, ovviamente non fiscalizzate, è estremamente diffuso e costituisce una vera e propria tattica dei professori per arrivare guadagnare uno stipendio alternativo che compensi la svalutazione del potere della sterlina egiziana che gli stipendi statali assolutamente non tengono in conto. Allo stesso tempo il sistema delle ripetizioni private, illecito ma tacitamente accettato dallo stato, costituisce una strategia governativa per venire incontro alle esigenze dei lavoratori senza impegnarsi in una più ampia ristrutturazione del sistema scolastico. (cfr. Ferrié, 2007).

²³ Ognuno degli aderenti al *jam'aiyya*, che di regola sono tanti quanti i mesi in cui ha luogo il *jam'aiyya*, avendo depositato una cifra prestabilita e uguale per tutti, ha il diritto per una volta sola nel ciclo annuale del *jam'aiyya* di riscuotere il credito intero, costituito da tutte e 12 le quote.

Cfr. Singerman (1995) per la diffusione del sistema dei *jam'aiya* fra le famiglie meno abbienti del Cairo e una descrizione etnografica più dettagliata.

²⁴ Occorre ricordare che il *murshid* (guida spirituale) di una donna può essere solo uno dei suoi possibili *muhrim*, ovvero responsabili: il padre, il fratello, lo zio o il marito.

un'autonomia pari quasi a quella del gemello e al contempo i suoi risultati scolastici non erano affatto brillanti, visto che il tempo dedicato allo studio era veramente ridotto al minimo. Quasi ogni pomeriggio Zeynab usciva con le amiche, approfittando della scarsa presenza della madre che, quando era impegnata con le lezioni private, dormiva almeno un paio di ore pomeridiane per riprendersi dalla fatica del lavoro e del *wird*. Heba infatti era solita svegliarsi ogni notte alle quattro circa per poter ripetere le sue litanie prima della del *fajr* (dell'alba) e, poiché raramente riusciva a terminarle durante quell'intervallo di tempo, continuava le ripetizioni fino all'ora del suo ingresso in classe. Spesso poi Heba usciva la sera per andare da Nafisa oppure alla *hadra*; la figlia aveva così altre occasioni per restare fuori casa fino a mezzanotte.

La madre Mimì e il fratello Heil ritenevano Heba responsabile della condotta di Zeynab. Le rimproveravano di essere poco presente in casa e di dedicare alla confraternita quel poco tempo che le rimaneva a disposizione dopo il lavoro, piuttosto che dedicarlo all'educazione dei figli. Lamis, la moglie di Heil, mi disse che una delle colpe principali della cognata Heba era stata quella di non essersi sposata in seconde nozze con un vecchio amico di Mimì che si era tempo addietro proposto. Sposandosi Heba sarebbe uscita dalle ristrettezze economiche, non avrebbe più avuto bisogno di impartire ripetizioni e avrebbe così dato respiro alle sue giornate e attenzione ai suoi figli. Di fronte a qualche impresa romantica di Adel 'Iman trasmessa alla televisione,²⁵ Heba mi raccontò quanto fosse stato gentile suo marito, quanto fosse stato buono ma mi confessò anche quanto lei avesse sofferto la differenza di età e quanto fosse ora difficile per lei sposare di nuovo un uomo anziano come il marito, come le avevano proposto la madre e il fratello. Mi disse che il suo cuore si stava nuovamente riempiendo di amore e il suo senso di solitudine stava cedendo il passo alla forza di questo sentimento. Heba, all'insaputa di tutti, stava maturando la decisione di sposarsi con Magdi, un confratello molto legato alla *tariqa*, suo amico e coetaneo, benché fosse sicura che il suo amore e la sua scelta sarebbero stati osteggiati dalla famiglia, e in modo particolare dalla madre e dal fratello. Quando Heba cominciò a far entrare Magdi in casa con una certa frequenza, il netto disaccordo di Mimì divenne evidente, così

²⁵ Adel 'Iman, nato a Mansoura nel 1940, è tuttora uno degli attori egiziani più famosi. Recita principalmente in commedie e film romantici.

come l'indignazione del fratello Heil. I due osteggiavano Magdi soprattutto per motivazioni economiche: Magdi era un uomo divorziato, con due figli a carico, che non offriva alcuna garanzia e soprattutto nessuna dote; inoltre viveva la maggior parte del suo tempo a Damietta, dove gestiva una fallimentare fabbrica di mobili con il fratello ed era costretto ad abitare in casa dei figli, poiché non possedeva alcuna proprietà. Un eventuale matrimonio fra i due non avrebbe apportato a Heba e ai suoi figli alcun beneficio: lei avrebbe dovuto continuare a impartire le lezioni private e perdere il suo prezioso tempo di madre dietro ai *jam'aiya* per sbarcare il lunario. Magdi di certo non aveva né i mezzi economici né il tempo per affiancarla nel suo ruolo di madre.

Nel frattempo, durante le sue visite al Cairo per la confraternita (che costituiva uno dei suoi più importanti mercati di vendita), Magdi si fermava a dormire in casa di Heba, ovviamente sul divano. La cosa, intollerabile altrimenti, era possibile perché io, oppure la madre Mimì, eravamo sempre presenti in casa assieme a Heba e ai figli. Comunque, la presenza dell'uomo creava molto imbarazzo e più volte Heil, il fratello di Heba, mi coinvolse in un'attività estremamente difficile di mediatrice e paciere. La situazione era piuttosto complicata perché Heba, con il suo atteggiamento ostinato, stava mettendo in discussione le gerarchie familiari e non m'immaginavo che il nodo sarebbe venuto al pettine così in fretta come, in effetti, accadde. Dopo alcuni mesi, in luglio, Heba mi comunicò che mi avrebbe lasciata sola in casa per un periodo, perché lei e i figli sarebbero andati a Damietta, in vacanza assieme a Magdi. Dopo avermi pregata di non dire nulla alla madre fino al suo rientro, mi confessò che aveva organizzato il matrimonio a Damietta all'insaputa della famiglia. Le chiesi perché avesse preso questa decisione improvvisa e mi rispose che le avevano parlato gli *shaykh*; aveva avuto un altro *ru'ia*, una visione, qualche notte addietro.

Heba aveva acquisito un grado spirituale piuttosto elevato durante i suoi anni nella *tariqa* ed era, al tempo, dotata della *basira*, l'occhio interiore che dà accesso alla dimensione del *batin*. La sua crescita spirituale aveva fatto passi da gigante da quando era morto il marito e Nafisa era diventata la sua guida: spesso Heba mi aveva raccontato di avere sogni e visioni, luogo d'ingresso per lei e per chi possiede la *basira* nel mondo dell'immaginazione, l'*alam al-khayal*. Durante questi sogni

Heba riusciva ad avere un contatto diretto e ravvicinato con gli *shaykh*.²⁶ In quest'ultima occasione aveva parlato con loro, raccontando i problemi che negli incontri in *zawiya* non era riuscita a raccontare. Gli *shaykh* e in particolare *sitti Nadia*,²⁷ con cui Heba aveva un legame di amore molto forte, le avevano risposto distintamente in sogno di non preoccuparsi e di seguire il suo cuore. Il matrimonio fra Heba e Magdi sarebbe stato una benedizione per la *tariqa* perché avrebbe unito due persone che offrivano molti servizi alla confraternita e assieme i due coniugi avrebbero moltiplicato esponenzialmente la loro utilità. Attraverso le capacità immaginative del suo corpo interiore Heba riuscì a trovare uno spazio, quello delle visioni, in cui far valere la sua decisione e la sua posizione spirituale sul rapporto di subordinazione la legava alla madre e al fratello, ovvero quello generazionale. Il matrimonio con Magdi era legittimo dal punto di vista spirituale. Il comportamento assunto da Heba, nonostante fosse stato sovversivo rispetto ai codici di comportamento socialmente accettati di figlia e di sorella, fu tuttavia in sintonia con il discorso religioso della confraternita costruito attorno alla femminilità. I comportamenti adottati da Heba erano frutto del suo essere *riqqa* ed Heba stessa si rappresentava conformemente all'identità femminile promossa dal modello della delicatezza sufi. Fu grazie alla delicatezza del suo essere donna che Heba aveva acquisito le capacità sensoriali e visionarie per comunicare con gli *shaykh* e con la sua dimensione emotiva, in maniera conforme al discorso religioso della confraternita.

Dopo il matrimonio, ebbi occasione di incontrare ancora Heba e Magdi alla *hadra* nella *zawiya* di Medinat Nasr. Mi resi conto che nell'ambito della confraternita il matrimonio era passato sotto silenzio e nessuno, nei mesi successivi, me ne fece cenno. La cosa mi sembrò piuttosto strana poiché solitamente un matrimonio fra confratelli suscita clamore ed è celebrato con lunghi festeggiamenti. Nello stesso periodo, in casa dei Kheiri incontrai più volte Heil, il fratello di Heba, mentre si recava a colloquio con *shaykh* 'Uthman Kheiri, il padre di *sitti Nadia* e il più anziano della *tariqa* al Cairo. Non ebbi modo di assistere alle conversazioni ma non mi fu difficile capire che lo scopo di Heil fosse quello di ottenere dallo *shaykh* la revoca del matrimonio. Dopo alcune settimane Heil smise di andare dallo *shaykh* e

²⁶ Cfr. Lory (2003) per una rassegna della letteratura mistica sui sogni e le visioni *ru'ia*.

²⁷ Sorella di *shaykh Zeyn* e figlia di *shaykh* 'Uthman Kheiri, cfr. capitolo 3.

si risolse a continuare la sua vita, escludendone la sorella e la *tariqa*, almeno per qualche tempo. Il matrimonio non si sciolse.

Benché il matrimonio fra Heba e Magdi non fosse stato gradito all'interno della confraternita, *shaykh* Kheiri non aveva potuto fare altro che accettare tacitamente l'accaduto, perché il potere della *basira* di Heba e la posizione di consigliera di *sitti* Nadia certo non potevano essere messi in discussione.

