

III

L'identità egiziana contemporanea di al-Sayyida Zaynab

“Alla mia immacolata protettrice, al-Sayyida Zaynab”: con queste parole il grande drammaturgo egiziano Tawfīq al-Ḥakīm (1898-1987) dedica il suo romanzo *‘Uṣfūr min al-Šarq* (“Un passero dall’Oriente”, 1938) ad al-Sayyida Zaynab, ponendole all’incipit della storia. La parola *ḥāmiyātī* (“la mia protettrice”), rimanda alla dimensione della santità e ad al-Sayyida Zaynab come attrice di questa dimensione.

La figura devozionale di al-Sayyida Zaynab ha assunto delle caratteristiche peculiari in epoca contemporanea, quando il personaggio si è sdoppiato, plasmandosi sulla base dei contesti religiosi, sociali, culturali e politici in cui il culto è praticato. Quando parliamo di caratteristiche peculiari, il riferimento è rispetto alla costruzione sciita del personaggio. È in epoca contemporanea che possiamo associare definitivamente l’aggettivo “egiziana” alla donna, con riferimento sia al concetto di stato-nazione e di moderna identità egiziana, sia al sufismo, considerato la principale componente dell’islam egiziano. Che cosa si intende per peculiarità egiziane di al-Sayyida Zaynab? Quali sono le motivazioni alla base di queste peculiarità? In questo capitolo si cercherà di rispondere a questi quesiti presentando testi tratti da opere letterarie egiziane del Novecento che hanno testimoniato i vari aspetti del culto contemporaneo della donna. È nella letteratura secolare che emergono la più onesta e genuina immagine egiziana di al-Sayyida Zaynab e le sue caratteristiche distintive rispetto alla Zaynab sciita. È nella letteratura secolare che un personaggio classico e formativo come Zaynab diventa moderno e viene usato per trasmettere messaggi moderni.

I germi dell’“egizianizzazione” della figura devozionale di al-Sayyida Zaynab sono stati gettati da al-Ša‘rānī, il quale nel X/XVI secolo ha consegnato alla storia il legame tra Zaynab e l’Egitto identificandone la sepoltura in questa terra. A tal proposito, Jean-Claude Garcin, sulla base della lettura di dizionari biografici e agiografici, in particolare le *Ṭabāqāt* di al-Ša‘rānī, ha parlato di “egizianizzazione” della cultura religiosa in tarda epoca mamelucca e all’inizio dell’epoca ottomana, dal momento che numerosi culti sono diventati regionali nell’epoca in cui lo status dell’Egitto regrediva a quello di provincia di un grande impero. I germi seminati da al-Ša‘rānī si sono poi sviluppati grazie agli autori di epoca ottomana che hanno enfatizzato il legame tra Zaynab e l’Egitto, definendola *ḥafīrat Miṣr* e lodando i miracoli avvenuti presso il suo *mašhad*, presentandolo come il “vero” luogo eterno di Zaynab nella silenziosa polemica con gli autori di area siriana. Si sarà notato che nei titoli delle opere d’epoca ottomana dedicate agli *ahl al-bayt* ricorre spesso il nome *Miṣr*. In un suo articolo, Ulrich Haarmann ha parlato di “sentimento regionale nell’Egitto medievale islamico”: lo studioso ha riconosciuto nel genere delle *faḍā’il* i

germi di una letteratura regionalista portatrice di un discorso nazionalista⁵⁰⁵. L'esaltazione di Zaynab, seconda nella gerarchia degli *ahl al-bayt* che onorano il Cairo solo ad al-Ḥusayn, è uno dei temi di questa letteratura regionalista dalla quale scaturirà nel Novecento l'immagine a tutti gli effetti egiziana della donna.

Le peculiarità egiziane di al-Sayyida Zaynab sono il risultato di una confluenza di fattori. Il primo è la visione sufi della famiglia del Profeta e l'amore gioioso che le è dedicato. Se al-Sayyida non è la donna incline al pianto, se non è *Umm al-Maṣā'ib* ("madre delle disgrazie"), è in virtù della venerazione sufi per i familiari del Profeta che si manifesta attraverso espressioni di gioia e di contentezza, e non attraverso comportamenti luttuosi. Un secondo motivo riguarda il fatto che il personaggio di Zaynab si è adattato al sostrato religioso e culturale in cui si è sviluppato il suo culto. I fedeli egiziani considerano Zaynab la madre per eccellenza. Secondo Abu Zahra, l'aspetto materno che è stato attribuito a Zaynab è un'estensione dell'aspetto materno attribuito a altre importanti figure della storia devozionale del paese, come Iside e Maria. Un altro fattore è la sapiente costruzione della leggenda della sepoltura. Intrapresa da al-Ša'rāni, è stata proseguita da Ḥasan Muḥammad Qāsim agli inizi del Novecento attraverso una minuziosa ricostruzione convalidata da presunte prove storiche. L'obiettivo di questo capitolo è esporre in quali termini al-Sayyida Zaynab può essere qualificata come egiziana, e il compito di testimoniare questa specificità regionale di Zaynab sarà affidato alla letteratura contemporanea. Questo tema ci conduce alle teorizzazioni del nazionalismo elaborate nei primi decenni del Novecento, le quali hanno influenzato le rappresentazioni letterarie del personaggio di Zaynab.

Nel 1798 la campagna napoleonica in Egitto inaugurò la stagione delle rappresentazioni orientaliste del paese, proseguita durante il protettorato britannico cominciato nel 1882. I colonizzatori consideravano la religione e la condizione delle donne i principali fattori di arretratezza del paese. A proposito di religione popolare, l'archeologo francese Edme-François Jomard sosteneva che "tra i *santoni* defunti, ci sono degli uomini oggetto di una certa devozione. Li venerano solo per ottenere la salute o la fertilità delle loro donne. [...] Gli egiziani hanno altre pratiche che rivelano la debolezza del loro sistema morale"⁵⁰⁶. Secondo questa visione, l'islam opprimeva con le sue consuetudini e con i suoi obblighi. Indicativo in tal senso è l'atteggiamento di Lord Cromer, ufficiale britannico che sosteneva che la religione musulmana fosse inferiore e degradante e che era perciò necessario trasmettere agli egiziani lo spirito razionale e scientifico della civiltà occidentale⁵⁰⁷. Le pratiche religiose popolari legate al culto dei santi furono il terreno su cui le critiche dei riformisti musulmani del XIX secolo, come Muḥammad 'Abduh (m. 1905) e Rašīd Riḍā (m. 1935), e degli orientalisti confluirono, seppur con sbocchi differenti. Per gli orientalisti, queste pratiche giustificavano la necessità della colonizzazione; per i riformisti, esse non avevano

⁵⁰⁵ HAARMANN, "Regional Sentiment in Islamic Egypt", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43, 1, 1980, pp. 55-56.

⁵⁰⁶ JOMARD, *Description de l'Égypte. État moderne*, Tome Second (II.^e partie), Paris, L'imprimerie impériale, 1822, vol. 2, pp. 379-380.

⁵⁰⁷ AHMED, *Women and Gender in Islam*, cit., pp. 153-154.

alcuna base scritturale, non erano compatibili con la modernità intesa in senso islamico e aprivano la porta alla dominazione straniera⁵⁰⁸.

Le testimonianze letterarie che esamineremo sono state scritte da autori egiziani del Novecento che hanno valorizzato l'identità culturale, religiosa e popolare del loro paese in un'ottica postcoloniale. La rappresentazione letteraria di al-Sayyida Zaynab si è inserita nel paradigma tradizione-modernità tipico della prima metà del Novecento letterario egiziano. Molti intellettuali se ne sono serviti per valorizzare un'eredità popolare musulmana che la visione imperialista aveva voluto eliminare, e per scardinare l'ideologia egemonica orientalista, dimostrando che l'ideale di giustizia sociale può avere una base islamica e non per forza di cose occidentale. Si tratta di sostenitori di un islam tradizionale che cerca di stabilire una continuità con il passato seppure in un'ottica di rinnovamento ormai necessaria e ineludibile. Nelle principali teorizzazioni del nazionalismo elaborate intorno agli anni Venti, le società europee venivano prese a modello come incarnazione della modernità e le rivendicazioni di indipendenza si basavano sull'alto livello di occidentalizzazione raggiunto dall'Egitto. Difatti, alla lingua araba e all'islam non era stato assegnato un ruolo nella formazione del concetto di nazione egiziana. Nella realtà moderna, sostenevano i teorizzatori del nazionalismo egiziano, la religione non poteva essere catalizzatore di un'identità collettiva, tanto che si diffuse lo slogan *al-dīn li-Llāh wa al-waṭan li-'l-ġamī'* ("la religione è di Dio, la patria di tutti")⁵⁰⁹. Già negli anni Trenta, però, questa visione della modernità si era indebolita, in concomitanza con le mutate condizioni politiche ed economiche del paese⁵¹⁰. Si vedrà come in alcune opere letterarie scritte tra gli anni Quaranta e Cinquanta si sia ricorsi simbolicamente ad al-Sayyida Zaynab per proporre una via alternativa alla modernità che si basa sul recupero dei riferimenti all'islam e prende le distanze dall'imitazione del prevaricante modello occidentale. Nelle opere scritte dopo la sconfitta egiziana del 1967 da parte di Israele e la disfatta dell'ideologia nazionalista, socialista e liberale, si assiste a un duplice atteggiamento verso la santa: una certa disillusione nei confronti della sua carica simbolica e un suo recupero, questa volta però finalizzato alla critica dell'autoritarismo del governo autoctono e a una valorizzazione del patrimonio religioso popolare e della tradizione sufi come modo di riappropriarsi di un individualismo negato dalle istituzioni religiose e dalle restrizioni politiche.

Per contestualizzare le rappresentazioni letterarie contemporanee di al-Sayyida Zaynab, presenteremo una sintesi delle peculiarità del suo culto sciita e di quello sufi-egiziano. Vedremo entrambi i punti di vista sia per dovere di completezza, dal momento che il culto egiziano può essere compreso pienamente solo se lo si considera parallelamente a quello sciita, sia perché un importante testo che sarà oggetto di analisi

⁵⁰⁸ HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 150.

⁵⁰⁹ GERSHONI, JANKOWSKI, *Egypt, Islam, and the Arabs. The Search for Egyptian Nationhood. 1900-1930*, New York, Oxford University Press, 1986, p. 139.

⁵¹⁰ CASINI, PANICONI, SORBERA, *Modernità arabe. Nazione, narrazione e nuovi soggetti nel romanzo egiziano*, Messina, Mesogea, 2012, p. 163.

presenta Zaynab traendo ispirazione dalle rappresentazioni sciite. Il culto egiziano della donna è molto diverso da quello sciita, non tanto nelle modalità concrete di visita delle sue tombe⁵¹¹ quanto nel modo in cui la personalità della donna viene considerata e nel modo in cui i tratti della sua biografia sono stati recepiti. I fedeli egiziani si rivolgono ad al-Sayyida in modo diverso rispetto ai fedeli sciiti. Si potrebbe persino sostenere che al-Sayyida abbia una doppia personalità nei due culti, una più drammatica e una più romantica. Questa è una delle peculiarità del personaggio devozionale di al-Sayyida Zaynab. Essa, insieme ad al-Ḥusayn, è l'unico esponente della famiglia del Profeta ad aver dato vita a due culti così diversi, ponendosi dunque come una "santa" musulmana internazionale con culti nazionali e locali. Uno studioso egiziano contemporaneo, Ḥālīd Muḥammad Ḥālīd, ha sostenuto che la memoria del martirio di al-Ḥusayn deve essere un'occasione di giubilo e non di pianto, come la Festa del sacrificio, la quale commemora un atto di sacrificio ma viene festeggiata con letizia⁵¹². È questo che i Cairoti hanno fatto per secoli e il culto egiziano di Zaynab ne è un'eloquente manifestazione.

3.1 *Il culto sciita contemporaneo: politica e pianto*

In ambito sciita, il culto di Zaynab è legato al culto di al-Ḥusayn e degli altri protagonisti delle vicende di Karbalā'. Piangere per le sofferenze provate da al-Ḥusayn e dalla sua famiglia e riviverle ha un potere redentivo e fa ricevere *tawāb*, cioè delle ricompense nell'aldilà. È uno dei pilastri della fede sciita. Il primo personaggio della storia di Karbalā' a fornire un esempio potente di questo dolore incessante fu Zayn al-ʿĀbidīn, il quale disse che chiunque avesse pianto per la morte di suo padre sarebbe andato in Paradiso. Addolorarsi e piangere per la sorte di al-Ḥusayn e della sacra famiglia è, quindi, nello sciismo un mezzo di salvezza⁵¹³. Il dolorismo sciita viene espresso nelle cerimonie di *ta'zīya*, rappresentazioni sceniche e teatrali in cui si rivivono e si condividono tutte le sofferenze provate dalla famiglia alide, un vero e proprio strumento di compassione. Il dolorismo si manifesta anche nel giorno di 'Āšūrā', il quale, secondo gli *imām* sciiti, non può essere segnato da gioia e festeggiamenti, ma deve essere un giorno di dolore e di allontanamento dalle preoccupazioni terrene. Il figlio di al-Ḥusayn inaugurò il modello delle cerimonie di *muḥarram*, perché quaranta giorni dopo la strage del padre si recò a visitarne la tomba⁵¹⁴. Secondo la tradizione, le prime sedute di *ta'zīya* cominciarono subito dopo l'uccisione di al-Ḥusayn, durante il viaggio del corteo dei prigionieri verso Kūfa, e proseguirono a Damasco nel palazzo di Yazīd, dove Zaynab tenne il primo *maḡlis*, cioè la seduta di lamentazioni per il compianto fratello. Per questo motivo, gli sciiti le hanno

⁵¹¹ Da quanto ho potuto osservare nel mausoleo cairota e nel mausoleo damasceno, le devote compiono in linea di massima le stesse azioni: baciare la grata che circonda la tomba, lasciare un'offerta, strofinare la grata con il vestito o con un fazzoletto, implorare aiuto.

⁵¹² ENAYAT, *Modern Islamic Political Thought*, London, I. B. Tauris, 2005, p. 190.

⁵¹³ AYOUB, *Redemptive Suffering*, cit., pp. 143-147.

⁵¹⁴ CAPEZZONE, SALATI, *L'islam sciita*, cit., p. 253.

assegnato un ruolo più importante rispetto a quello della sorella Umm Kulṭūm⁵¹⁵. In epoca omayyade, la commemorazione del martirio di al-Ḥusayn veniva effettuata in modo privato, nelle case degli *imām* e degli altri membri dei Banū Hāšim. All'inizio dell'epoca abbaside, le sedute di *ta'zīya* furono incoraggiate dai nuovi sovrani, ma quando cominciarono a essere viste come una minaccia per la legittimità abbaside, furono osteggiate⁵¹⁶. Con la diffusione dello sciismo, le celebrazioni ottennero una sempre maggiore popolarità, incoraggiate dai Buyidi in Iraq, dagli Ḥamdanidi in Siria e dai Fatimidi in Egitto⁵¹⁷. Si diffusero inoltre nell'Iran safavide convertito allo sciismo duodecimano dopo il X/XVI secolo, dove si sviluppò anche il culto dei discendenti, uomini e donne, degli *imām*⁵¹⁸ e dove il processo di *taqrīb* sunnita-sciita fu immediatamente bloccato⁵¹⁹. La diffusione di questa pratica fu accompagnata dall'emergere di figure professionali che piangevano appositamente, dalla stesura di narrazioni del martirio, dalla lettura di elegie funebri e dalla predisposizione delle *ḥusayniyyāt*, luoghi adibiti allo svolgimento delle sedute di lamentazione⁵²⁰. La vita dei credenti era scandita da celebrazioni e commemorazioni aventi come fulcro la sacra famiglia, simbolo della perfetta famiglia musulmana⁵²¹. Zaynab, essendo una delle maggiori protagoniste delle vicende di Karbalā', ha assunto un ruolo centrale nell'ambito di queste sedute e delle celebrazioni di *Āšūrā'*. Un poeta sciita vissuto tra il II/VIII e il III/IX secolo, Di'bil b. 'Alī al-Ḥuzā'ī, ha reso Zaynab la narratrice del martirio in una sua elegia funebre⁵²². Molte orazioni sono state attribuite a membri della famiglia di al-Ḥusayn dopo la sua morte. Un'orazione attribuita a Zaynab appare in fonti molto tarde; il primo a riportarla è al-Maḡlisī nell'XI/XVII secolo, fattore che porta a dubitare dell'autenticità del testo, che si presenta come una rappresentazione pittoresca e dolorosa della battaglia e del suo seguito, una narrazione patetica che ha l'obiettivo di infiammare gli animi dei partecipanti alle cerimonie di *ta'zīya* inducendoli al pianto. La data così tarda del poema coincide con la diffusione in Egitto delle notizie sulla presenza della tomba di Zaynab nella terra del Nilo. Si tratta solo di una coincidenza, oppure si può parlare di uno sviluppo quasi contemporaneo dei due culti di Zaynab in Egitto e nell'Iran safavide (907/1501-1135/1722)⁵²³, alleato

⁵¹⁵ PINAULT, "Zaynab bint 'Alī and the Place of the Women of the Households of the First Imāms in Shi'ite Devotional Literature", in G. Hambly (ed.), *Women in the Medieval Islamic World. Power, Patronage, and Piety*, London, MacMillan, 1998, pp. 71, 83.

⁵¹⁶ Si è visto l'esempio del califfo al-Mutawakkil e la sua avversione verso gli sciiti a p. 75.

⁵¹⁷ AYOUB, *Redemptive Suffering*, cit., pp. 150-153.

⁵¹⁸ Ivi, p. 153.

⁵¹⁹ KAZEMI MOUSSAVI, "Sunnī-Shī'ī Rapprochement (*taqrīb*)", cit., p. 305.

⁵²⁰ AYOUB, *Redemptive Suffering*, cit., p. 154.

⁵²¹ CAPEZZONE, SALATI, *L'islam sciita*, cit., p. 252.

⁵²² AYOUB, *Redemptive Suffering*, cit., p. 171.

⁵²³ Oppure di un "ritorno sulla scena" del personaggio di Zaynab. Lo Šāh Ismā'īl, primo sovrano safavide, proclamò lo sciismo duodecimano religione ufficiale, spinto sia da convinzione personale sia dalla volontà di dare al nascente stato safavide un'ideologia che si differenziasse dal suo potente vicino, l'Impero ottomano (NEWMAN, "Šafawids", *EI2*, vol. 8, pp. 765-770). Ismā'īl si presentò come discendente del Profeta, reincarnazione di 'Alī e dei dodici *imām*. La politica religiosa dello Šāh influenzò la politica religiosa dei sultani ottomani, che si ponevano come campioni dell'islam sunnita (REICHMUTH, "Aspects of Prophetic Piety in the Early Modern Period", cit.).

dell'Europa cristiana contro il suo nemico, l'Impero ottomano⁵²⁴? La società ottomana non mostrò simpatia verso gli sciiti, i quali potevano essere accusati facilmente di essere agenti della propaganda safavide; tuttavia, gli Ottomani non abbandonarono mai i principi di una tolleranza moderata che qualificava i loro sultani come giusti. Gli sciiti ottomani, nonostante la natura precaria della loro situazione, viaggiarono con facilità nelle regioni dell'Impero e scambiarono opinioni con i loro colleghi sunniti. Esempio di questo atteggiamento ottomano è la visita del Sultano Sulayman alla tomba del settimo *imām* sciita⁵²⁵. L'uso di simboli sciiti fu molto importante per l'affermazione dell'identità safavide: il fatto che i governanti fossero sciiti implicava che questi ultimi potevano promuovere i rituali sciiti per affermare la loro legittimità, senza preoccuparsi dell'opinione dei sunniti a riguardo⁵²⁶. Di conseguenza, in epoca safavide si diffuse una grande quantità di letteratura drammatica ed elegiaca⁵²⁷. Un'altra osservazione: a Umm Kulṭūm bint 'Alī è stato attribuito un poema elegiaco registrato in fonti molto antiche, poema che poi è stato arricchito di versi nel corso dei secoli⁵²⁸. Zaynab è stata una protagonista con maggiore visibilità negli eventi di Karbalā', e nella letteratura devozionale sciita le citazioni riferite a lei sono maggiori rispetto a quelle attribuite alla sorella⁵²⁹. Nonostante ciò, le è stato attribuito un poema tardivamente. Ciò rientra in una strategia di riscoperta del personaggio di Zaynab? La letteratura devozionale sciita medievale e moderna mostra una grande reverenza verso le donne associate alla storia del martirio di Karbalā', e in questa produzione Zaynab è rappresentata sempre come un personaggio parlante, una figura ricorrente perché la comunità si riconosce nella sua esperienza⁵³⁰, e come il protagonista femminile assoluto⁵³¹.

La venerazione sciita contemporanea di Zaynab ha conosciuto un grande impeto grazie alla Rivoluzione iraniana del 1979, quando alcune figure del dramma sciita sono state mobilitate per incoraggiare l'opposizione alla monarchia filoccidentale di Muḥammad Riḍā Pahlavi. La forza e il coraggio di Zaynab venivano esaltati e presentati come modelli comportamentali che le donne dovevano seguire⁵³². Il personaggio di Zaynab è stato ancora una volta politicizzato, eretto a simbolo della donna musulmana che si oppone al potere corrotto e ingiusto, così come Zaynab si era opposta agli Omayyadi. Il personaggio storico è stato mobilitato a favore

⁵²⁴ La *ṣhī'a*, tuttavia, non era molto diffusa tra le masse all'inizio dell'epoca safavide (SCARCIA AMORETTI, "How to Place Women in History: Some Remarks on the Recent Shiite Interest in Women Shrines", *Oriente Moderno*, 89, 1, 2009, p.4).

⁵²⁵ SALATI, "Toleration, Persecution and Local Realities. Observations on the Shiism in the Holy Places and the *Bilād al-Shām* (16th-17th Centuries)", in *La Shī'a nell'impero ottomano*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1993, pp. 145-147.