Se da una parte la delicatezza di Heba e la sua facilità d'accesso al mondo dell'immaginazione (*'alam al-khayal*) sono legittimi rispetto agli insegnamenti della confraternita, tuttavia il percorso sociale di Heba all'interno della confraternita è piuttosto insolito. Heba godeva di una certa indipendenza nella gestione della sua progressione spirituale rispetto al modello e al percorso proposto dalla confraternita stessa, poiché non era guidata da un *muhrim*. Il legame spirituale fra Heba, la sua amica Nafisa e la loro *shaykha* spirituale *sitti* Nadia prevalse sia sui rapporti sociali di parentela che sulle pratiche dominanti di gestione dei rituali all'interno della confraternita: la situazione di Heba vedova e orfana, pur seguendo regolarmente i dettami e la cosmologia della confraternita, le diede accesso a una posizione in cui le sue possibilità di azione si sono moltiplicate. Ancor più che di fronte a una sovversione, ci troviamo di fronte a un riposizionamento di Heba nella relazione fra diversi discorsi di potere: il discorso ufficiale della confraternita sulla qualità della *riqqa* ebbe maggiore peso rispetto alle relazioni generazionali fra Heba, la madre e il fratello. Allo stesso tempo però, il legame spirituale e sociale di Heba con Nafisa e *sitti* Nadia, legittimato dalla visione della santa e dalla pratica della *raqiqa*, prevalse anche sull'immaginario dominante circa il ruolo della donna che circola nella confraternita.

Riporto infine il commento alla vicenda di Lamis, che mostra in maniera implicita la complessa sovrapposizione di relazioni di potere che ebbe luogo nella vicenda. Lamis, moglie di Heil e cognata di Heba, assistette a tutta la vicenda con un certo stupore e non pochi fastidi, dato che da quando Mimì aveva litigato con la figlia risiedeva in pianta stabile a casa sua. Per Lamis, figlia di un generale in pensione dell'esercito egiziano, il matrimonio era una questione molto differente, che si doveva gestire all'interno delle mura domestiche. In casa dei genitori, di estrazione medio-borghese, le inclinazioni particolari e non del tutto accettabili del sufismo

non avrebbero assolutamente potuto rappresentare un elemento valido o rilevante nella scelta del coniuge.²⁸

- *Gli shaykh* - disse Lamis - hanno benedetto questo matrimonio perché due persone adulte lo volevano. Ma non saranno loro al fianco di Heba se si dovesse rompere quest'unione, perché la vita di ognuno dipende poi dalla famiglia in quei casi. [Note dal diario di campo ottobre 2006]

Le pratiche della delicatezza avevano scosso e ricomposto il precario equilibrio che nella vita di Heba regolava il rapporto fra la gerarchia familiare, gli interessi e i desideri più o meno individuali di Lamis e di Magdi, i sentimenti romantici di Heba, la relazione privilegiata di amicizia tra tre donne, Heba, Nafisa e *sitti* Nadia, l'immaginario sulla donna e le rappresentazioni della femminilità proprie alla confraternita.

10.4.2 Asia

Asia, quando la conobbi, aveva circa quarantacinque anni, e la sua storia rappresentò per me un ulteriore esempio delle possibili declinazioni della metafora della *raqiqa*. Tedesca di nascita e vissuta sempre ad Amburgo, nel 2005 decise, assieme al marito anche lui tedesco, di andare ad abitare al Cairo. I coniugi acquistarono una villetta in una zona residenziale ancora poco abitata in Masra Gedida, uno dei quartieri periferici del Cairo in via di costruzione e che accoglieva, al tempo, le famiglie più facoltose e i nuovi *expat*. -come vengono abitualmente chiamati gli europei o americani che si trasferiscono per lavoro al Cairo. Il marito di Asia, Hasan, aveva firmato un contratto di lavoro con l'università tedesca al Cairo, situata non lontano da casa loro. Asia, per seguire il marito e il suo desiderio d'oriente, si era risolta a lasciare il figlio minore, di circa vent'anni, ad Amburgo. Facendo questa scelta, i coniugi avevano voluto anche lasciarsi alle spalle il lutto per il figlio maggiore, morto qualche anno prima, sperando di ritrovare una certa

²⁸ La stessa Lamis, che al tempo era sposata da più di due anni con Heil, non aveva ancora preso la strada della *tariqa* e continuava ad essere piuttosto restia a questa storia degli *shaykh*.

serenità nella loro nuova vita. Asia non mi raccontò mai molto del lutto, tranne che da allora aveva smesso di lavorare e aveva cominciato a dedicarsi molto alla confraternita Burhaniya. Ad Amburgo, dove viveva, la Burhaniya era ed è tuttora molto attiva e conta numerosi fedeli, tra cui molti convertiti tedeschi e alcuni Sudanesi immigrati. Le sorelle di Amburgo sono particolarmente attive e organizzano diverse manifestazioni annuali tutte al femminile, durante le quali confrontano le proprie esperienze, lavorano per la confraternita oppure, semplicemente, stanno insieme. Una delle attività più importanti e più riuscite è l'insegnamento delle *qasida*: le donne si riuniscono regolarmente per imparare a cantare i versi mistici dello *shaykh* e la difficile arte dell'*inshad*. Il caso è unico all'interno della confraternita poiché l'*inshad* femminile non è visto di buon occhio. Lo *shaykh*, tuttavia, ha deciso di approvare queste riunioni purché rimangano private e fra donne e purché le sorelle non si arroghino il diritto di cantare pubblicamente durante la *hadra* comune.

Mentre era ad Amburgo, Asia partecipava assiduamente alle riunioni di canto dove aveva appreso l'arte dell'*inshad*, come constatai in diverse occasioni. Benché la confraternita fosse, e sia tuttora, molto attiva in Germania, Asia e Hasan sentirono l'esigenza di trasferirsi al Cairo, come Asia stessa riferì, per fuggire al materialismo del mondo occidentale e per essere più vicini alla famiglia del profeta e ai *maqam*, i mausolei. Durante le nostre conversazioni emerse che Asia aveva riposto grandi aspettative in questo suo passaggio a Oriente, tuttavia nel corso dei due anni in cui la frequentai ed ebbi modo di seguire il suo percorso, il suo entusiasmo subì molte battute d'arresto. Uno dei primi impegni che si era presa arrivando al Cairo era stato di organizzare un gruppo di *inshad* femminile con l'intento, nemmeno troppo implicito, di lavorare per l'emancipazione delle donne caioite e la progressione della loro spiritualità. Dopo più di un anno di sforzi, quando la incontratai, era finalmente riuscita ad ottenere uno spazio settimanale per l'*inshad* femminile nella *zawiya* di Alf Maskan. Questa *zawiya* era una *zawiya* secondaria rispetto alla *zawiya* di Medinat Nasr, nella quale si riuniva la famiglia di *shaykh* 'Uthman Kheiri e dove la presenza delle donne era da tempo accettata. Ad Alf Maskan invece, fino a qualche mese prima dell'arrivo di Asia, le donne solitamente non presenziavano alla *hadra*, vi si recavano raramente e sempre accompagnate dai rispettivi mariti. In effetti la *zawiya*, un piccolo bilocale situato al piano terra di un edificio residenziale nel quartiere *baladi* di Alf Maskan appunto, era quasi sempre occupata

dagli uomini della confraternita, anche al di fuori dei tempi specifici della *hadra* e delle lezioni: funzionava da punto di ritrovo per i burhani del quartiere dove, oltre ai riti, si svolgevano partite di *tabla* (backgammon) e si scambiavano chiacchiere sorseggiando tè.

Asia mi raccontò di come inizialmente la sua presenza fosse malvista, soprattutto da *shaykh* 'Ali il responsabile della *hadra*, e di come fosse riuscita ad imporsi, con costanza, recandosi in *zawiya* ogni settimana lo stesso giorno alla stessa ora, dalle 17.30 alle 20.30 del sabato pomeriggio. Ad un certo punto *shaykh* 'Ali cominciò a salutarla e a cederle il posto nella parte più interna della sala, ritirandosi nella veranda esterna per tutto il tempo della sua presenza. Con il passare dei mesi Asia era riuscita a convincere alcune donne a unirsi a lei nell' 'occupazione' della *zawiya*.

Quando, nel giugno del 2006, andai per la prima volta alle riunioni d'*inshad* femminile, il gruppo era composto di cinque donne, fra cui Soheir e Zeynab, rispettivamente moglie e figlia del fratello di *shaykh* 'Ali, Aziza, una donna che arrivava fin lì con grande fatica da Helwan - quartiere agli antipodi della città rispetto ad Alf Maskan -, Magda, una giovane che ben presto avrebbe abbandonato il gruppo e la confraternita, e Fauzia, una giovane donna di 32 anni che sarebbe diventata una mia cara amica. Asia organizzava l'incontro al meglio delle sue possibilità, portando thé e frutta assieme alla sua più ferma intenzione di insegnare alle altre a cantare. Il gruppo però, nel giro di qualche mese, si sciolse: le partecipanti erano davvero poco assidue e sembrava ritenessero tutta quell'organizzazione un po' ridicola. Le donne assistevano con un certo stupore agli sforzi di Asia, e Fauzia più di una volta mi aveva confessato che molte di loro andavano per non arrecare dispiacere all'organizzatrice e non perché fossero veramente intenzionate ad apprendere le *qasida*. Del resto era opinione diffusa fra le stesse partecipanti che, per il livello spirituale femminile, l'esperienza dell'*inshad* fosse troppo forte e faticosa e che non era dovere delle donne sottoporsi allo sforzo di imparare a cantare, dato che potevano godere ugualmente dei benefici dell'*inshad* semplicemente ascoltando gli uomini. Tuttavia poiché Asia più volte - come mi spiegò un giorno Fauzia - aveva ottenuto la licenza da parte di 'Uthman Kheiri di cantare in pubblico in presenza degli uomini, tutte loro si erano davvero incuriosite e il talento di Asia aveva cominciato a suscitare in loro stupore ed ilarità assieme. Ricordo che durante le sessioni del sabato pomeriggio cui assistevo, Asia

era sempre poco in sintonia con il sentimento generalizzato di convivialità condiviso dalle altre partecipanti e si innervosiva visibilmente a causa della poca serietà e dello scarso impegno di alcune. Fauzia in particolare si esponeva alla disapprovazione di Asia perché spesso interrompeva l'*inshad* per chiacchierare, vanificando così gli sforzi dell'organizzatrice di creare una classe disciplinata di canto. Per qualche settimana io fui al centro degli interessi di Fauzia e compagna preferita delle sue 'illecite' conversazioni, durante le quali Fauzia non mancava mai, cercando la mia complicità, di ironizzare benevolmente sull'abbigliamento di Asia che contrastava molto con la sua serietà, entrambi un po' fuori luogo in quel contesto. Asia solitamente indossava una *jalabiya* molto colorata, di certo troppo per la moda cairota, su cui poi, per ripararsi dal freddo, indossava altri tre o quattro strati di indumenti ancora una volta troppo colorati e vistosi. Sotto la *jalabiya*, che raramente arrivava alle caviglie, metteva dei pantaloni aderenti e copriva poi il capo con un bandana che le lasciava scoperto il collo, le orecchie e gran parte della fronte e che non le tratteneva tutti i capelli. Sulle braccia portava bracciali e altri monili.