⁵²⁶ AGHAIE, *The Women of Karbala. Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islām*, Austin, University of Texas Press, 2005, p. 6.

⁵²⁷ HAMDAR, "Jihad of Words: Gender and Contemporary Karbala Narratives", *The Yearbook of English Studies*, 39, 1-2, 2009, p. 86.

⁵²⁸ AYOUB, *Redemptive Suffering*, cit., p. 174.

⁵²⁹ PINAULT, "Zaynab bint 'Alī and the Place of the Women", cit., p. 82.

⁵³⁰ Ivi, p. 87.

⁵³¹ HAMDAR, "Jihad of Words: Gender and Contemporary Karbala Narratives", cit., p. 90.

⁵³² PINAULT, "Zaynab bint 'Alī and the Place of the Women", cit., pp. 93-94.

dell'instaurazione della teocrazia. Una volta che tale passaggio ha avuto luogo, le donne dovevano ricominciare a seguire il modello pacato non rivoluzionario di Fāṭima. La visione sciita contemporanea di Zaynab è ben riassunta nelle parole di 'Alī Qā'imi, membro del Partito Repubblicano Islamico:

There was no other more eloquent woman than Zaynab; when she spoke, men held their breath. One person who heard her speak said, "I swear to God that I have never heard a woman with such lucid, clear, and accurate language and such logical rhetoric in my life... the fiery tongue of Ali could be heard in her speech⁵³³.

Gli attributi esemplari associati a Zaynab sono l'eloquenza, la capacità di critica e il potere di azzittire gli oppressori. Attraverso le sue doti oratorie, Zaynab ha messo in atto il *ḡihād* della parola contro il potere ingiusto, portando avanti la rivoluzione del fratello contro la corruzione e l'oppressione. Inoltre, il suo ruolo nel proteggere i superstiti e prendersi cura di essi, nel salvare la vita a Zayn al-‘Ābidīn e alla sorella Fāṭima è ben riconosciuto e ha contribuito a rafforzare il modello di donna forte e al servizio della famiglia, tanto che l'anniversario di nascita di Zaynab coincide con la Giornata nazionale dell'Infermiera in Iran. La *ḥuṭba* contro Yazīd rappresenta la forma più alta di *ḡihād*. Nelle narrazioni attuali, si sostiene che Zaynab non abbia mai pianto mentre assisteva al male che veniva inflitto al fratello, presentandola dunque non come una donna emotiva, fragile e sensibile, ma come una donna con grande capacità di autocontrollo. Le metafore usate per descrivere Zaynab sono state riprese per riferirsi alle donne iraniane. Ad esempio, l'Ayatollah Ḥumaynī, rivolgendosi ad alcune donne iraniane a Qumm, le ha chiamate "donne dal cuore di leone", riprendendo un'espressione usata a proposito di Zaynab in un'opera a lei dedicata pubblicata dopo la Rivoluzione, in cui era stata definita "la leonessa di Karbalā". Ecco in quale modo 'Alī Šarī'atī, l'ideologo della Rivoluzione iraniana, ha descritto Zaynab:

Remember Zaynab at Karbala! She had withstood the difficult task of seeing martyrdom after martyrdom in her captivity in the Kufa bazaar and in the courts of Ibn Ziyad and Yazid.

What woman of whatever class, at whatever stage of life in whatever system of particular tribal, religious and social ideas, who believes in the eternal values of womanhood and ascending values of the feminine, does not accept Zaynab as a permanent everlasting symbol of the social, human and progressive leadership of women?

Such people are living. They are symbols of Islam. To be alive means to be effective, to show the right way, to guide humanity in whatever stage it may be, in whatever land it may occupy, to whatever race it may belong.

[...] It was Zaynab, the Prophet's granddaughter, who stood against and confronted the ruling oppressive power and who destroyed all resistance. She accomplished all this against a tyrannical caliphate which had conquered Iran and Byzantium. She spread the thoughts and ideas of Husayn's school of revolution and martyrdom everywhere and in every land. She took the drops of the blood of Karbala as a symbol of courage and justice to all places and all times.

⁵³³ CHELKOWSKI, "Iconography of the Women of Karbala", in K.S. Aghaie, *The Women of Karbala. Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islām*, Austin, University of Texas Press, 2005, p. 127.

Yes! All of these miracles belonged to a woman! Thus, when a woman, a conscious and responsible, committed woman sees such heroics from a woman who belonged to Fatima's family, she understands where she must look, how she must be. She realizes that a woman of any age and any century can emulate this model⁵³⁴.

Queste parole descrivono il compito svolto da Zaynab nella storia dell'islam: ha testimoniato il martirio, ha attaccato il governo degli oppressori, ha diffuso in diverse aree geografiche e in ogni epoca il messaggio della rivoluzione di al-Ḥusayn. Šarī‘atī sottolinea che l'artefice di tutto ciò è stata una donna simbolo della capacità del genere femminile di agire e intervenire a livello sociale e umano, apportando un cambiamento. “Being Zaynab-like means bearing the heavy social mission of justice and truth”, sostiene l'ideologo della Rivoluzione iraniana nello stesso articolo. Zaynab, dunque, è in ambito sciita un modello di donna che ogni donna, di qualsiasi età e qualsiasi epoca, dovrebbe emulare: una donna attiva che ha una missione sociale e che attua il *ḡihād* della parola per difendere e promuovere la giustizia e la verità. Per questo motivo ‘Alī Šarī‘atī ha invitato le donne iraniane a seguire lo stile di vita di Zaynab e ha scelto di essere sepolto nei pressi della moschea di al-Sayyida Zaynab a Damasco⁵³⁵. Un gruppo di delegate iraniane alla Nazioni Unite ha affermato che il modello ideale da seguire è quello di Zaynab⁵³⁶.

La venerazione sciita di al-Sayyida Zaynab è molto viva anche in Libano, dove il culto della donna si è diffuso in seguito a una serie di fattori: la Rivoluzione iraniana, la guerra civile libanese, l'occupazione israeliana e l'emergere di Ḥizbullāh. Tutto ciò ha favorito lo sviluppo di un discorso diverso da parte degli sciiti del paese. Ad esempio, alcuni teologi sciiti hanno criticato alcune pratiche della ‘*Āšūrā*’, come le autoflagellazioni, e hanno chiamato le donne a intervenire nella vita politica e sociale del paese, così come avevano fatto le donne di Karbalā’. Si chiedeva alle donne che avevano perso un caro durante l'occupazione di essere forti come lo era stata Zaynab quando aveva perso molti membri della sua famiglia. Nelle narrazioni del martirio, si cercava di non aggiungere dettagli che inducevano al pianto, ma di presentare una narrazione più razionale, ricordando come Zaynab fosse riuscita a mantenere il controllo di fronte alla tragedia. Si mettevano in luce tre caratteristiche del suo comportamento a Karbalā’: la forza d'animo, la compassione e l'aiuto verso i deboli e il coraggio di parlare pubblicamente⁵³⁷. Il culto sciita di al-Sayyida Zaynab è molto

⁵³⁴ SHARIATI, “Expectations from the Muslim Woman”,

<http://www.shariati.com/english/woman/woman2.html>.

⁵³⁵ TABBAA, “Invented Pieties: The Rediscovery and Rebuilding of the Shrine of Sayyida Ruqayya in Damascus 1975-2006, *Artibus Asiae*, 67, 1, 2007, p. 110.

⁵³⁶ HAMDAR, “Jihad of Words: Gender and Contemporary Karbala Narratives”, cit., pp. 90-97.

⁵³⁷ DEEB, “From Mourning to Activism: Sayyedah Zaynab, Lebanese Shi‘i Women, and the Transformation of Ashura”, in K.S. Aghaie (ed.) *The Women of Karbala. Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi‘i Islām*, Austin, University of Texas Press, 2005, pp. 243-260. Questo ha avuto anche dei risvolti pratici: molte donne sciite hanno cominciato a fare le volontarie in organizzazioni sciite, occupandosi dei feriti e dei malati, seguendo il modello di Zaynab. Numerose ragazze hanno frequentato corsi o scuole per imparare a padroneggiare l'arte retorica, in modo da poter narrare la tragedia durante le commemorazioni di ‘*Āšūrā*’, considerandola una forma di *ḡihād* della parola. Le attività che le donne svolgono per emulare Zaynab costituiscono un modello pubblico di devozione. Tutto ciò nega l'idea che ispirarsi a una figura del passato

vivo anche in Siria. Nel quartiere dove è ubicato il mausoleo a lei dedicato, vivevano molti rifugiati sciiti emigrati dall'Iraq a partire dagli anni Settanta⁵³⁸. La moschea, che rappresenta l'epicentro del quartiere, è stata costruita in stile iraniano e finanziata da fondi iraniani e la sovrintendenza è affidata, come si è visto, alla famiglia Murtaḍā⁵³⁹. Il flusso di pellegrini iraniani nella moschea di Zaynab a Damasco è molto intenso, in particolare dopo lo scoppio della guerra con l'Iraq che ha impedito agli iraniani di visitare le tombe sacre alidi in Iraq. Fino al periodo precedente al 2010, la moschea era meta privilegiata del turismo religioso sciita e in essa si svolgevano i rituali di 'Āshūrā'. Sabrina Mervin, nel descrivere queste commemorazioni a Damasco, ha osservato che gli iracheni residenti nel quartiere di al-Sayyida Zaynab, in particolare le donne, si riconoscono nella figura di Zaynab, dal momento che essi erano oppressi, in quanto sciiti, dal regime iracheno ba'atista dominato da elementi sunniti, così come Zaynab era oppressa dalle calamità⁵⁴⁰.

Come è emerso da questa analisi, il culto sciita di Zaynab ha risentito del contesto politico in cui si è sviluppato. La figlia di 'Alī è stata assunta a simbolo di donna eloquente, risoluta, coraggiosa, al fine di creare un modello pubblico di donna che si ispira a un personaggio del periodo formativo della storia dell'islam.

3.2 Il culto egiziano contemporaneo: romanticismo e sentimento materno

Hoffman ha notato che la devozione verso il Profeta e la sua famiglia nel sufismo egiziano ha degli interessanti parallelismi con lo sciismo. I sufi egiziani, come gli sciiti, pensano che 'Alī abbia ricevuto la conoscenza esoterica da Muḥammad, ma non condividono l'idea sciita secondo cui il Profeta voleva che 'Alī fosse il califfo dopo di lui. Una grande differenza tra lo sciismo e il sufismo egiziano consiste nella modalità di adorazione degli *ahl al-bayt*: i sufi credono che la salvezza dipenda dall'intensità del loro amore verso la famiglia del Profeta. Per questo motivo, i sufi manifestano il loro amore, non il dolore, per al-Ḥusayn, attraverso canti ed espressioni di devozione gioiose⁵⁴¹. Per questi fattori Zaynab non è amata nella veste di difensore dei diritti degli oppressi ma in quella di madre che si è presa cura dei deboli e dei malati di Karbalā'. La Zaynab dei devoti egiziani appare più dolce di quella sciita, lontana dall'*iḥtiḡāḡ*, la veemente protesta verbale, di cui ha parlato al-Ṭabarsī.

come Zaynab implichi essere legati a un passato scollegato dal presente e contro la modernità (DEEB, "Lebanese Shia Women. Temporality and Piety", *ISIM Review* 18, 2006, pp. 32-33).

⁵³⁸ Il quartiere damasceno di al-Sayyida Zaynab è diventato una vera e propria città satellite sciita, con scuole sciite e *ḥusayniyyāt*. MERVIN, "Sayyida Zaynab, Banlieue de Damas ou nouvelle ville sainte chiite?", cit.

⁵³⁹ CALZONI, "Shiite Mausoleums in Syria with Particular Reference to Sayyida Zaynab's Mausoleum", cit., p. 200.

⁵⁴⁰ MERVIN, "Les larmes et le sang des chiite: corps et pratiques rituelles lors des célébrations de 'Āshūrā' (Liban, Syrie)", *REMM 113-114, Les corps et le sacré dans l'Orient Musulman*, 2006, pp. 153-166. Anche SZANTO, "Sayyida Zaynab in the State of Exception: Shi'i Sainthood as « Qualified Life » in Contemporary Syria", *International Journal of Middle East Studies*, 44, 2012, p. 295.

⁵⁴¹ HOFFMAN, "Devotion to the Prophet and his Family in Egyptian Sufism", cit., pp. 615-625.

L'aspetto materno che viene attribuito a Zaynab riflette l'importanza della madre nelle società musulmane, sancita da un *ḥadīṭ* secondo il quale il Paradiso si trova sotto i piedi delle madri e di conseguenza l'amore dei figli verso le madri deve essere infinito⁵⁴². Il ruolo di madre è il ruolo principale della donna egiziana, ritenuta colei che porta sulle sue spalle la cultura della società⁵⁴³. Al-Sayyida Zaynab è considerata dagli egiziani la loro madre, la madre del Cairo e dell'Egitto; a lei sono attribuiti tutti i poteri della maternità⁵⁴⁴. Il ruolo della "santa madre" ha avuto inizio con Ḥadīḡa, la prima moglie del Profeta che ha sempre garantito al marito forte sostegno quando riceveva le rivelazioni. L'altra grande madre è Fāṭima, figlia di Ḥadīḡa, divenuta nello sciismo la *mater dolorosa*⁵⁴⁵. Zaynab ha ereditato il suo ruolo materno dalle due donne. L'amore degli egiziani nei suoi confronti è riflesso negli *alqāb* che le hanno attribuito, epiteti nati e diffusi nella cultura e tradizione orale attraverso i quali si riferiscono alla donna manifestando il forte affetto che nutrono per lei. Questi epiteti sono usati solo in Egitto e sono la prova del rapporto stretto e privilegiato che lega la donna agli egiziani. Il più noto è al-Sayyida: Zaynab è l'unica "santa" che viene chiamata senza specificare il nome. In quattro di questi epiteti egiziani compare la parola *umm*, ponendo al centro dell'attenzione l'aspetto materno. Il *laqab* più famoso in assoluto è *Umm Hāšim*, "madre degli Hāšim" o "madre di Hāšim". Con questo epiteto si mette in luce il fatto che Zaynab, salvando la vita a Zayn al-ʿĀbidīn, ha salvato la progenie dei Banū Hāšim dalla scomparsa⁵⁴⁶. Secondo un'altra spiegazione, questo soprannome richiama la figura del famoso antenato del Profeta di nome Hāšim, noto per la sua generosità: egli era così chiamato perché, in un anno in cui alla Mecca vi era la carestia, aveva portato del pane dalla Siria e lo aveva sbriciolato per fare il *ṭarīd*, un piatto tradizionale meccano a base di pane e carne, e distribuirlo ai pellegrini⁵⁴⁷. *Umm Hāšim*, dunque, mette in evidenza la generosità della donna, ereditata dal suo antenato⁵⁴⁸. L'altro epiteto è *Umm al-ʿawāḡiz*, "madre degli impotenti", intendendo tutti coloro che non sono in grado di prendersi cura di se stessi, come i poveri, gli anziani, i disabili. Per gli egiziani, *ʿawāḡiz* si riferisce soprattutto alle donne, le quali sono più vulnerabili degli uomini⁵⁴⁹. Ancora, *Umm al-masākīn* e *Umm al-yatāmā*, "madre degli indigenti" e "madre degli orfani". Questi *alqāb* contenenti la parola *umm* si ispirano al comportamento premuroso e protettivo che Zaynab ha avuto con le donne e i bambini superstiti a Karbalā'. Traspare dunque una consapevolezza della biografia di Zaynab e

⁵⁴² SCHIMMEL, *My Soul is a Woman: The Feminine in Islam*, New York-London, Bloomsbury Academic, 2003, p. 89.

⁵⁴³ ʿUWAYS, *Qirāʿāt fī mawsūʿat al-muḡtamaʿ al-miṣrī*, Cairo, Rūz al-Yūsuf, 1988, p. 43.

⁵⁴⁴ ABU ZAHRA, *The Pure and Powerful*, cit., p. 116.

⁵⁴⁵ SMITH, *Rābiʿa the Mystic and Her Fellow-saints in Islām*, cit., p. XXX.

⁵⁴⁶ HOFFMAN, *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*, cit., p. 76.

⁵⁴⁷ WATT, "Hāšim", *EI2*, vol. 3, p. 260. In una biografia medievale egiziana dedicata a Muḡammad, Hāšim è presentato come un uomo generoso che sfamava gli affamati e copriva i nudi. Il suo trattamento cordiale verso i pellegrini della Mecca divenne proverbiale (SHOSHAN, *Popular Culture in Medieval Cairo*, cit., p. 24).

⁵⁴⁸ Questo *laqab* di Zaynab sembra essere un calco del *laqab* di sua madre, *Umm abīhā*, "madre di suo padre", secondo il quale Fāṭima avrebbe preso il posto della madre del Profeta vissuta prima della rivelazione. Se Fāṭima è madre del Profeta, Zaynab è madre del bisnonno del Profeta.

⁵⁴⁹ ABU ZAHRA, *The Pure and Powerful*, cit., p. 120.

una predilezione per alcuni temi rispetto ad altri. Un altro epiteto che deriva dalla biografia storica è *Šāḥibat al-šūrā*, “colei che dà consigli”, riferendosi al fatto che il padre e i fratelli si rivolgevano spesso a lei per chiedere consigli o, secondo la leggenda egiziana, il governatore che l’ha ospitata quando è giunta in Egitto, si rivolgeva a Zaynab per chiederne il parere su alcune questioni⁵⁵⁰. Questo titolo è presente già nell’epopea popolare *Sīrat al-Zāhir Baybars*⁵⁵¹.

Un altro epiteto deriva sia dalla parte egiziana della biografia di Zaynab sia dalla sua biografia storica: *Ra’īsat al-dīwān*, “presidente dell’assemblea [dei santi]”. Questo *laqab* ha due interpretazioni. Secondo quella più letterale traducibile con “presidente dell’assemblea”, quando Zaynab giunse in Egitto, organizzava nella sua abitazione delle sedute a cui partecipavano il governatore d’Egitto e altri⁵⁵². La seconda interpretazione si è diffusa negli ambienti sufi, in cui il *dīwān* è il consiglio dei santi che si incontrerebbero in un luogo segreto sotto la direzione di al-Sayyida Zaynab per gestire le faccende dell’umanità e gli affari degli uomini. In questa corte celeste, Zaynab insieme al fratello e a molti altri santi amministra gli affari dei vivi con saggezza⁵⁵³. Questo *laqab* deriverebbe dal fatto che Zaynab a Karbalā’ ha difeso i deboli e gli oppressi, dunque trae origine dalla sua biografia storica. Le caratteristiche di questo *dīwān* sono state descritte dettagliatamente dal sufi marocchino Aḥmad b. al-Mubārak al-Lamaṭī (m. 1156/1743), il quale ha registrato ciò che il suo maestro sufi analfabeta, ‘Abd al-‘Azīz al-Dabbāg, gli ha raccontato a tal proposito. La descrizione del *dīwān al-ṣāliḥīn* è stata poi ripresa dal sufi egiziano ‘Abd al-Ḥāfiẓ ‘Alī (m. 1303/1886). L’opera originale è molto interessante per la presenza di numerosi racconti soprannaturali sul modo in cui i santi intercessori gestiscono le faccende umane⁵⁵⁴. Il consiglio è presieduto dal *ḡawṭ*, il “polo”, il santo supremo dei santi intercessori, e vi partecipano sia i vivi sia i morti⁵⁵⁵. Nell’opera non si specifica che al-Sayyida Zaynab presiede il consiglio, e ciò porterebbe a dedurre che questo ruolo della santa si sia sviluppato nella tradizione orale. Nell’opera si dice solo che le donne prendono parte al *dīwān* ma il loro numero è limitato⁵⁵⁶. Il *dīwān* presieduto da al-Sayyida ha una dimensione regionale, non panislamica. Accanto a un consiglio dei santi universale, che si riunisce alla Mecca nella grotta in cui il Profeta si ritirava per ricevere le rivelazioni, ci sono dei *dīwān* locali, aventi una giurisdizione più ristretta. Secondo il maestro spirituale di al-Ša‘rānī, un’assemblea di *awliyā’* si tiene sul monte Muqāṭṭam

⁵⁵⁰ ŠALABĪ, *Ibnat al-Zahrā’ baṭalat al-fidā’*. *Zaynab raḍiya Allāh ‘anhā*, Cairo, al-Mağlis al-A‘lā li-’l-Šu‘ūn al-Islāmiyya, 1424/2004, p. 117.

⁵⁵¹ Si veda p. 98.

⁵⁵² ŠALABĪ, *Ibnat al-Zahrā’ baṭalat al-fidā’*, cit., p. 117. Questa interpretazione del *laqab* è stata probabilmente sviluppata per contrastare l’interpretazione sufi.

⁵⁵³ HOFFMAN, *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*, cit., p. 95; HOFFMAN, “Oral Tradition as a Source for the Study of Muslim Women”, in A. el-Azhari Sonbol (ed.), *Beyond the Exotic. Women’s Histories in Islamic Societies*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2005, p. 379.

⁵⁵⁴ O’KANE, RADTKE (eds.), *Pure Gold from the Words of Sayyidī ‘Abd al-‘Azīz al-Dabbāgh*, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 577-595.

⁵⁵⁵ DELANOUE, *Moralistes et politiques musulmans dans l’Égypte du XIX^e siècle*, cit., vol. 1, pp. 297-298.