Oltre alle lezioni, Asia cercava di organizzare altri incontri al femminile, finalizzati a creare un'intesa di gruppo, ma spesso le sue proposte venivano rifiutate perché erano decisamente al di fuori delle possibilità di azione delle sue amiche. Tra le tante proposte cadute nel vuoto va annoverata, per la portata delle sue conseguenze, la *ziyara* (visita) che Asia voleva organizzare ad Alessandria, assieme a Fauzia e me, al *maqam* di Sidi Abdul Mursi. Il programma di Asia prevedeva un pernottamento fuori casa, nella *zawiya* burhani di Alessandria, impossibile e persino impensabile per Fauzia, sposata con un uomo piuttosto conservatore e madre di tre figli piccoli. La proposta fu motivo di accese discussioni in casa di Fauzia e fra di noi, e Fauzia, per lungo tempo, non riuscì a sedare il suo risentimento nei confronti di Asia. Con l'impudenza della sua proposta Asia aveva svalutato pubblicamente e soprattutto ai miei occhi gli obblighi di moglie di Fauzia, facendoli apparire piuttosto come una forma di limitazione della sua indipendenza nei confronti del marito. Il conflitto fra le due donne si risolse solo quando Fauzia si decise ad attribuire ad Asia uno statuto differente dal 'nostro'. Fauzia si convinse che Asia si comportava in maniera eccezionale rispetto ai codici di comportamento socialmente adatti ad una donna perché era giunta, troppo in fretta, a un livello spirituale molto elevato, che non era sempre in grado di gestire in maniera

appropriata. Come tutti gli europei, Asia era partita avvantaggiata nel percorso di progressione spirituale. Come mi aveva spiegato in un'altra occasione Heba, quando un europeo si converte la sua fede è pura e non è influenzata dalla società, come accade per coloro che nascono in Egitto da una famiglia musulmana. Al contrario gli europei si espongono a molte difficoltà sociali quando decidono di prendere la via dell'islam. Asia, inoltre, aveva frequentato a lungo il gruppo d'*inshad* in Germania e aveva nutrito il suo corpo interiore con il suono spirituale, esponendosi al *batin* (il mondo interiore) senza una preparazione appropriata e una guida spirituale. I suoi sensi interiori si erano molto sviluppati, dandole accesso a livelli cui non tutti possono arrivare, e la sua *basira*, il suo occhio interiore, le permetteva oramai di leggere nel cuore delle persone con estrema facilità. Asia però non aveva gli strumenti per equilibrare e mettere in relazione questa sua *riqqa* con gli obblighi e i limiti dello stare in società. Anche il suo modo di vestire confermava la sua idiosincrasia: i suoi abiti rispettavano più o meno le misure consuete, coprendole il corpo fino alle caviglie e ai polsi ma, oltre che per le misure, diciamo così, il suo abbigliamento non rispettava nessun altro codice di abbigliamento comune in Egitto, che fosse il codice di modestia rigoroso dell'islam più conservatore oppure la semplice moda.

L'opinione che Fauzia espresse su Asia e il suo eccesso di spiritualità era condivisa da molti e mi fu confermata un giorno da *shaykh* 'Ali quando gli chiesi perché, a suo avviso, Asia avesse smesso di partecipare, circa un anno dopo il mio arrivo, alla *hadra* di Alf Maskan. Qualche mese dopo il suo fallimento con il gruppo femminile di *inshad*, Asia si era isolata rispetto al gruppo di Alf Maskan e aveva cominciato a pregare da sola e ad andare, non accompagnata, nei *maqam* in giro per il Cairo. Seguendola talvolta nei suoi pellegrinaggi, imparai che amava in particolar modo recarsi al *maqam* di *sitti* Fatima Shazuliya, figlia del fondatore della confraternita *shaykh* 'Uthman 'Abdu.

Il *maqam* si trova a fianco al *maqam* di 'Afifi, vicino ad una piccola moschea nel quartiere del *maqabir* (il cimitero). Il quartiere difficilmente è frequentato dalle donne, sia da sole che in gruppo, perché il *maqabir* non gode di buona fama: è pericoloso, molto povero e i bambini di strada sono poco rispettosi. La presenza di Asia però, dopo i primi tempi, cominciò ad essere accettata senza troppe domande. Parlando con il custode dei *maqam* Hasan, venni a sapere che Asia si recava ogni settimana sulla tomba di Fatima Shazuliya e che spesso cantava da sola: un

comportamento certo molto anomalo anche per lui che, in qualità di custode, era abituato ai visitatori più diversi. Con un commento sull'abbigliamento di Asia, Hasan mi diede ad intendere che il comportamento della donna assomigliava molto a quello dei *majzub*, i folli di Dio.

In effetti, oltre che per le tuniche colorate, Asia ricordava anche nei suoi atteggiamenti i *majzub* che vagavano senza meta fra i *maqam* del Cairo, se non fosse che questi sono uomini.

Quando parlai di tutta questa vicenda con Asia, mi spiegò che era rimasta molto delusa dalle donne della *zawiya*, e che aveva oramai perso le speranze di poterle aiutare nel loro percorso spirituale e di emancipazione. Aveva percepito un profondo disinteresse in loro per tutto ciò che era spirituale. Del resto - mi fece notare - quando si riunivano in *zawiya* per cantare, la maggior parte delle volte le donne si allontanavano a coppie per raccontarsi a vicenda i loro sogni e le loro visioni, invece di imparare a cantare. Asia cercava di spiegarmi che le donne della *tariqa* a suo avviso erano interessate da altre cose, ed erano altri i motivi e le occasioni in cui si riunivano, e in tali occasioni Asia di solito non era invitata. Una volta mi espresse il suo disappunto per l'interesse eccessivo che queste donne provavano per i *jinn*: era sua impressione che per le egiziane la *tariqa* e il *wird* (le litanie) servissero essenzialmente allo scopo di allontanare il pericolo dei *jinn* e del malocchio. Così gli incontri fra donne, di cui Asia non riusciva a trovare il senso, spesso erano finalizzati al racconto reciproco di visioni, di *ru'ia* e di altre esperienze sensibili nel mondo degli spiriti.

Con il passare del tempo, realizzai che questo scambio di sogni e visioni univa molte delle donne della *tariqa* in un legame confidenziale, attraverso cui si definivano gerarchie di potere spirituale e si stabilivano eventuali legami tra *murshida* (guida) e *murida* (discepola). Asia, che dal canto suo era rimasta profondamente delusa dai numerosi mancati incontri che avevano costellato i suoi primi due anni di vita al Cairo, fino alla data della mia partenza non era ancora stata integrata dalle altre nella rete di scambi spirituali.

Per la maggior parte delle donne Asia era troppo *raqiqa*. Come molte donne occidentali che eccedevano nella pratica della ritualità, Asia aveva perso l'equilibrio fra le sue componenti corporee -fra *'aql*/razionalità, *nafs*/anime carnali, *ruh*/spirito, *hisas*/sentimenti - e di conseguenza la sua persona non riusciva a integrarsi nei più basilari codici di socializzazione appropriati alle donne. Non si

vestiva in modo adeguato e quindi risultava troppo vistosa; cantava in pubblico, non sapeva gestire i suoi spazi corporei, non capiva il senso intimo degli incontri fra le donne, che risiedeva nello scambio di esperienze spirituali. La sua stranezza era attribuita alla leggerezza del suo spirito, che si era distaccato quasi completamente dal *maddi*, dal materiale, e non era più guidato dall' *'aql*, la ragione sociale.

10.4 La virtù della delicatezza

Vorrei riassumere alcuni elementi che emergono dall'intrecciarsi di storie, pratiche e rappresentazioni della *riqqa*. La *riqqa* è un dono del carattere femminile sufi che però sembra andare oltre le distinzioni di sesso quando s'incarna nei corpi maschili. Quando la metafora della delicatezza torna poi ad incarnarsi nelle donne, tradisce però nuovamente i loro corpi e re-itera un rapporto di potere del maschile sul femminile. Al contempo, in un'altra rete di relazioni sociali, la *riqqa* può essere una metafora che taglia trasversalmente i ruoli generazionali attorno a cui si dispiegano altri rapporti di potere. La *riqqa* può essere o meno una risorsa per acquisire autorità o legittimità d'azione, in base alla posizione della persona all'interno delle relazioni sociali: non in tutti i casi le persone hanno accesso alle stesse risorse, e viceversa le risorse stesse, come in questo caso la *riqqa*, cambiano di segno in base alla posizione della persone che si prende in considerazione.²⁹ Nei confronti di suo marito, la *riqqa* sarà per Heba nuovamente uno strumento di subalternità, sebbene sia una risorsa di autorità di fronte alla madre e al fratello.

Nello spazio della confraternita la *riqqa* è sia una metafora che una pratica. Le voci femminili e maschili si sovrappongono nel definire i termini del discorso sulla delicatezza. Sia le donne che gli uomini affermano l'emotività, la debolezza fisica, la minore razionalità, proprie del carattere femminile. Sia le donne che gli uomini

²⁹ Schielke (2008) evidenzia come persone che appartengono a classi sociali diverse hanno accesso a risorse differenti per legittimare la propria posizione e le proprie azioni. In questo caso vorrei piuttosto mostrare come le risorse stesse cambino di segno in base al tipo di relazioni sociali che si prendono in considerazione. Nel momento in cui una donna si trova nella posizione di essere discepola di un *murshid* uomo, la *raqiqa* più che una risorsa è un motivo di subalternità. Tuttavia, la stessa *raqiqa* sarà una risorsa per la stessa donna laddove si considerino i modi in cui questa usa le caratteristiche della sua delicatezza nei confronti della madre o della famiglia. Ci troviamo di fronte, come suggerisce Ong (1990), ad un ri-orientamento delle relazioni di potere da parte degli individui, all'interno del quale la *raqiqa* assume valenze differenti.

agiscono nel desiderio di incorporare queste caratteristiche. Nella pratica, di fronte a tale desiderio, queste stesse donne e questi stessi uomini si trovano a dover affrontare situazioni conflittuali rispetto a varie strutture di autorità: quella statale e della sfera pubblica, nel caso della condizione pubblica della confraternita cui ho fatto riferimento; quella dell'istituzione familiare, come nel caso di Heba; quella del ruolo sociale della donna, nel caso di Asia.

Per comprendere il significato della *riqqa* è necessario svincolarsi da un'interpretazione binaria delle pratiche della delicatezza nei termini di resistenza e subordinazione. Perché questo binomio, come suggerisce l'antropologa Mahmood, non è

“sufficientemente attento a motivazioni, desideri e scopi che non sono necessariamente compresi in questi termini.”³⁰

Le donne e gli uomini della confraternita incorporano la *riqqa* a differenti livelli e la agiscono nel rispetto del rapporto di complementarità con l'*'aql*, rappresentato rispettivamente dal potere del ruolo maschile, dal dominio dell'islam pubblico *wahabita* e dalla razionalità sociale dei comportamenti. Per i miei interlocutori, la *riqqa* è una virtù e incorporarla non significa e soprattutto non ha per scopo l'emancipazione dai rapporti di potere. Tuttavia, nello spazio bianco che esiste tra la parola delicatezza e le pratiche sensoriali che nascono attorno alla delicatezza, si articola la possibilità di declinare questo discorso sul femminile sufi in maniera che il *batin*, il mondo dell'immaginazione, abbia una ripercussione sullo *zahir*, la vita sociale.

³⁰ Mahmood 2001b: 208.

Conclusioni e prospettive

La mia ricerca si è incentrata sull'analisi di una confraternita contemporanea affermata in Egitto tra gli anni cinquanta e settanta dietro la spinta del nascente risveglio islamico (*sahwa al-islamiya*) e della modernità. La Burhaniya è stata al centro di una controversia circa la sua presunta 'eterodossia': alcuni esponenti del sufismo ufficiale e dell'islam istituzionale hanno accusato i burhani di diffondere un sufismo 'esoterico' e anti-moderno. Questa particolare posizione della confraternita mi ha permesso di guardare al fenomeno della *sahwa al-islamiya* da un punto di vista doppiamente subalterno: innanzitutto, ho preso in considerazione il punto di vista del sufismo, che pur iscrivendosi a suo modo nel processo di riforma dell'islam (*islah*) alla base del risveglio islamico, non ne è stato comunque il protagonista; in seconda istanza, esplorando la Burhaniya in particolare, ho preso in considerazione il punto di vista di una forma di sufismo subalterna a sua volta, rispetto al sufismo ufficiale dello Stato egiziano. Nonostante ciò, i burhani presentano e rappresentano il loro sufismo come moderno poiché propone una forma di islam interiore e volto alla formazione etica dell'individuo.

Nella prima parte della tesi ho descritto le caratteristiche di quello che i miei interlocutori definiscono 'sufismo moderno': globalità, interiorità, semplicità e dimensione a-politica dell'islam proposto dalla confraternita. Questa rappresentazione del sufismo è, da un lato, un progetto di modernità (cfr. cap. 2) attraverso cui i burhani rivendicano la legittimità del proprio islam di fronte alle accuse rivolte loro dai rappresentanti dell'islam ufficiale egiziano negli anni settanta e ottanta. Dall'altro, è una rappresentazione strategica che risponde a una triplice esigenza dei miei interlocutori. La prima di queste è dettata dalla necessità dei burhani di 'nascondere' e rendere poco visibili le proprie pratiche considerate 'eterodosse' (cfr. capp. 1 e 2). La seconda esigenza è dettata dalla necessità e dal desiderio di distinguersi da una forma di islam politico e militante, definito dai miei interlocutori 'wahabi', che negli anni settanta era diventato bersaglio della polizia e dello Stato. Sostenendo un islam spirituale-*batini*, tutto rivolto all'interiorità, i burhani si sono distinti, e tuttora si distinguono, dall'islam *wahabi* che, al contrario, assume delle 'forme' esteriori, corporee e sociali, ossia

prescrive un certo modo di vestirsi e di comportarsi. La terza esigenza è dettata dalle dimensioni transnazionali della confraternita e dalla necessità dei miei interlocutori di dover adattare le proprie pratiche a contesti sociali con codici culturali differenti e differenti gradi di istituzionalizzazione dell'islam (cfr. cap. 4). Sostenendo un'auto-rappresentazione del proprio islam come interiore e spirituale, piuttosto che avanzare una sua comprensione in termini di visibilità esteriore e attività politica, i burhani riescono a posizionarsi nei diversi contesti in cui si trovano a vivere.

Infine, oltre che nei termini di un progetto e di una rappresentazione, la modernità dell'islam burhani si configura anche come un immaginario. Le caratteristiche che definiscono questo sufismo moderno -interiorità, globalità, semplicità- assumono, infatti, un senso individuale per ciascuno dei miei interlocutori, sulla base delle esperienze e delle emozioni vissute, e portano con sé una serie di immagini, aspettative, desideri, timori e disposizioni corporee. Safwat, ad esempio, attraverso i suoi desideri, le sue paure, la nostalgia e i disagi materiali e corporei vissuti durante il suo viaggiare, dà 'corpo' al binomio *batin/zahir* e alle rappresentazioni di interiorità/esteriorità e di continuità/movimento che definiscono l'islam burhani (cfr. cap. 4). Essere un mistico burhani, per Safwat, significa saper affiancare alla propria esistenza esteriore *zahiri*, che lo espone costantemente al rischio di perdersi nelle varie dimensioni dell'apparenza e dei suoi continui spostamenti, un'esistenza interiore-*batini*, che istituisce il corpo interiore come luogo della continuità emotiva ed esperienziale. Al contempo questo binomio *batin/zahir*, orienta le azioni e si incorpora nelle disposizioni di Safwat: grazie alle sue sensibilità e alle pratiche legate a queste sensibilità 'batini', come ad esempio l'arte dell'*inshad* (il canto delle poesie mistiche) oppure la competenza nel *tajwid* (la recitazione corretta delle litanie) Safwat orienta il suo agire e trova una posizione nei diversi contesti (sociali) in cui si sposta.

Nella seconda parte della tesi ho descritto la nozione di essere umano condivisa dai burhani e attraverso questa ho mostrato il legame alternativo presupposto dai miei interlocutori fra la dimensione *batini* e quella *zahiri* dell'apparenza esteriore e corporea dell'islam. Infatti, per comprendere l'essere umano-*insan* dei burhani, la nozione di corpo è imprescindibile, perché la forma corporea è concepita come il *barzakh*, ovvero il diaframma fra la dimensione interiore ed esteriore dell'esistenza. La concezione del corpo dei burhani unisce il materiale e lo spirituale e presuppone una capacità di apprendimento corporeo (cfr. capp. 5 e 6).

Nella terza parte della tesi ho mostrato le ‘forme’ corporee alternative messe in pratica e vissute dai miei interlocutori. Inizialmente, ho descritto la pratica della hadra burhani, il rituale principale di progressione e disciplina (corporeo-) spirituali dei burhani. Ho mostrato che il ruolo del corpo è fondamentale in questo rituale poiché è concepito come il veicolo e il protagonista delle esperienze spirituali. Mettendo poi a confronto la hadra burhani e la hadra della confraternita riformata Rifa‘iya ho voluto mostrare la differenza nella concezione del corpo tra le due confraternite. La hadra della confraternita riformata presuppone un corpo oggetto di una serie di regole e strumento di pratiche pedagogiche, differentemente da quanto accade nella hadra burhani. Il rapporto tra mente, corpo e spirito/i che fonda la nozione di essere umano-*insan* dei burhani rompe, infatti, i confini materiali del corpo. Il corpo burhani è poroso agli spiriti e la hadra burhani crea un rapporto di comunicazione e di protezione fra corpo e spiriti che assomiglia, per certi versi, al rapporto che si crea nel corso di un’ulteriore forma di hadra, considerata eterodossa e illegale, la hadra zar (cfr. capp. 8 e 9).

Infine ho esplorato i rapporti tra alcune componenti del corpo immaginato dei burhani e le esperienze di sé di alcuni interlocutori, come ad esempio la percezione e l’esperienza, da parte di ‘Isam, dell’orecchio interiore, e gli usi e le esperienze della delicatezza (capp. 9 e 10).

Ho analizzato il ruolo del corpo nel sufismo della Burhaniya anche con il proposito di aprire una prospettiva di ricerca futura sul ruolo del sufismo nell’indagine sulla *sahwa al-islamiya*. In letteratura, infatti, sono ancora pochi gli studi che hanno preso in considerazione l’islam delle confraternite¹ e, ancor meno, le ricerche che hanno analizzato il ruolo del sufismo nel processo di costituzione del sé e del rapporto con il corpo.²

Questa carenza di ricerche è dovuta a più ragioni. Una di queste è probabilmente la convinzione espressa in alcune analisi storiche e sociologiche circa l’imminente ‘fine’ delle confraternite nell’Egitto contemporaneo. Questi studi hanno suggerito che il fenomeno delle confraternite subì un rapido declino dopo la costituzione dello Stato moderno in Egitto e con l’affermazione della nuova borghesia, formatasi all’ombra del sapere moderno occidentale. Al sospetto di questa classe borghese nei confronti del carattere ‘popolare’ e ‘irrazionale’ del sufismo si aggiunse, negli anni del nasserismo, la

¹ Fanno eccezione i due più recenti studi sul sufismo di Rachida Chih (2000, 2007) e Julian Johansen (1996), che però non si concentrano sulla formazione del soggetto.

² Ewing, 1997; Webner&Basu, 1998.

dissoluzione dell'antico ordine sociale fondato sulle *élite* feudali su cui si fondava la struttura delle confraternite.³

La seconda ragione della carenza di studi antropologici sulla soggettività potrebbe essere ricondotta al fatto che il sufismo è stato studiato dalla tradizione orientalista principalmente attraverso l'analisi dei testi mistici classici, lasciando da parte il fenomeno delle confraternite. Questa impostazione testuale ha contribuito a segnare in maniera profonda la dicotomia fra mistica dotta, fondata sui testi e sul percorso spirituale interiore, e sufismo popolare, che si manifesta nelle confraternite e si fa portatore di pratiche rituali poco 'ortodosse' rispetto a quelle prescritte. Tale dicotomia fonda e reitera la distinzione fra spirito e corpo che appartiene ad un certo progetto di modernità liberale. Quest'ultimo, infatti, propone un'idea 'privata' del sé, e discredita il corpo come luogo della pratica inconsapevole, irriflessiva e tradizionale. Gli studi che, invece, hanno esplorato il fenomeno delle confraternite hanno analizzato il rito secondo una prospettiva funzionale-sociale piuttosto che come strumento di coltivazione e di disciplina del soggetto mistico musulmano.⁴

In terzo luogo il fenomeno della *sahwa al-islamiya* è stato studiato soprattutto nella sua variante legata al fenomeno del riformismo islamico. L'affermazione pubblica e la disciplina del soggetto virtuoso musulmano sono legate storicamente al lavoro combinato di Mohammed 'Abdu e Rashid Rida', padri del riformismo islamico.