⁵⁵⁶ CHODKIEWICZ, “La sainteté féminine dans l’hagiographie islamique”, cit., p. 106.

al Cairo, mentre i sufi damasceni sostengono che l'assemblea dei santi di Siria si tenga presso la tomba del Profeta Yaḥyà nella Moschea Omayyade di Damasco⁵⁵⁷. Questa dimensione regionale del *dīwān* presieduto da al-Sayyida è un altro elemento dell'identità territoriale di Zaynab. Oggi al-Sayyida Zaynab è comunemente chiamata *ra'īsat al-dīwān*. Nel 2004, un egiziano ha pubblicato nel giornale *al-Wafd* una serie di lettere da lui scritte e indirizzate ad al-Sayyida Zaynab in cui parla dei problemi politici, economici e sociali dell'Egitto. L'autore si rivolge ad al-Sayyida, capo del tribunale invisibile dei santi (*al-maḥkama al-bāṭiniyya*), sottintendendo che il governo non sia in grado di risolvere i problemi dei cittadini⁵⁵⁸. L'ultimo *laqab* propriamente egiziano è *ḡafīrat Miṣr* o *ḥafīrat Miṣr*, "guardiana d'Egitto", epiteto d'origine antica e di cui abbiamo visto testimonianze scritte. Il primo autore d'epoca ottomana che lo ha usato è stato al-Šubrāwī, e lo abbiamo trovato anche in due epiche popolari.

La religione in Egitto si riflette su tutti gli aspetti della vita sociale e sul linguaggio⁵⁵⁹. Alcuni degli epiteti attribuiti ad al-Sayyida sono usati nella vita quotidiana come formule esclamative che si usano quando si prova un dolore, per esprimere stupore e meraviglia, per implorare aiuto: "*yā Sayyida*", "*yā ṭāhira yā Umm Hāšim*"⁵⁶⁰.

Secondo Abu Zahra, gli elementi che caratterizzano la venerazione egiziana di al-Sayyida sono la luce e il profumo, due elementi investiti di una certa femminilità. Al-Sayyida, difatti, ha un pubblico femminile molto vasto. La luce si ritrova non solo nell'uso di lampade e candele, che rappresentano la purezza morale e l'eredità della luce profetica di Muḥammad, tanto che Zaynab è definita *miṣbāḥ munīr*, "lampada luminosa", ma anche nella *tarḥa*, il velo bianco che ricopre la tomba donato da una devota e cambiato ogni anno durante il *mawlid*. Zaynab, la protagonista delle celebrazioni, viene chiamata *ṣāḥibat al-farah*, "la sposa". Il profumo si ritrova, ad esempio, nell'acqua di rose che viene spruzzata durante i giorni del *mawlid* vicino alla tomba e nella distribuzione di cibo chiamata *naḥḥa*, "profumo"⁵⁶¹. La biografia di al-

⁵⁵⁷ GEOFFROY, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, cit.

⁵⁵⁸ Le lettere sono state pubblicate in una raccolta, al-Ma'dāwī (s.d.), *Rasā'il ilā ra'īsat al-dīwān*. La pratica di scrivere lettere ad al-Sayyida Zaynab per denunciare le ingiustizie subite dai cittadini è simile alla pratica di scrivere lettere all'*imām* al-Šāfi'ī, che vengono poi lasciate nella tomba del santo. Un campione di queste lettere è stato studiato da Sayyid 'Uways, il quale ha osservato che i fedeli si rivolgono anche ad al-Sayyida Zaynab nelle lettere a al-Šāfi'ī ('UWAYS, *al-Ibdā' al-taqāfi*, cit., p. 57). 'Uways considera i problemi denunciati dai devoti dei crimini invisibili, poiché invisibili agli occhi della giustizia, dunque ascoltati e "risolti" solo dai santi ('UWAYS, *L'histoire que je porte sur le dos*, N. Al-Azhari (trad.), Marseille, Éditions Parenthèses, 2006, p. 361).

⁵⁵⁹ ŠIYYĀM, *al-Ṭuhr wa 'l-karāmāt: qaddāsāt al-awliyā'*, Cairo, Rawāfid li-'l-našr wa-'l-tawzī', 2012, p. 120.

⁵⁶⁰ Muḥsin al-Amīn, durante un viaggio in Egitto, rimase molto colpito dal fatto che gli egiziani giuravano di continuo sugli *ahl al-bayt* (STEWART, "Popular Shiism in Medieval Egypt", cit., p. 64). Rašīd Riḍā, che viveva nel quartiere di al-Sayyida, narrò di aver sentito spesso mendicanti girovagare per le strade gridando di continuo "*yā Sayyida, yā Sayyida*", al fine di ottenere qualche offerta. Secondo Riḍā, è disdicevole sfruttare il nome di Zaynab in questo modo (Riḍā, *al-Manār*, 1322/1904, vol. 8, tomo 7, p. 319).

⁵⁶¹ *Naḥḥa* significa anche "dono". Essa trasmette la *baraka* del santo e non può essere rifiutata. L'offerta di cibo e di bevande, fondamentale nella cultura araba, è divenuta così un atto sacro (HOFFMAN, "Eating and Fasting for God in Sufi Tradition", *Journal of the American Academy of Religion*, 63, 3, 1995, pp. 479-480).

Sayyida viene spesso definita *al-sīra al-‘aṭīra*, “la biografia profumata”⁵⁶², espressione che si ritrova nei titoli delle biografie contemporanee a lei dedicate.

3.3 *Il mawlid di al-Sayyida attraverso la lente degli orientalisti*

Zaynab, la cui figura è tanto “aleatoria quanto simbolica”⁵⁶³, è divenuta la parente del Profeta donna più venerata al Cairo seconda solo al fratello al-Ḥusayn. Se al-Sayyida Nafisa godeva di un culto “nazionale” in epoca ayyubide e mamelucca, al-Ḥusayn e Zaynab sono i patroni del Cairo contemporaneo⁵⁶⁴. Il suo *mawlid*, festeggiato nel mese di *rağab* sulla base della data di morte identificata da Muḥammad Ḥasan Qāsim, è il più frequentato insieme al *mawlid* di al-Ḥusayn, tanto da attirare milioni di visitatori da tutto l’Egitto⁵⁶⁵.

La pratica di celebrare i *mawlid* in Egitto è molto antica. Gli anniversari di nascita dei faraoni, venerati alla stregua di santi, venivano celebrati in epoca faraonica, e gli anniversari dei santi venivano celebrati in epoca cristiana⁵⁶⁶. La pratica musulmana di festeggiare questi anniversari fu istituita in epoca fatimide come cerimonia del gruppo sciita al potere, non come festività del popolo. Con la crescita del sufismo, queste celebrazioni, che assunsero carattere popolare, si radicarono sempre di più, attirando l’attenzione dei teologi e dei giuristi ortodossi, i quali le consideravano *bid‘a*, un’innovazione che non aveva alcuna base scritturale. Fu così che Ibn Taymiyya e altri criticarono queste pratiche, caratterizzate da una forte partecipazione femminile. Alcuni giuristi come al-Suyūfī, invece, definirono i *mawlid* una *bid‘a ḥasana*, “un’innovazione buona”⁵⁶⁷. La pratica di festeggiare i *mawlid* rientra in quella che è stata definita “l’ambivalenza del patrimonio religioso musulmano egiziano”, cioè la contraddizione tra quello che le Scritture e la Sunna dicono e i comportamenti dei fedeli⁵⁶⁸. Questa visione dicotomica dei *mawlid* è presente ancora oggi, non solo a livello di dibattito intellettuale ma anche tra la gente comune: i riti a esso legati vengono attribuiti agli strati sociali più bassi e non colti o istruiti, alle persone semplici che

⁵⁶² ABU ZAHRA, *The Pure and Powerful*, cit., pp. 140-143; ABU ZAHRA, “Taṣawwur al-hubb wa al-nur inda zawar al-sayyidah Zaynab bi-al-Qahirah”, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 8, 1988, pp. 118-132.

⁵⁶³ MADOEUF, “Mulids of Cairo: Sufi Guilds, Popular Celebrations and the “Roller-Coaster Landscape” of the Resignified City”, in D. Singerman, P. Amar (eds.), *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture and Urban Spaces in the New Globalized Middle East*, Cairo, American University in Cairo Press, 2006, p. 467.

⁵⁶⁴ MAYEUR-JAOUEN, “Gens de la maison et mouleds d’Égypte. De la religion civique à la religion populaire”, in *La religion civique à l’époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)* Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l’Occident. XIIIe-XVIIIe siècle» de l’Université de Paris X-Nanterre et l’Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993), Publications de l’École française de Rome 1995, p. 321.

⁵⁶⁵ MADOEUF, “Mulids of Cairo”, cit., p. 467.

⁵⁶⁶ Questa natura multiconfessionale dei *mawlid* li rende *ihṭifālāt waṭaniyya ‘amma*, “festività nazionali” (MUṢṬAFĀ, *al-Mawālīd. Dirāsāt al-‘ādāt wa ’l-taqālīd al-ša‘biyya fī Miṣr*, Alessandria, Dār al-Ma‘rifa al-Gāmi‘iyya, 2005, p. 32).

⁵⁶⁷ VON GRUNEBaum, *Muhammadan Festivals*, New York, Henry Schuman, 1951, p. 76.

⁵⁶⁸ AKOUN (ed.), *Mythes et croyances du monde entire*. Tome II: Le monothéisme, Paris, Lidis-Brepols, 1985, p. 358.

affrontano quotidianamente forti difficoltà e hanno bisogno di certe pratiche per “sfogarsi”.

Le celebrazioni dei *mawlid* furono molto diffuse anche in epoca mamelucca, quando si festeggiavano gli anniversari di alcuni parenti del Profeta e di molti santi e fondatori di confraternite sufi, come Aḥmad al-Badawī, il santo di Ṭanṭā. In epoca mamelucca, la celebrazione di un *mawlid* non era più una festa ufficiale che si svolgeva a corte, ma divenne una vera e propria festa patronale e un pellegrinaggio, in cui folle di persone si riversavano presso la tomba di un santo, manifestando comportamenti criticati perché considerati licenziosi⁵⁶⁹. Anche in epoca ottomana la pratica di celebrare i *mawlid* fu diffusa e incoraggiata, e nuovi *mawlid* furono creati. Il *mawlid* di al-Ḥusayn fu interrotto e ripristinato varie volte in epoca ottomana, poiché attirava sciiti e azioni che scatenarono il sospetto delle autorità⁵⁷⁰. La pratica di celebrare i *mawlid* fu aspramente criticata da molti, essendo considerata un’innovazione perniciosa e immorale, in cui si assisteva a danze pubbliche, presenza di prostitute e fornicazioni⁵⁷¹.

Le fonti che documentano il *mawlid* di al-Sayyida Zaynab sono esigue, tarde e per lo più straniere⁵⁷², queste ultime rappresentate da resoconti di viaggiatori orientalisti. Dato che il culto di Zaynab si è sviluppato in epoca ottomana, si può dedurre che anche il suo *mawlid* sia nato in quell’epoca. La prima testimonianza delle celebrazioni che abbiamo identificato si trova in al-Ġabartī: nella narrazione degli eventi dell’anno 1231/1798, lo storico sostiene che lo *ṣayḥ* al-Sādāt invitò Napoleone, appena arrivato in Egitto, al *mawlid* di Zaynab presso l’ormai noto Ponte dei Leoni⁵⁷³, dopo averlo invitato al *mawlid* di al-Ḥusayn. Napoleone partecipò a molte altre celebrazioni al Cairo, cercando il sostegno della popolazione locale⁵⁷⁴, tanto che dichiarò di non essere in Egitto per sconfiggere l’islam, ma per liberare la popolazione egiziana dagli Ottomani. La partecipazione alle feste religiose pubbliche faceva parte del suo progetto di dominare l’Egitto, mostrandosi come un leader che aveva una forte tolleranza religiosa⁵⁷⁵. Gli studiosi giunti in Egitto al seguito di Napoleone, autori dei volumi de la *Description de l’Égypte*, hanno registrato alcune testimonianze di questo

⁵⁶⁹ MAYEUR-JAOUEN, “Gens de la maison et mouleds d’Égypte”, cit., pp. 314-318.