Nella società egiziana contemporanea, tuttavia, il processo di risveglio (e predicazione) islamico annovera movimenti sociali eterogenei.⁵ Con la mia ricerca ho voluto esplorarne uno in particolare, anche nell'intento di mettere in luce la natura differenziata del fenomeno della *sahwa*.

La mia ricerca è stata complementare alle altre ricerche sulla soggettività musulmana in Egitto, anche per via dell'approccio che ho utilizzato. A fianco ad un'analisi delle rappresentazioni e dei discorsi identitari, ho voluto esplorare la dimensione esistenziale e fenomenologica delle pratiche dei miei interlocutori, principalmente per due motivi.

Ho scelto l'approccio fenomenologico dell'incorporazione perché mi è sembrato prossimo all'esperienza dei miei interlocutori, alla loro concezione di corpo protagonista del rituale e della posizione incorporata che attribuiscono alla mente-'*aql*'. Le nozioni di persona e di corpo che ricorrono nei discorsi dei burhani e le relative

³ De Jong 1978, 1983 ; Gilsenan, 1973 ; Schielke, 2006 ; Tringham, 1971.

⁴ Cfr. ad esempio Chih, 2000; Gellner, 1969; Reeves, 1990. Per un approccio differente e una critica cfr. Webner&Basu, 1998.

⁵ Cfr. ad esempio Farag, 1992.

esperienze spirituali sono maggiormente comprensibili attraverso categorie ‘vicine all’esperienza’.⁶

L’approccio fenomenologico, inoltre, mi è stato utile anche per restituire la complessità dei piani di esperienza all’interno del rapporto con i miei interlocutori e della realtà vissuta in comune. Durante la mia ricerca sul campo, ho potuto essere coinvolta a tutto tondo nelle vite, dei burhani, senza essere limitata esclusivamente al contesto rituale e della confraternita. Una tale posizione mi ha permesso di assistere e prendere parte a pratiche ed esperienze quotidiane, non direttamente riconducibili ad un intento pedagogico di disciplina del sé virtuoso. Sebbene queste pratiche fossero vissute e orientate attraverso l’immaginario condiviso dell’islam burhani, esse non presupponevano una forma di riflessione deliberata, come quella implicita nelle pratiche volte alla formazione del sé alla virtù. Le pratiche e le disposizioni legate al movimento o al matrimonio, oppure all’ascolto della musica, coinvolgono piuttosto una riflessività corporea, una riflessività che riproduce la memoria incorporata dell’esperienza religiosa del rito e orienta, di conseguenza, l’azione. In questo senso ho impiegato anche il concetto di immaginario inteso come l’atto di proiezione delle proprie esperienze sensibili e delle proprie emozioni che i miei interlocutori fanno nel rappresentarsi una realtà.

⁶ Wikan, 1991.

BIBLIOGRAFIA

Articoli in Riviste e pubblicazioni seriali

Abdelsalam, S., *Le zar musical et le zar divinatoire: descriptions anthropologiques des thérapeutiques traditionnelles au Soudan*, «Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie» 28, 1995, pp. 53-72.

Abdelsalam, S., *L'Hote divin, Etymologie du mot Zar*, «Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie» 24, 1994, pp. 73-92.

Abenante, P., *Misticismo Islamico: riflessioni sulle pratiche di una confraternita contemporanea*, «Meridiana », 52, 2005, pp.65-94.

Abu-Lughod, L., *The Romance of Resistance*, «American Ethnologist» 17 (1), 1990.

Abu-Lughod, L., *Zones of Theory in the Anthropology of the Arab world*, «Annual Review of Anthropology» 18, 1989, pp. 267-365.

Appadurai, A., *Theory in Anthropology: Center and Periphery*, «Comparative Studies in Society and History» 28, 1986, pp. 356-361.

Asad, T., *Law, ethics and religion on the story of Egyptian Modernization*, presentazione presso E.H.E.S.S., Parigi, a.a. 2004/2005.

Asad, T., *The Idea of an Anthropology of Islam*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown Univ., Washington D.C., 1996.

Calmard, J., s.v. "Mujtahid", in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2010. Brill Online. Harvard University. 05 March 2010 http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0775.

Casey E., *Smooth spaces and Rough Edged Spaces*, «The Review of Metaphysics» 51 (2) 1997, pp. 267-297.

Colebrooke, C., *Incorporeality, the ghostly body of metaphysics*, «Body and Society» 2 (6), 2000.

Csordas, T.J., *Incorporazione e fenomenologia culturale*, in «Antropologia: corpi» 3 (3), 2003, pp. 19-42.

Csordas, T.J. - Katz J., *Phenomenological Ethnography in sociology and Anthropology*, «Ethnography », 4 (3), 2003, pp. 276-288.

Csordas, T.J., *Embodiment as a Paradigma off Experience*, «Ethos», 18, 1990, pp. 5-47.

De Heusch, L., *Possession et Chamanisme*, in Id., *Pourquoi l'épouser? Et autres essais*, Gallimard, Paris, 1971.

- De Lauretis, T., *Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical consciousness*, «Feminist Studies» 16 (1), 1990, pp. 115-150.
- Donzel, E. van., s.v. "Mujtahid", in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2010. [Brill Online](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam-COM-0773). Harvard University. 05 March 2010 [http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam COM-0773](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam-COM-0773)
- Dupret, B., *Droits d'Égypte : histoire et sociologie*, «Égypte/Monde arabe» 34 (2), 1998.
- Dupret, B., *La shari'a come référent législatif: du droit positif à l'anthropologie du droit*, «Revue interdisciplinaire d'études Juridiques» 34, 1995, pp. 99-153.
- Dupret, B. - Ferrié, J.N., *The Inner Self and Public Order*, in Salvatore, A. (a cura di), *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power*, «Yearbook of the sociology of Islam» 3, 2001.
- Duran, K., *Muslim diaspora: the sufis in western Europe*, «Islamic studies» vol. 30 (4) 1991.
- Druart, P., *Imagination and the soul-body problem in Arabic philosophy*, «Analecta Husserliana», 16, 1983.
- Eickelman, D., *Mass higher education and the religious imagination in contemporary arab societies*, «American Ethnologist» 19 (4) 1992, pp. 643-655.
- Eickelman, D., - Anderson J., *Print, Islam and the prospects for civic pluralism: new religious writings and their audiences*, «Journal of Islamic Studies» 8 (1) 1997, pp. 43-62.
- El Guindi, F., *Veiling Infatih with Muslim ethics: Egypt's contemporary Islamic movement*, «Social Problems» 28 (4) 1981, pp. 465-485.
- Fabietti, U., *Sulle idee di esotico e di esotismo: lo sguardo di un antropologo*, in «Quaderni del CREAM» 5, 2006, pp. 35-49.
- Farag, I., *Private lives, public affairs. The uses of adab*, in Salvatore A. (a cura di), *Muslim traditions and modern techniques of power*, «Yearbook of the sociology of Islam», 3, 2001, pp. 93-120.
- Farag, I., *Croyance et Internet: réflexion sur deux associations islamiques*, in *Modernisation et mobilisation sociale II, Egypte Turchie*, «Dossiers du CEDEJ» 1992, pp. 127-140.
- Farag, I., *Querelle des minarets d'Égypte: le débat public sur l'appelle à la prière*, «REMM» 125, 2009, pp. 46-66.
- Ferrié, J.N., *Solidarité islamique sans consensus en Égypte: un cadre d'analyse*, «Les annales de l'autre islam» 4, 1997a.
- Foucault, M., *La gouvernementalité*, «Aut-Aut» 167 (8) 1978, pp. 12-29.

Frishkopf, M., *Nationalism, Nationalisation and Egyptian Music industry*, pre-stampa in pubblicazione presso «Asian Music», 2008a.

Frishkopf, M., *Authorship in Sufi Poetry*, in *Intersections: Literature and the Sacred*, «Alif: Journal of Comparative Poetics» 23, 2003.

Frishkopf, M., *Spiritual Kinship and Globalisation*, «Religious Studies and Theology» 22 (1), 2003, pp. 1-25.

Frishkopf, M., *La Voix du Poète: Tarab et poésie dans le chant Mystique Soufi*, «Egypte/Monde Arabe» 25, 1ère trimestre, 1996, pp. 85-117.

Gaborieau, M., *Le culte des saints musulmans en tant que rituel: controverses juridiques*, «Archives des Sciences Sociales des Religions» 85, 1994, pp. 85-98.

Gaonkar, P. – Lee, B. (a cura di), *New Imaginaries*, «Public Culture», special issue, 14 (1) 2002, p.296.

Garot, R. - Katz J., *Provocative looks*, «Ethnography », 4 (3), 2003, pp. 421-454.

Geurts, K.L., *On embodied consciousness in Anlo-Ewe worlds*, «Ethnography» 4 (3) 2003, pp. 364-395.

Gril, D., *Le corps du Prophète*, «REMM» 113-114, 2007, pp. 37-58.

Grillo, R., *Islam and transnationalism*, «Journal of ethnic and migration studies» 5 (30), 2004.

Göle, N., *Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries*, «Public Culture» 14 (1), 2002, pp. 173-190.

Göle, N., *Snapshots of Islamic Modernities*, «Daedalus» 128 (1), 2000, pp. 91-117.

Hefner, R., *Multiple Modernities*, «Annual Review of Anthropology» 27, 1998, pp.83-104.

Heinemaa, S., *What is a Woman: Butler and Beauvoir on the Foundations of Sexual Difference* «Hypatia» 12 (1), 1997, pp. 20-39.

Hirschkind, C., *The Ethics of Listening*, «American Ethnologist» 28 (3), 2001, pp. 623-649.

Hofmann-Ladd, V.J., *Polemics on the modesty and segregation of women in contemporary Egypt*, «Int. J. of Middle East Studies» 19 (1), 1987, pp. 23-50.

Homerin, E., *Ibn 'Arabi in the People's Assembly*, «Middle East Journal» 40 (3), 1986.