⁵⁷⁰ WINTER, *Egyptian Society Under Ottoman Rule*, cit., pp. 171-172.

⁵⁷¹ Ivi, p. 178. Per questi motivi, vari sono stati i tentativi di “civilizzare” e riformare queste celebrazioni; tuttavia, queste misure hanno avuto sempre un successo limitato (SCHIELKE, “Policing Ambiguity: Muslim Saints-day Festivals and the Moral Geography of Public Space in Egypt”, *American Ethnologist*, 35, 4, 2008, pp. 545-546).

⁵⁷² Il modo in cui gli europei descrivevano queste celebrazioni era uno strumento che offriva una giustificazione alla necessità della dominazione straniera e dell’occupazione britannica del 1882 (SCHIELKE, “Hegemonic Encounters: Criticism of Saints-Day Festivals and the Formation of Modern Islam in Late 19th and Early 20th-Century Egypt”, *Die Welt des Islams*, 47, 3-4, 2007, p. 334).

⁵⁷³ MOREH (ed.), *Al-Jabartī’s Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation of Egypt. Muḥarram-Rajab 1213, 15 June-December 1798*, Princeton-New York, Markus Wiener Publishing, 1993, p. 118.

⁵⁷⁴ La politica religiosa di Bonaparte garantì che tutte le feste musulmane venissero celebrate come nei tempi ordinari (DELANOUE, *Moralistes et politiques musulmans dans l’Égypte du XIX^e siècle*, cit., vol. 1, p. 73).

⁵⁷⁵ ‘ALĪ, *Mawālid Miṣr al-maḥrūsa bayna al-māqāt wa-’l-ḥāḍir*, Cairo, ‘Ayn li-’l-Dirāsāt wa-’l-Bu‘ūt al-Insāniyya wa-’l-Iḡtimā‘iyya, 1995, p. 14.

mawlid. Ad esempio Guillame-André Villoteau, musicografo che visitò l'Egitto alla fine del Settecento il quale, nell'ambito della descrizione dei canti dei *mawlid*, ha scelto come rappresentativo il *mawlid* di al-Sayyida, “una delle sante più venerate dai musulmani”, e ne ha descritto l'atmosfera festosa e la processione delle confraternite che intonano canti religiosi, in cui ogni confraternita si distingue per avere un colore particolare⁵⁷⁶. “Quando arrivano nella cappella in cui si crede siano conservate le reliquie della santa, ognuno fa la sua preghiera e lascia un'offerta, perché i musulmani credono fortemente nelle virtù miracolose dei parenti del Profeta”. Le azioni compiute presso la tomba consistevano nel baciarla, lasciare delle monete in un cestino posto sulla stessa, accendere una candela, toccare la tomba con i propri vestiti se si era malati⁵⁷⁷. Molti portavano dei rametti di mirto e li poggiavano sulla tomba durante la preghiera, dopodiché li riprendevano e li portavano a casa. I poveri poggiavano i rametti sulla tomba per poi distribuirli ai passanti, pratica che facevano spesso con i francesi nel periodo dell'occupazione francese dell'Egitto⁵⁷⁸.

Un altro viaggiatore francese giunto in Egitto ai tempi della campagna napoleonica, Edme-François Jomard, ci ha lasciato un'importante descrizione del *mawlid* di Zaynab, a testimonianza di come questi festeggiamenti popolari catturassero l'attenzione degli stranieri. Ciò che colpisce Jomard è l'illuminazione che caratterizzava la celebrazione: nella processione delle confraternite, dei fedeli portavano piramidi di lampade e la stessa moschea veniva decorata con un'alta piramide illuminata. L'altro elemento che colpisce il viaggiatore è la grande partecipazione: “l'affluence étoit extrême dans toutes les rues du quartier”⁵⁷⁹.

Nella stessa epoca, ‘Alī Bāšā Mubārak ci informa che il *mawlid* di al-Sayyida Zaynab si svolgeva nel mese di *rağab*, dal giorno 25 (del mese precedente) al 17 del mese successivo⁵⁸⁰. La data di questo *mawlid* è fortemente simbolica: non si celebra nel giorno della morte (presunta) di Zaynab, il 15 del mese di *rağab*, ma nel giorno del suo arrivo in Egitto, dimostrando così l'importanza del rapporto tra Zaynab e l'Egitto e la consacrazione popolare di questo legame. Abbiamo visto che, secondo Ḥasan Qāsim, Zaynab sarebbe morta il 15 del mese di *rağab* dell'anno 62, undici mesi e quindici giorni dopo il suo arrivo in Egitto. Seguendo queste informazioni, possiamo dedurre che Zaynab sia arrivata in Egitto nel mese di *rağab* dell'anno 61. A questo

⁵⁷⁶ Ancora oggi le confraternite sufi provenienti da tutto l'Egitto fanno ciò. Montano delle tende nelle vicinanze della moschea per avere un posto dove trascorrere la notte (MADOEUF, “Mulids of Cairo”, cit., p. 469).

⁵⁷⁷ Baciare la tomba di un santo è considerato un atto di devozione, umiltà e sottomissione ed era una pratica comune a musulmani, ebrei e cristiani. In epoca medievale, gli ebrei che vivevano in Egitto e Palestina baciavano la Torah e si prosternavano sulle tombe (CUFFEL, “From Practice to Polemic: Shared Saints and Festivals as ‘Women’s Religion’ in the Medieval Mediterranean”, *Bulletin of the School of African and Oriental Studies*, 68, 3, 2005, p. 405).

⁵⁷⁸ JOMARD, *Description de l'Égypte*, Imprimerie Royale, Imprimerie Royale, 1818, pp. 707-710.

⁵⁷⁹ JOMARD, *Description de l'Égypte. État moderne*, cit., pp. 735-736.

⁵⁸⁰ MUBĀRAK, *al-Ḥiṭaṭ al-ğadīda*, cit., vol. 1, p. 91. La durata del *mawlid* di al-Sayyida, circa tre settimane, lo rende il *mawlid* più importante del Cairo insieme a quello del fratello. (MUṢṬAFĀ, *al-Mawālīd. Dirāsāt al-‘ādāt wa ‘l-taqālīd al-ša‘biyya fī Miṣr*, cit., p. 32). La vicinanza di Zaynab e del fratello al Profeta influisce sulla durata del loro *mawlid* (DE JONG, “Cairene Ziyāra-Days: A Contribution to the Study of Saint Veneration in Islam”, *Die Welt des Islams*, 17, 1-4, 1976-1977, p. 39).

punto sorge una domanda: nel XIX secolo, dunque prima della “scoperta” del controverso manoscritto *Aḥbār al-Zaynabāt*, come si faceva a conoscere la data dell’arrivo di Zaynab in Egitto? Questo confermerebbe che il racconto è stato forgiato in base a informazioni che circolavano già nell’Ottocento.

La testimonianza successiva è quella di Edward William Lane, il quale visitò l’Egitto tra il 1833 e il 1835. L’orientalista inglese sostiene che il giorno della settimana in cui la tomba di Zaynab è più visitata è il mercoledì e che i *mawlid* di al-Ḥusayn e Zaynab sono i più famosi tra quelli celebrati al Cairo⁵⁸¹. Lane parla della priorità che viene data alle donne nei giorni dei festeggiamenti: solo a esse è concesso entrare nel sepolcro, visto come spazio a esse riservato (*ḥareem*)⁵⁸². Lo stesso Lane si è dovuto accontentare di sostare nella stanza in cui vi è il sepolcro, impresa ardua a causa della calca. Molte persone implorarono il celebre orientalista di recitare un capitolo del Corano per al-Sayyida. Lane nota anche la presenza di mendicanti in occasione del *mawlid*: ciechi seduti sul pavimento che chiedevano l’elemosina nella moschea e all’esterno acquaioli e facchini che importunavano i visitatori. Era abitudine dare delle monete ai servitori del sepolcro, a un lettore affinché recitasse una parte del Corano, ai mendicanti della moschea, ai facchini e agli acquaioli. Di sera si svolgevano sedute di *dikr*, rito che consiste nel menzionare in modo ininterrotto il nome di Dio, e ogni sera nei giorni dei festeggiamenti i dervisci appartenenti a varie confraternite trovavano riparo nella moschea⁵⁸³.

Carlo Alfonso Nallino è un altro europeo che ha partecipato al *mawlid* di Zaynab il 15 gennaio 1894: “La sera di mercoledì andai a vedere la fiera per il *mûled* o natalizio di Seyyidah Zeynab, che si celebra presso la moschea omonima. Le feste durano 15 giorni e avranno il loro punto culminante venerdì prossimo. Là entrai in un caffè, ove un poeta recitava alcuni versi in onore di Maometto, dopo i quali cominciai a leggere parte della storia di ‘Antar, uno degli eroi popolari’”⁵⁸⁴.

Nel Novecento, le testimonianze sul *mawlid* di Zaynab sono aumentate, dimostrando come la nota festività popolare abbia raggiunto l’apice della diffusione, scatenando l’interesse degli antropologi. McPherson osserva che una caratteristica di questo *mawlid* sono le sedute di *dikr* e di canto, queste ultime bandite da al-Azhar poiché immorali e contro la religione, così come gli spettacoli di burattini⁵⁸⁵. La pratica di fare voti (*nuḍūr*) a Zaynab è molto diffusa: vicino alla tomba vi è una cassetta,

⁵⁸¹ LANE, *On the Manners and Customs of Modern Egyptians*, cit., p. 238.

⁵⁸² Di questo privilegio riservato alle donne ne parla anche Margaret Smith (SMITH, *Rābi‘a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islām*, cit., p. 197). McPherson osserva che le donne venivano invitate nella moschea a visitare la tomba, una concessione che le deliziava e le rendeva orgogliose, tanto che una di queste ha detto all’autore: “Saida Zenab was a lady and her votaries here are gentlemen” (MCPHERSON, *The Moulids of Egypt*, cit., p. 319).

⁵⁸³ LANE, *On the Manners and Customs of Modern Egyptians*, cit., pp. 467-468.

⁵⁸⁴ NALLINO, “Scene di vita egiziana”, in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, vol. 2, Roma, Istituto per l’Oriente, 1956, p. 233.

⁵⁸⁵ MCPHERSON, *The Moulids of Egypt*, cit., pp. 318-319.

*ṣundūq al-nudūr*⁵⁸⁶, in cui i fedeli lasciano delle offerte chiedendo in cambio un favore alla santa. Un altro modo di fare un voto consiste nel lasciare nella moschea un'offerta materiale: candele o lampade per illuminare, ventilatori, fiori artificiali per abbellire la tomba, fazzoletti da mettere a disposizione dei fedeli nei pressi della tomba, versetti del Corano da appendere sulle pareti o cibo semplice. Nel caso di al-Sayyida, il cibo che viene offerto nella sua moschea, sia durante il *mawlid* sia nei giorni ordinari, è il *fūl al-nābat*, una purea di fave⁵⁸⁷.

3.4 *Iside, Maria e Zaynab: la continuità spirituale nella storia religiosa egiziana*

Alcuni studiosi contemporanei sia occidentali che egiziani⁵⁸⁸ hanno approfondito il tema della continuità spirituale che caratterizza la storia religiosa dell'Egitto, mettendo in luce come le tre religioni che si sono avvicinate nella storia del paese si siano influenzate a vicenda e come la religione rivelata successivamente abbia assimilato elementi di quella già esistente. Di conseguenza l'islam, l'ultima religione diffusasi in Egitto dopo quella faraonica e quella cristiana, si è inserito in un contesto caratterizzato da un sostrato religioso, sociale e culturale complesso con il quale ha interagito, senza chiudersi in se stesso o estraniarsi dalla realtà. La religione musulmana, soprattutto nella sua veste popolare, ha assorbito alcuni degli elementi preesistenti nell'ambiente religioso egiziano, marcando nel segno della continuità, non del distacco, questo ambiente. D'altronde, in un paese con una tradizione religiosa plurimillenaria, non sarebbe potuto accadere diversamente. Il risultato più esplicito di questo "scambio" è tangibile nel culto dei "santi" musulmani, che ha risentito del culto dei santi cristiani. La figura di al-Sayyida Zaynab, intesa sia in senso storico che figurale, è una delle manifestazioni più visibili della continuità spirituale nella storia multiconfessionale egiziana. La percezione egiziana di Zaynab deriva dalla percezione di altre donne sante vissute prima di lei e ben note all'immaginario egiziano.

Una caratteristica della venerazione di al-Sayyida è la presenza di donne cristiane che si recano presso la moschea. Difatti è pratica comune per i cristiani visitare questo luogo e per i musulmani la chiesa di Santa Teresa, secondo un costume in voga dall'epoca medievale⁵⁸⁹. Perché ciò accade? Che cosa hanno in comune al-Sayyida Zaynab e le sante cristiane agli occhi dei fedeli?

⁵⁸⁶ Per una panoramica di questa pratica e per informazioni su altre pratiche come pregare vicino alla tomba, girare intorno alla tomba, leggere il Corano, si veda SAYYID, *Mazāhir al-i'tiqād fī al-awliyā'*. *Dirāsa li-'l-mu'taqidāt al-ša'biyya fī Miṣr*, Cairo, al-Hay'a al-Miṣriyya al-Āmma li-'l-Kitāb, 2012, vol. 3, pp. 406-416.

⁵⁸⁷ A ciascun santo è associato un determinato cibo. Nella moschea di al-Ḥusayn si offrono le lenticchie, mentre in quella di Sayyid al-Badawī si offre pane (ĠANĪM, YŪSUF, *al-Mu'taqidāt wa 'l-adā' al-tilqā'iyya fī mawālīd al-awliyā' wa 'l-qiddīsīn fī mudun wa qurā muḥāfaẓa al-Daḡhiliyyah*, al-Ġuz' al-Awwal: al-Awliyyā', Cairo, al-Markaz al-Qawmī li-'l-masraḥ wa 'l-mūsīqā wa 'l-funūn al-ša'biyya, 2007, vol. 1, pp. 65-66).

⁵⁸⁸ Ad esempio, Goldziher nel suo studio sulla venerazione dei santi nell'islam, Abu Zahra e 'Uways.

⁵⁸⁹ Queste pratiche di scambio erano diffuse già in epoca medievale: il frate Francesco Suriano, che nel tardo Medioevo si recò in Terra Santa, osservò che nel luogo in cui Maria diede alla luce Gesù le donne musulmane preparavano il pane da distribuire alle donne incinte. Anche al-Sayyida Nafisa ha attirato donne di fedi differenti. Ad esempio, la moglie *ḍimmiyya* di un musulmano implorò la santa affinché salvasse suo figlio da una prigione bizantina (CUFFEL, "From Practice to Polemic", cit., p. 409). Dionigi Albera, basandosi su uno

Per rispondere a questa domanda, è necessario fare un passo indietro, fino all'epoca faraonica. Abu Zahra ha studiato il legame tra al-Sayyida Zaynab e Iside, dea dell'antico Egitto, sostenendo la tesi che la concezione religiosa e popolare della dea ha influenzato la futura percezione egiziana della nipote del Profeta. In quale modo, dunque, gli egiziani si sono appropriati del personaggio di Zaynab e lo hanno "egizianizzato", in un paese in cui la figura di Iside non ha smesso di essere ben nota anche dopo la fine dell'epoca faraonica? Emerge una continuità tra la percezione popolare di Iside e la percezione popolare di Zaynab⁵⁹⁰, presente sia nella concezione dei due personaggi sia nella pratica religiosa a essi riservata.

Nella mitologia egizia, Iside è la dea della maternità e della fertilità, la madre di tutte le cose, moglie e madre modello. Le informazioni sulla sua personalità ci sono state tramandate sia da Plutarco sia dalle iscrizioni e dagli affreschi rinvenuti in molti monumenti dell'Antico Egitto. Osiride, suo fratello e marito, fu ucciso e fatto a pezzi dal suo avversario, il re Seth, poiché un giorno Osiride, ubriaco, ingravidò la moglie di Seth. I pezzi del corpo di Osiride furono gettati in varie parti dell'Egitto. Per anni, Iside si impegnò disperatamente a cercare i resti del fratello, per poi trovarli, riunirli, piangere al suo funerale e andare nell'Oltretomba per vivere in eterno con lui. La volontà di mettere insieme le parti del corpo del fratello le garantì la gloria eterna: divenne l'unica dea in grado di resuscitare i defunti. Iside e Osiride ebbero un figlio, Horus, il quale fu tenuto nascosto dalla madre per proteggerlo dalla vendetta di Seth, finché il bambino diventò adulto e poté vendicare l'assassinio del padre. Secondo l'antica teologia egizia, Iside e Osiride sono la coppia esemplare di fratello e sorella, mentre Iside e Horus la coppia esemplare di madre e figlio. Le vicissitudini resero Iside dea dei morti e dea della maternità e protettrice dei bambini. Iside divenne modello dell'amore materno, protettrice e madre di tutti i faraoni, rappresentata mentre, seduta sul trono, allatta il figlio, o mentre lo tiene in braccio. La dea veniva vista come una sorta di consolazione da uomini e donne affetti da dolori e sventure simili alle sue. Il suo culto divenne molto popolare, tanto che templi a lei dedicati erano presenti in tutto l'Egitto e nel Mediterraneo, e rimase in vita fino alla metà del VI secolo d. C. Fu così forte da influenzare il culto cristiano di Maria⁵⁹¹, influenza che emerge in primo luogo dall'iconografia di Maria *lactans* che ricorda molto quella di Iside. Inoltre, è stata notata la presenza di diverse chiese mariane in Egitto vicine a templi anticamente

studio di Hasluck condotto verso la fine dell'epoca ottomana, sostiene che gli spazi religiosi condivisi nel Mediterraneo sono moltissimi. Vi erano molti santuari "ambigui" in cui cristiani e musulmani si recavano per beneficiare del potere taumaturgico di un santo. Difatti, ai devoti interessava più questo potere che l'identità del santo. Albera osserva che le visite condivise non riguardano solo figure venerate da tutte e tre le religioni monoteiste, ma anche da una sola delle tre (ALBERA, "Situations de coexistence interreligieuse en Méditerranée: esquisse d'une analyse comparative", *Chronos*, 18, 2008, pp. 131-132, 135).

⁵⁹⁰ "Gli egiziani hanno trovato nella biografia di Zaynab tracce della storia di Iside" (ŠUKR, *Mawālīd al-awliyā' wa 'l-qiddīsīn. Dirāsa fūlklūriyya fī 'l-šaḥsiyya al-miṣriyya*, Cairo, al-Hay'a al-amma li-quṣūr al-ṭaqāfa, 2011, p. 49). Non solo studiosi orientalisti ed egittologi, ma anche egiziani moderni, hanno colto l'influenza dell'eredità pre-islamica sul culto dei santi musulmani (MAYEUR-JAOUEN, "Égypte", in H. Chambert-Loir e C. Guillot (eds.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1995, p. 68).

⁵⁹¹ ŠUKR, *Mawālīd al-awliyā' wa 'l-qiddīsīn*, cit., pp. 48-49.

dedicati a Iside, fattore che suggerisce una continuità nelle pratiche devozionali riservate alle due figure femminili. Questo, tuttavia, non implica che il culto di Maria abbia risentito in modo totale di quello di Iside⁵⁹².

Quanto detto su Iside suggerisce un evidente parallelismo con Zaynab. La figlia di Fāṭima è la santa più importante nell'Egitto contemporaneo. Essa è associata alla maternità e sono soprattutto le donne a rivolgersi a lei. Una lettura incrociata della vita delle due donne dimostra che gli egiziani hanno percepito inconsapevolmente alcuni aspetti in comune, che costituiscono un altro versante dell'“egizianizzazione” della figura di Zaynab. Zaynab è stata la prima a piangere per al-Ḥusayn poco prima che costui fosse ucciso, come Iside ha pianto al funerale di Osiride. Prima e dopo la morte del fratello, Zaynab si è presa cura della sua famiglia, e in particolare del piccolo Zayn al-‘Ābidīn, così come Iside si è presa cura del figlio Horus proteggendolo da Seth. Zaynab ha protetto l'integrità della sua famiglia, in particolare alla corte di Yazīd, alla pari di Iside. Anche il tema del corpo di Osiride ridotto in pezzi si ritrova nella biografia di Zaynab: la testa del fratello fu portata da Karbalā' a Kūfa e poi a Damasco, dove fu oltraggiata da Yazīd. Questi elementi biografici condivisi dimostrano come Zaynab sia venerata per le azioni che ha compiuto in vita, tutte legate alla tragedia di Karbalā'. Il finale egiziano della biografia di Zaynab è l'aspetto che forse più lega la donna a Iside, dal momento che la scelta volontaria di Zaynab di rifugiarsi in Egitto è l'anello finale che la lega alla dea. Abu Zahra sottolinea che l'opinione egiziana secondo cui Zaynab sarebbe giunta in Egitto nel 681 si riferisce a un'epoca storica in cui i valori e le immagini di Iside erano ancora conosciuti, tanto da essere stati trasferiti nella biografia di Zaynab, legando in questo modo il presente al passato⁵⁹³. Iside fa parte del consiglio degli dei dell'Oltretomba; Zaynab fa parte del tribunale invisibile dei santi. Zaynab, come Iside, ha giocato un ruolo politico nel suo tempo⁵⁹⁴. Le analogie si ritrovano anche nel culto dei due personaggi: gli antichi egizi credevano che Iside avesse tutti i poteri per aiutarli; i devoti contemporanei credono che al-Sayyida possa risolvere qualsiasi tipo di problema. Al-Sayyida è la patrona delle donne così come Iside era la dea delle donne⁵⁹⁵. ‘Ā’iša Šukr ha osservato che gli epiteti di Maria in Egitto assomigliano a quelli di Zaynab. Essa è chiamata *Ra’īsāt al-qiddīsīn* (“Presidente dei santi”) e *Umm al-āytām* (“Madre degli orfani”)⁵⁹⁶.