- Ingold, T., *Anthropology is not Ethnography*, «Proceedings of the British Academy» 154, 2008, pp. 69-92.
- Ismail, S., *Islamism, Re-Islamization and the Fashioning of Muslim Selves* «Muslim world J. of Human Rights», 4 (1), 2007, pp 1-23.
- Jackson, M., *Knowledge of the Body*, «Man» 18 (2) 1983, pp. 327-345.
- Jawwad, G. A., *La modernité anti-traditionnelle: une fausse hypothèse à propos des confréries- Etude de la Burhaniya*, «Dossiers du CEDEJ», CEDEJ, Cairo 1991.
- Keane, W., *From Feticism to Sincerity: on Agency and the Speaking Subject*, «Comparative Studies on Society and History» 39 (4) 1997, pp. 674-693.
- Klaus, E. – Dupret, B. – Ferrié, J.N., *Derrière le voile. Analyse d'un réseau dialogique égyptien*, «Droit et société» 68, 2008, pp. 1-27.
- Langar, R. – Simon, U., *The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy*, «Die Welt des Islams» 48, 2008, pp. 273-288.
- Legeay, H., *Questionnement de l'identité égyptienne à la faveur des controverses religieuses*, «Chroniques Egyptiennes», Cedej, 2006
- Luizard, P.J., *Comment rationaliser l'irrationnel ou le droit positive au secours de la mystique organisée*, «Egypte-Monde Arabe» 5, 1991a.
- Luizard, P.J., *Egypte: Le role des confréries soufies dans le système politique égyptien*, «Maghreb-Machrek» 131 (janvier-mars) 1991b, pp. 26-53.
- Luizard, P.J., *Le Soufisme Egyptien Contemporain*, «Egypte/Monde Arabe» 2, 1990 a, pp. 36-94.
- Luizard, P.J., *Le Soufisme Réformiste*, «Maghreb/Maschrek» 130, 1990b, pp. 13-32.
- Mahmood, S., *Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual*, «American Ethnologist» 28 (4) 2001, pp. 827-853.
- Mahmood, S., *Feminist Theory, Embodiment and the docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival*, «Cultural Anthropology» 16 (2), 2001, pp. 202-236
- Mahmood, S., *Ethics of Formation and Politics of Individual Autonomy in Contemporary Egypt*, «Social Research» 70 (3), 2003, pp. 837-866.
- Makris, G.P., *Slavery, possession and history: the construction of self among slave descendants in Sudan*, «Africa: Journal of the Intern. African Institute» 66 (2), 1996, pp. 159-182.
- Manoukian, S., *Cose di casa: modalità di esposizione e costruzione dei sessi a Shiraz* «I quaderni del CREAM» (5) 2006, pp. 133-168.

- Marcus, G., *Ethnography in/of the World System*, «Annual Review of Anthropology» 24, 1995, pp. 95-117.
- Mattalucci, C. (a cura di), «Antropologia: corpi» 3, 2003.
- Matthee, R., *Jamal al-Din al-Afghani and the National debate*, «Int.J. of Middle East Studies» 21 (2), 1989, pp. 151-169.
- Mayeur Jaouen, C., *Le corps entre sacré et profane: la réforme des pratiques pèlerines en Egypte*, «REMM» 113-114, 2007, pp. 301-326.
- Mittermaier, A., *The Book of Visions*, «Int. J. Middle East» 39, 2007, pp. 229-247.
- O'Fahey, S. R., *Sufism in the suspense: the Sudanese Mahdi and the Sufis*, in De Jong, F. - O'Fahey, S.R. (a cura di), *Islamic Mysticism contested*, Brill, Leiden, 1999.
- O'Fahey, S. R. - Radtke, B., *Neo-sufism Reconsidered*, «Der Islam», 36 (3), 1993.
- Olivier de Sardan, J.P., *Possession, exotisme, anthropologie*, in Aa.Vv., *De la fête à l'extase. Transe, chamanisme, possession*, Atti del secondo convegno internazionale sulla festa e la comunicazione, Serre, Nice, 1986, pp. 149-156.
- Ortner, S.B., *Subjectivity and cultural critique*, «Anthropological Theory», 5 (1) 2005, pp. 31-52.
- Ong, A., *State versus Islam: Malay Families, Women's Bodies, and the Body Politic in Malaysia*, «American Ethnologist» 17 (2), 1990 pp. 258-276.
- Osella, C. – Osella, F., *Once upon a time in the West? Stories of Migration and modernity from Kerala, South India*, «JRAI» 12, 2006, pp. 569-588.
- Poonawala, I., s.v. "al-zahir wa al-batin", in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2010. [Brill Online](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-8078). Harvard University. 11 March 2010 http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-8078.
- Radi, S., *l'Hépatite C et les défaillances du système égyptien de santé publique. Itinéraires thérapeutiques et solutions palliatives*, «Egypte/Monde Arabe» 4, 2007.
- Rasmussen, S., *Personhood, Self, Difference, and Dialogue*, «Int. J. for Dialogical Science», 3 (1) 2008, pp. 31-54.
- Reiker, M., *Pioneering Feminist Anthropology in Egypt: Selected Writings from Cynthia Nelson*, «Cairo Papers in Social Science» 28 (2/3), 2007.
- Rowlands, M., *The role of memory in the transmission of culture*, «World Archeology» 25 (2), 1993 pp. 141-151.
- Roy, D. A., *Egyptian Migrant Labour: domestic consequences*, «Middle Eastern Studies» 27 (4), 1991 pp. 551-587.
- Ryzova, L., *L'effendiya ou la modernité contesté*, CEDEJ, Cairo, 2004.

Saad, R., *The Nation in the Village: War and Migration in Narratives of Egyptian Peasants*, «Cairo Papers in Social Science», 2, 1998, pp. 28-43.

Saad, R., *The Place of Family in the Narratives of Male Egyptian Immigrants*, <http://ist.socrates.berkeley.edu/~mescha/famabstracts/saad.html>, 2002.

Salvatore, A., *Making public space: opportunities and limits of collective action among muslims in Europe*, «Journal of Ethnic and Migration Studies» 30 (5), 2004.

Salvatore, A., *La shari'a en quête de droit: raison transcendente, métanorme, publique et système juridique*, in Dupret, D. (a cura di) *Droit et Société*, sezione speciale: *Une sociologie non-culturaliste de la norme en conteste arabe*, 29, 1998a, pp. 293-316.

Salvatore, A., *Staging virtue: The Disembodiment of Self-Correctness and the Making of Islam as Public Norm*, «Yearbook of the Sociology of Islam» 1, 1998b.

Salvatore, A. – Eickelman, D.E. (a cura di), *Public Islam and the Common Good*, in Schulze, R. (a cura di), *S.E.P.S.M.E.A.* 95, Brill, Leiden, 2004.

Salvatore, A. – Hofert, A. (a cura di) *Between Europe and Islam: shaping modernity in a transcultural space*, P. Lang, Bruxelles, 2000.

Sedgwick, M., *Les Confréries Néo-Soufies dans la mouvance guénonienne*, *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Paris, 2000.

Sedgwick, M., *Traditionalist Sufism*, «ARIES» 22, 1999.

Speziale, F., *I sentieri di Allah: aspetti della diffusione dell'Islam delle confraternite in Italia*, «La critica sociologica» 135, 2000.

Schielke, S., *Mystic States, Motherly Virtues, Female Participation and Leadership in an Egyptian Sufi Milieu*, «Journal for Islamic Studies» 28, 2008, pp. 94-126.

Schielke, S., *On Snacks and Saints: when discourses on Rationality and Order enter the Maulid*, in Stauth, G., *On Archaeology and Sainthood and Local Spirituality in Islam. Past and Present*, «Yearbook of the Sociology of Islam» 5, 2004, pp. 173-194.

Schielke, S., *Habitus of the Authentic, Order of the Rational: Contesting Saint's Festivals in Contemporary Egypt*, «Critical Middle Eastern Studies» 12 (2), 2003, pp. 155-172.

Schulz D.E., *Piety's Manifold Embodiments: Muslim women's quest for moral renewal in urban Mali*, «Journal of Islamic Studies» 28, 2008, pp. 66-93.

Skovgaard-Peterson, J., *Defining Islam for the Egyptian State*, in Schulze, R. (a cura di), *S.E.P.S.M.E.A.* 59, Brill, Leiden, 1997.

Starret, G., *The hexis of interpretation: Islam and the Body in the Egyptian Popular School*, «American Ethnologist» 22 (4), 1995, pp. 953-969.

- Stoller, P., *Embodying Colonial Memories*, «American Anthropologist» 96 (3), 1994.
- Sullivan, S., *Dominance and Dialogue in Merleau Ponty's phenomenology of perception*, «Hypatia» 12 (1), 1997, pp. 1-19.
- Taylor, E., *Egyptian Migration and Peasant Wives*, «Merip», 14 (5) 1994, pp. 3-10.
- Toth, J., *Rural Labour Movements in Egypt and their Impact on the State, 1961-1992*, Cairo, AUC Press, 1999.
- Weiss, G., *The Anonymous Intentions of Transactional Bodies*, «Hypatia» 17 (4) 2002, pp. 187-200.
- Wikan, U., *Toward an Experience-near anthropology*, «Cultural Anthropology» 6 (3), 1991, pp. 285-305.
- Wolf, R., *The Poetics of Sufi Practice*, «American Ethnologist» 33 (2), 2006, pp. 246-288.
- Zeghal, M., *Religion and Politics in Egypt: the Ulema of Al Ahzar, Radical Islam and the State*, «Int. J. Middle East Stud.» 31, 1999, pp. 371-399.

Testi

- Abaza, M., *Egyptianizing the American Dream: Nasr City's Shopping Malls, Public Order and the Privatized Militare*, in Singerman, D. – Amar, P. (a cura di), *Cairo Cosmopolitan*, A.U.C. Press, N.Y., Cairo, 2006.
- Abu-Lughod, L., *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*, The Univ. of Chicago Press, Chicago, 2004.
- Abu-Lughod, L., *Egyptian Melodrama. Technology of the Modern Subject?* in Abu-Lughod, L. – Ginsburg, F., *Media Worlds: anthropology on new terrains*, 2002.
- Abu-Lughod, L. (a cura di), *Remaking Women: feminism and modernity in the Middle East*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1998.
- Abu-Lughod, L., *The marriage of feminism and Islamism in Egypt*, in Abu-Lughod, L. (a cura di), *Remaking Women: feminism and modernity in the Middle East*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1998.
- Allievi, S. – Nielsen, J. (a cura di), *Muslim Networks And Transnational Communities in and across Europe*, Muslim Minorities, Brill, Leiden, 2003.
- Amselle, J. L., *Conessioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

- Appadurai, A., *Modernity at large*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis-London, 1996.
- Ahmed, L., *Early Islam and the position of Women*, in Baron, B. – Keddie, N. (a cura di), *Women in Middle Eastern History*, Yale Univ. Press, Yale, 1991.
- Anawati, G.C. – Gardet, L., *Mystique Musulmane*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1961.
- Arkoun, M., *Ouvertures sur l'islam*, Grancher, Paris, 1989.
- Asad, T., *Formations of the secular*, Stanford Univ. Press, Stanford, California 2003.
- Augé, M., *Génie du paganisme*, Gallimard, Paris, 2008.
- Augé, M., *La guerre des rêves*, éditions du Seuil, Paris, 1997.
- Babès, L., *L'Islam positif: la religion des jeunes musulmanes de France*, Harmattan, Paris, 1997.
- Badran, M., *Feminists, Islam and the Nation : Gender and the making of modern Egypt*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1995.
- Baer, G., *Studies on the Social History of Modern Egypt*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1969.
- Baron, B., *Egypt as a woman: nationalism, gender and politics*, Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles, 2005.
- Baron, B., *The women's awakening in Egypt: culture, society and the press*, Yale Univ. Press, New Haven C.T., 1994.
- Baron, B. – Keddie, N. (a cura di), *Women in Middle Eastern History*, Yale Univ. Press, New Haven C.T., 1991.
- Bastide, R., *La notion de personne en Afrique noire*, Editions du CNRS, Paris, 1973.
- Bhabha H., *Nation and Narration*, Routledge, N.Y. 1990.
- Beauge, G. – Bendiab, A. – Labib, A. – Longuenesse, E., *Migrations Internationales au Moyen-Orient 1975-1986*, Iremam éditions, Aix en Provence, 1987.
- Beck, L. – Keddie, N. (a cura di), *Women in the Muslim World*, Harvard Univ. Press, Cambridge-Massachusetts-London, 1978.
- Beneduce, R., *Trance e possessione in Africa*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- Benkheira, M.H., *Islam et interdites. Jugler l'animalité*, Pratiques Théoriques, PUF, Paris, 2000.

- Benkheira, M.H., *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en islam*, Politique d'aujourd'hui, PUF, Paris, 1997.
- Bernard-Maurignon, N. – Dupret, B. (a cura di), *Egypt and it's Law*, Arabic and Islamic Law Series, Kluwer Law International, The Hague, 2002.
- Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ed. du Seuil, Paris, 2000.
- Bourdieu, P., *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- Bowering, G., *The adab literature in classical Sufism*, in Metcalf, B. (a cura di), *Moral conduct and authority*, Univ. of California Press, Berkeley, California, 1984.
- Carrithers, M. – Collins, S. – Lukes, S., *The category of the Person: anthropology, philosophy, history*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1985.
- Casey, E., *How to get from space to place in a fairly short stretch of time*, in Feld, S. – Basso, K. (a cura di), *Senses of Place*, N.M. School of American Research Press, Santa Fe, 1996.
- Chih, R., *What is a Sufi Order? Revisiting the concept through a case study of the Khalwatiyya in Contemporary Egypt*, in Van Bruinissen, M. – Howell, J.D. (a cura di), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, I.E. Tauris, N.Y., 2007.
- Chih, R., *Le Soufisme au quotidien. Confréries d'Egypt au XX siècle*, Sinbad, Actes du Sud, Arles, 2000.
- Chittick, W.C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al'Arabi's Metaphysics of Imagination*, State Univ. of New York Press, N.Y., 1989.
- Chodkiewicz, M., *Le Sceau des Saintes : Prophétie et Sainteté dans la Doctrine d'Ibn Arabi*, Gallimard, Paris, 1986.
- Cloarec, V. – Laurens, H., *Le moyen Orient au XX siècle*, Armand Colin, Paris, 2000.
- Colebrook C., *Philosophy and Post-structuralist Theory*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh, 2005.
- Connerton, P., *How societies remember*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1989.
- Corbin, H., *L'immaginazione creatrice*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2005.
- Corbin, H., *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano, 1991.
- Coulon, C., *Femmes, Islam et Baraka*, in Coulon, C. - Cruise O'Brien, D., *Islam, Etat et Société en Afrique Noire*, Programme de 'comparaisons internationales', CNRS-ESRC: Rapport sur la première partie du projet: Sociologie du Soufisme, Paris, Francia, 1985.
- Crapanzano, V., *Imaginative Horizons*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 2004.

- Csordas, T.J., *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1994.
- Danielson, V., *The voice of Egypt Umm Kulthum, Arabic song, and Egyptian society in the twentieth century*, Chicago Studies in Ethnomusicology, University of Chicago Press, Chicago, 1997.
- De Heusch, L., *Possession et chamanisme*, in id. *Pourquoi l'épouser? Et autres essais*, Gallimard, Paris, 1971.
- De Jong, F., *Aspects of Political Involvement of Sufi Orders in the XXth Century Egypt (1907-1970)*, in Warburg, G.R. – Kupferschmidt, U.M. (a cura di), *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan*, Praeger Publishers, N.Y., 1983.
- De Jong, F., *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East*, Analecta Isisiana XLVIII, The Isis Press, Istanbul, 2000.
- De Jong, F., *Turuq and Turuq-linked institutions in XXth century Egypt*, Brill, Leiden, 1978.
- De Jong, F. – Radtke, B. (a cura di), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Brill, Leiden, 1999.
- Deeb L., *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*, Princeton Univ. Press, Princeton, 2006.
- Desjarlais R., *Sensory biographies: lives and deaths among Nepal's Yolmo Buddhists*, University of California Press, Los Angeles 2003.
- Dieterlen G., *L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon*, in Bastide R. (a cura di), *La notion de personne en Afrique noire*, Editions du CNRS, Paris, 1973.
- Drieskens, B., *The Misbehaviour of the Possessed: on Spirits, Morality and the Person*, in Dupret, B. (a cura di), *Standing Trial: Law and the Person in Modern Middle East*, I.B. Tauris, N.Y., 2004.
- Dupret, B. (a cura di), *Standing Trial: Law and the Person in Modern Middle East*, I.B. Tauris, N.Y., 2004.
- Eickelman, D. – Piscatori, J., *Muslim Politics*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1996.
- Eickelman, D. – Piscatori, J. (a cura di), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Routledge, London, 1990.
- Ewing, K.P., *Arguing Sainthood*, Duke Univ. Press, Durham, N. Carolina, 1997.
- Feld, S., *Waterfalls of Song: an Acoustemology of Place Resounding in Bosavi Papua Nuova Guinea*, in Feld, S. – Basso, K. (a cura di), *Senses of Place*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico, 1996.

Feld, S. - Basso, K. (a cura di), *Senses of Place*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico, 1996.

Ferrié, J.N., *L’Egypte entre démocratie et islamisme*, Editions Autrement, Paris, 2008.

Ferrié, J.N., *Le Régime de la civilité en Egypte. Public et réislamisation*, CNRS éditions, Paris, 1997b.

Fontana, C., *Il rituale collettivo della Hadra nell’iniziazione spirituale dei Burhani*, sotto la direzione di J. Arlaud e Abdelhafid Chyleh; trad. di Raschid P. Fabiano per la *tariqa Burhaniya*.

Foucault, M., *Tecnologie del sé* in Martin, L. – Gutman, H. – Hutton, P., *Michel Foucault: Tecnologie del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

Foucault M., *Le corps utopique. Suivi de Les Hétérotopies*, Nouvelles éd. Lignes, Paris 2009.

Frishkopf, M., *Qu’ranic recitation and the sonic contestation of Islam in contemporary Egypt*, in Nooshin, L. (a cura di), *Music and the Play of Power in the Middle East, North Africa and Central Asia*, Asghate, Farhnam, Regno Unito, 2008b.

Frishkopf, M., *Sufism, Ritual and Modernity in Egypt*, Tesi di dottorato in Filosofia della Musica, University of California, Los Angeles, 1999.

Gaffney, P.D., *The Prophet’s Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*, Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1994.

Gardet, L. – Lacombe, O., *L’Experience de Soi: étude de mystique comparée*, Desclée De Brouwer, Paris, 1981.

Gellner E., *Saints of the Atlas*, Weidenfeld and Nicholson, London, 1969.

Ghannam, F. – Sholkamy, H., *Health and Identity in Egypt*, A.U.C. Press, Cairo, 2004.

Gibb, H. A. R., *Modern Trends in Islam*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1947.

Gilsenan, M., *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1973.

Giolfo, M., *Suoni del Deserto: la musica nel mondo arabo*, Ananke, Torino, 1998.

Glowczewski, B., *Le défi indigène*, éd. Aux lieux d’être, Montreuil, 2007.

Godelier, M. – Panoff, M. (a cura di), *Le corps humain*, CNRS éditions, Paris, 2009.

Göle, N., *The Forbidden Modern. Civilisation and Veiling*, Michigan Univ. Press, Ann Harbor, Michigan, 1996.

Grandin, N., *Le nord est et le ouest de l'Afrique*, in Popovic, A. – Veinstein, G. (a cura di) *Les Voies d'Allah : les ordres mystique dans l'Islam des origines à aujourd'hui*, Fayard, Paris, 1996.

Grandin, N., *Nord-Soudan Oriental*, in Chambert-Loir, H. - Guillot, C. (a cura di) *Le culte des Saints dans le monde musulman*, école française d'Extrême Orient, Paris, 1995.

Grandin, N., *Les turuq au Soudan, dans le Corne de l'Afrique et en Afrique Orientale*, in Popovic, A.- Veinstein, G. (a cura di) *Les Ordres Mystique dans L'Islam*, éditions EHESS, Paris, 1985.

Grandin, N., *Le Soudan Nilotique et l'administration Britannique*, Brill, Leiden, 1982.

Gutman, H. - Hutton, P., (a cura di), Foucault, M., *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

Haj, S., *Reconfiguring Islamic Tradition : Reform Rationality and Modernity*, Stanford Univ. Press, Stanford, California, 2008.

Hammoudi, A., *Maîtres et disciples: genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes*, Maisonneuve et Larose, Paris, Ed. Toubkal, Casablanca, 2001.

Hatsuki, A., *A sufi 'alim Intellectual in Contemporary Egypt*, in Geoffroy E. *Une voie soufie dans le monde : la Shadhiliya*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2005, pp. 319-330.

Herzfeld, M., *Cultural Intimacy*, Routledge, N.Y., 1997.

Hirschkind, C., *The Ethical Soundscape: cassette sermons and Islamic conterpublics*, Columbia Univ. Press, N.Y., 2006.

Hoexter, M. - Eisenstadt, S.N. – Levtion, N., *The Public Sphere in Muslim Societies*, State University of New York Press, N.Y., 2002.

Hoffman, V., *Oral traditions as a source for the study of sufi women: women in the sufi orders*, in Sonbol A. el Azhari (a cura di), *Beyond the Exotic*, A.U.C. Press, Cairo 2006.

Hoffman, V., *Témoignages soufis de l'Egypte contemporaine et du Soudan*, in Popovic, A. – Veinstein, G. (a cura di) *Les Ordres Mystique dans L'Islam*, éditions EHESS, Paris, 1996.

Hoffman, V., *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*, University of South Carolina Press, Columbia, South Carolina, 1995.

Hoodfar, H., *Between Marriage and the Market: Intimate Politics and Survival in Cairo*, Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1997.

Hourani, A., *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1983.

Ibn al-'Arabi, M.D., *Les Illuminations de la Mecque [Futuh al-Makkiya fi ma'rifat al-asrar al-malikiya wa 'l-mulkiyya]*, Chodkiewicz, M. (curatore e traduttore) éditions Albin Michel, Paris, 1997.

Ibn al-'Arabi, M.D., *Traité de l'Amour [capitolo 178 di Futuh al-Makkiya fi ma'rifat al-asrar al-malikiya wa 'l-mulkiya]*, De Maurice Gloton (curatore e traduttore) éditions Albin Michel, Paris, 1986.

Johansen, J., *Sufism and Islamic reform in Egypt : the battle for Islamic tradition*. Oxford Oriental Monographs, Clarendon Press, Oxford, 1996.

Kandiyoti, D. (a cura di), *Gendering the Middle East*, I.B. Tauris, London-N.Y., 1996.

Karrar S.A., *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, C. Hurst, London, 1992.

Keddie N., *Scholars Saints and Sufis*, Univ. of California Press, Berkeley, 1978.

Kepel, G., *Muslim extremism in Egypt : the prophet and pharaoh*, University of California Press, Berkeley, 1985.

Khan, M., *Prefazione*, a Giuolo M., *Suoni del Deserto: la musica nel mondo arabo*, Ananke, Torino, 1998.

Khosrokhavar, F. *L'Islam des jeunes*, Flammarion, Paris, 1997.

Lafargue, I., *Entre opportunités et contraintes : l'impact du modèle irakien sur les processus de mobilité des Egyptiens*, in Métral F. – Jaber H., *Migrants au Moyen Orient au tournant du XXI siècle*, IFPO ed., Beirut 2003.

Lambek, M. – Strathern, A., *Bodies and Persons: Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1998.

Lane, E., *The manners and costumes of modern Egyptians*, [1836] J. Murray, London, 1871.

Lapidus, I., *Knowledge, virtue and action: the classical muslim conception of adab and the nature of religious fulfilment in Islam* in Metcalf B. (a cura di), *Moral conduct and authority*, Univ. of California Press, California, 1984.

Liguori, P., *Renouveau Shadhili au Soudan contemporain : la Burhaniya du Cheikh Mohammad 'Uthman 'Abdu*, in Geoffroy E. *Une voie soufie dans le monde : la Shadhiliya*, Maissonneuve et Larose, Paris, 2005, pp. 333-353.

Lory, P., *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Editions Albin Michel, Paris, 2003.

- Lory, P., *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Verdier, Lagrasse, Paris, 1989.
- Manoukian, S., *Potere, Storia Pubblica e Cultura in Iran*, in Malighetti R., *Politiche dell'identità*, Meltemi, Roma, 2007.
- Mayeur Jaouen, C., *Pèlerinages d'Égypte*, EHESS, Paris, 2005.
- Mayeur Jaouen, C., *Saints et Héros du Moyen-Orient contemporain*, éditions Maisonneuve et Larose, Paris, 2002.
- Massignon, L., *La passion d'al-Hallaj*, Gallimard, Paris, 1975 [1922].
- Mattalucci, C., *Il corpo e la memoria. Le doppie esequie di Mustafa Kemal Atatürk*, in Rmotti, F. (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi*, Mondadori, Milano 2006.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Tel, Gallimard, Paris, 1945.
- Metcalf, B.D. (a cura di), *Making muslim space*, Univ of California Press, Berkeley, 1996.
- Mitchell, T., *Rule of Experts: Egypt, Technopolitics, Modernity*, University of California Press, Berkeley, 2002.
- Mitchell, T., *Colonising Egypt*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1987.
- Moore, H., *The Subject of Anthropology*, Polity Press, London, 2007.
- Moore, H., *A Passion for Difference . Essays in Anthropology and Gender*, Polity Press, Cambridge, 1994.
- Nachi, M., *The articulation of 'I', 'We' and the 'Person': Elements for an Anthropological Approach in Western and Islamic contexts*, in Dupret, B. (a cura di), *Standing Trial: Law and the Person in Modern Middle East*, I.B. Tauris, N.Y., 2004.
- Nelson, K., *The art of reciting the Qu'ran*, A.U.C. Press, Egypt, 2001.
- O'Fahey R.S., *Enigmatic Saint: Ahmad ibn Idris and the Idrisi tradition*, Northwestern Univ. Press, Evanston, Illinois, 1990.
- Padwick, C., *Muslim devotions, prayer manuals in common use*, SPCK, London, 1960.
- Pandolfo, S., *Impasse of the Angels*, The Univ. of Chicago Press, Chicago-London, 1997.
- Parodi Da Passano, G. (acura di), *Mito e desiderio: il corpo e la possessione nei riti afro-americani*, Franco Angeli ed., Milano, 1995.
- Popovic, A. – Veinstein, G. (a cura di), *Les Voies d'Allah : les ordres mystique dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Fayard, Paris, 1996.
- Popovic, A. – Veinstein, G., (a cura di) *Les Ordres Mystique dans L'Islam*, éditions EHESS, Paris, 1985.

- Reeves, E.B., *The hidden government: ritual clientelism and legitimation in northern Egypt*, Univ. of Utah Press, Salt Lake City, Utah, 1990.
- Rouget, G., *La musique et la transe*, Tel, Gallimard, Paris, 1990.
- Roy, O., *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli, Roma, 2003.
- Rugh, A., *Family in Contemporary Egypt*, Syracuse Univ. Press, Syracuse N.Y., 1984.
- Sacchi, P., *Nakira. Giovani e donne in un villaggio beduino in Israele*, il Segnalibro, Torino, 2003.
- Saint-Blancat, C., *L'Islam de la diaspora*, Bayard, Paris, 1997.
- Salvatore, A., *The 'Implosion' of Shari'a, within the Emergence of Public Normativity: the Impact on Personal responsibility and the impersonality of Law*, in Dupret, B. (a cura di), *Standing Trial: Law and the Person in Modern Middle East*, I.B. Tauris, N.Y., 2004.
- Salvatore, A., *The Islamic Reform Project in the Emergine Public Spere: the (Meta) normative re-definition of shari'a*, in Hofert, A. – Salvatore, A. (a cura di) *Between Europe and Islam: Shaping Modernity in a transcultural Space*, Interuniversity European Press/Peter Lang, Brussels-Berlin-Oxford, 2000.
- Sayad, A., *La double absence*, Le Seuil, Paris, 1999.
- Schielke, S., *Snacks and Saints: Mawlid Festivals and the Politics of Festivity, Piety and Modernity in Contemporary Egypt*, Tesi di dottorato presso l'Università di Amsterdam, 2006.
- Schulze, R., *Il mondo islamico nel XX secolo*, G. Feltrinelli, Milano, 2004.
- Scott, J.C., *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale Univ. Press, New Haven, Connecticut, 1985.
- Sengers, G., *Women and Demons: Cult Healing in Islamic Egypt*, Brill, Leiden e Boston, 2003.
- Seremetakis, N., *The Senses Still: Memory and Perception as Material Culture in Modernity*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1994.
- Schimmel, A., *L'islam au féminin*, Albin Michel, Paris, 2000.
- Schimmel, A., *Mystical dimensions of Islam*, Univ. of North Carolina Press, Chapel Hill, North Carolina, 1975.
- Singerman, D., *Avenues of participation: Family, Politics and Network in Urban Quarters of Cairo*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1995.
- Sirriyeh, E., *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Curzon, Richmond, Surrey, 1999.

- Starret, G., *Putting Islam to Work: Education, politics and religious transformation in Egypt*, Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1998.
- Strathern, M., *Introduction*, in *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1987.
- Stoller, P., *The Taste of Ethnographic Things: the Senses in Anthropology*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1989.
- Taussig, M., *Mimesis and Alterity: a particular history of the senses*, Routledge, London, 1993.
- Tozzi Di Marco, A., *Il Giardino di Allah: storia della necropoli del Cairo*, Ananke, Torino, 2008.
- Trimingham, S., *The sufi orders in Islam*, Clarendon Press, Oxford, 1971.
- Trimingham, S., *Islam in Sudan*, ed. Frank Cass and Co., London, 1965.
- Van Aken, M., *The hierarchy and experience of migration: Egyptian labourers in the Jordan Valley*, in Métral F. – Jaber H., *Migrants au Moyen Orient au tournant du XXI siècle*, IFPO ed., Beirut 2003.
- Van Bruinissen, M. – Howell, J.D., *Sufism and the 'Modern' in Islam*, I.E. Tauris, N.Y., 2007.
- Voll, J.O., *Contemporary Sufism and Current Social Theory*, in Van Bruinissen, M. – Howell, J.D., *Sufism and the 'Modern' in Islam*, I.E. Tauris, N.Y., 2007.
- Warburg, G.R. – Kupferschmidt, U.M. (a cura di), *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan*, Praeger Publishers, N.Y., 1983.
- Waugh, E., *The Munshidin of Egypt*, Columbia Sc., The Univ. of California Press, 1989.
- Webner, P., *Pilgrims of Love: the anthropology of a global sufi cult*, Indiana Univ. Press, Indianapolis, 2003.
- Webner, P. – Basu, H. (a cura di), *Embodying Charisma: Modernity, Locality and the Performance of Emotions in Sufi Cults*, Routledge, N.Y., 1998.
- Ze'evi D., *Producing Desire: changing sexual discourse in the Ottoman Middle East*, Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2006.
- Zeghal, M., *Gardiens de l'Islam: les oulémas d'Al Ahzar dans l'Egypte contemporaine*, Presses Science Po., Paris, 1996.

Altri documenti consultati

al-Ahram, 9 gennaio 1976.

al-Ahram, 13 gennaio 1976.

al-Ahram, 15 febbraio 1976.

al-Ahram, 27 febbraio 1976.

al-Liwa al-Islami 1 settembre 1988.

al-Liwa al-Islami 8 settembre 1988.

Middle East Times, 17 novembre 2006.

Tasawuf al-islam, novembre 1988.

Materiale inedito della *tariqa* Burhaniya o edizioni della *tariqa*;
Discorsi di Shaykh Ibrahim Mohammed 'Uthman e Discorso di Shaykh
Mohammed Ibrahim Mohammed 'Uthman, consultabili sul sito:
www.burhaniya.info/intranet/i_wel_e_htm