Sayyid ‘Uways spiega la sua visione di questa continuità devozionale attraverso il titolo di uno dei suoi studi più importanti sui santi cristiani e musulmani in Egitto: *al-Ibdā’ al-ṭaqāfī ‘alā al-ṭarīqa al-miṣriyya* (“La creatività culturale alla maniera egiziana”). Secondo il sociologo, la creatività culturale che si è manifestata in Egitto è

⁵⁹² HIGGINS, “Divine Mothers: The Influence of Isis on the Virgin Mary in the Egyptian *Lactans*-Iconography”, *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies*, 3-4, 2012, pp. 71-79.

⁵⁹³ ABU ZAHRA, “Isis and al-Sayyida Zaynab: Links to Ancient Egypt”, in W. Wendrick e G. van de Kooji (eds.), *Moving Matters. Ethnoarcheology in the Near East*, Proceedings of the International Seminar held at Cairo, 7-10 December 1998, Leiden, CNWS Publications, 2002, pp. 215-218.

⁵⁹⁴ ‘UWAYS, *al-Ibdā’ al-ṭaqāfī ‘alā al-ṭarīqa al-miṣriyya*, cit., pp. 74-75.

⁵⁹⁵ ABU ZAHRA, *The Pure and Powerful*, cit., p. 219.

⁵⁹⁶ Titoli che ricordano rispettivamente *Ra’īsāt al-dīwān* e *Umm al-ḡalāba* (ŠUKR, *Mawālīd al-awliyā’ wa ’l-qiddīsīn*, cit., p. 49).

consistita nell'aver recepito alcune importanti figure della storia musulmana adattandole al contesto egiziano e investendole così di nuovi significati, proprio come è avvenuto per Zaynab, il cui personaggio noto nelle *Storie* musulmane ha assunto delle peculiarità egiziane. 'Uways identifica altri esempi di continuità devozionale. Ad esempio, la presenza di reliquie sacre sul territorio egiziano è molto antica. Erodoto, cinque secoli prima di Cristo, aveva trovato un tempio in cui si credeva che fosse sepolto il corpo di Osiride; per i cristiani, la testa di San Giovanni Battista si trovava in Egitto mentre per i musulmani la testa di al-Ḥusayn⁵⁹⁷. Il sociologo sostiene che la biografia di al-Ḥusayn, nell'ottica dell'eredità culturale egiziana, trova certamente eco nella coscienza di ogni egiziano, perché la storia del martirio di Osiride e del suo corpo ridotto in pezzi è impressa nella memoria di questo popolo⁵⁹⁸. La stessa tesi è stata sostenuta dallo scrittore egiziano Ġamāl al-Ġīṭānī, secondo il quale al-Ḥusayn ha preso il posto di Osiride e di Gesù, sua sorella Zaynab è giunta in Egitto prendendo il posto di Iside, suo nipote Zayn quello di Horus. Anche se al-Ḥusayn non è mai giunto in Egitto, la presenza di una sua reliquia è un simbolo molto importante⁵⁹⁹, come sostiene il romanziere grande devoto degli *ahl al-bayt*.

3.5 *L'islam nella letteratura egiziana contemporanea*

A partire dagli anni Trenta, il monopolio degli scrittori "religiosi" venne spezzato, e importanti esponenti della letteratura egiziana hanno pubblicato biografie del Profeta. Questa tematica si è diffusa in Egitto molto più che in qualsiasi altro paese arabo, poiché aveva trovato terreno fertile nel clima religioso, politico, culturale dell'epoca. La grande venerazione del Profeta, che si manifestava in modo particolare nei festeggiamenti del suo *mawlid*, è stato il principale fattore che ha spinto molti letterati a descrivere la vita di Muḥammad⁶⁰⁰. La forte concentrazione di sentimento religioso riversato nella figura del Profeta è ritenuta una delle caratteristiche dell'islam moderno, una tendenza che unisce riformisti e ortodossi⁶⁰¹.

L'islam è ampiamente presente nella letteratura egiziana contemporanea, ma questo non significa che tutta la letteratura egiziana abbia a che vedere direttamente o indirettamente con l'islam. Le opere dedicate, ad esempio, alla biografia del Profeta

⁵⁹⁷ 'UWAYS, *al-Ibdā' al-taqāfi 'alà al-ṭarīqa al-miṣriyya*, cit., pp. 42-43.

⁵⁹⁸ Ivi, p. 72.

⁵⁹⁹ AL-ĠĪṬĀNĪ, "al-Taṣawwuf fi Miṣr", in R. Chih e D. Gril (eds.), *Le saint et son milieu ou comment lire les sources hagiographiques*, Cairo, Institut français d'archéologie orientale, 2000, p. 21. Geoffroy sostiene che nel Medio Oriente l'eredità pre-islamica è molto complessa: la celebrazione sciita della morte di al-Ḥusayn evoca l'antico mito persiano di Siyāvosh (GEOFFROY, "Proche-Orient", in H. Chambert-Loir e C. Guillot (eds.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1995, p. 46).

⁶⁰⁰ Spesso, c'è un motivo personale dietro la scelta di scrivere del Profeta o di un suo discendente, come nel caso di Zaynab. 'Ā'īša 'Abd al-Raḥmān, di cui parleremo a breve, nella prefazione della sua biografia di Zaynab ricorda che è stato il padre a instillarle la grande devozione per al-Sayyida. L'uomo, nonostante la moglie fosse sul punto di partorire, non cancellò il viaggio per partecipare ai festeggiamenti in onore di al-Sayyida. «Da quel giorno», dice l'autrice, «ho scoperto alcune toccanti caratteristiche di al-Sayyida Zaynab e non l'ho più dimenticata» ('ABD AL-RAḤMĀN, *al-Sayyida Zaynab*, cit., p. 6).

⁶⁰¹ WESSELS, *A Modern Arabic Biography of Muḥammad. A Critical Study of Muḥammad Husayn Haykal's Ḥayāt Muḥammad*, Leiden, Brill, 1972, pp. 2-3.

Muḥammad sono molteplici. Per citare le più celebri, ci sono poesie di elogio e di lode al Profeta come *Nahğ al-Burda* (“Sul sentiero del poema al-Burda”⁶⁰²) di Aḥmad Ṣawqī (1869-1932), riscritture della sua biografia, come *‘Abqariyyāt Muḥammad* (“Il genio di Muḥammad”) di ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād (1889-1964) e *Muḥammad rasūl al-ḥurriyya* (“Muḥammad, Profeta della libertà”) di ‘Abd al-Raḥmān al-Ṣarqāwī (1920-1987).⁶⁰³ Il fatto che la storia sacra sia raccontata in opere letterarie e non solo in opere storiche e religiose è indice di una certa secolarizzazione. Raccontare le biografie del Profeta e dei suoi discendenti sotto forma di romanzo, di racconto o testo teatrale non significa solo introdurre un grado più o meno forte di immaginazione nella narrazione, ma anche sottoporre la storia sacra a forme letterarie occidentali: anche questo è indice di una certa secolarizzazione della storia⁶⁰⁴. In molte opere prodotte in Egitto, come romanzi, racconti brevi e poesie, personalità come il Profeta e i suoi discendenti venerati nella terra del Nilo occupano uno spazio notevole. Ciò è dovuto all’influenza di una tradizione che, anziché privilegiare il rapporto diretto tra Dio e l’uomo nell’islam, preferisce interporre la figura mediatrice del Profeta, perché è più facile essere presi emotivamente da una persona che da un’idea astratta⁶⁰⁵.

Le attitudini identificabili nella letteratura araba a partire dagli anni Trenta sono tre: la mancanza di fiducia nelle idee religiose tradizionali e nel clero; la ricerca delle radici non islamiche; il ritorno alla religione popolare attraverso la rappresentazione concreta di tombe, mausolei e visite pie. Dopo gli anni Sessanta, in concomitanza con una profonda sfiducia nel progetto dello stato-nazione e del socialismo panarabo, ci fu una riscoperta del sufismo, che veniva visto come il principale canale di accesso al paradiso⁶⁰⁶. La venerazione verso il Profeta, gli *ahl al-bayt* e i santi sufi è uno dei tratti principali dell’islam egiziano e costituisce una componente fondante della vita socio-religiosa in Egitto, motivo per cui il tema si ritrova in molte opere letterarie del Novecento in cui vi è almeno un riferimento a una tomba santa, una visita pia, un *mawlid*, un miracolo, un sogno, un’invocazione, un voto, un’offerta votiva, un viaggio intrapreso per chiedere l’intercessione. Tuttavia, questa devozione non sempre è stata presentata da un punto di vista celebrativo o positivo. Non sono rari i casi di opere in cui si parla delle pratiche popolari associate alla venerazione degli *ahl al-bayt* in termini denigratori, seguendo la visione salafita che le considera sinonimo di idolatria.

I testi selezionati in questo capitolo sono letterari nel senso stretto del termine, in quanto riflettono i valori di una società. L’obiettivo è definire come al-Sayyida Zaynab è stata presentata nella letteratura secolare in relazione al contesto storico in cui le opere dove compare sono state scritte. I testi proposti, che mettono in evidenza

⁶⁰² Celebre poema del XIII secolo scritto in lode del Profeta da al-Buṣīrī (BASSET, “Burda”, *EI2*, vol. 1, p. 1314).

⁶⁰³ Per una breve analisi delle opere della letteratura egiziana moderna dedicate al Profeta si veda l’articolo di BADAWI, “Islam in Modern Egyptian Literature”, *Journal of Arabic Literature*, 2, 1971.

⁶⁰⁴ Ivi, p. 177.

⁶⁰⁵ Ivi, p. 161.

⁶⁰⁶ AL-MUSAWI, *Islam on the Street. Religion in Modern Arabic Literature*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 2011, p. 186.

l'intervento diretto della finzione nella materia religiosa⁶⁰⁷, affrontano tematiche religiose di grande importanza e controversia che in passato erano state prese in esame dal punto di vista giuridico della legge musulmana o dal punto di vista religioso o dottrinale, come la santità nell'islam, la venerazione dei santi, il contrasto tra la religione popolare e l'islam di ispirazione salafita e wahhābita.

La letteratura egiziana contemporanea rispecchia la visione che gli egiziani hanno di al-Sayyida Zaynab e la centralità del suo culto. Si vedrà come una figura nobile come Zaynab, erede della purezza e della luce spirituale del Profeta, sia stata rappresentata in termini secolari. I generi tradizionali che per secoli hanno parlato della sacra famiglia dell'islam, ovvero i detti del Profeta, i dizionari di *ṭabaqāt* e i trattati elogiativi, hanno lasciato lo spazio a narrazioni realistiche e mimetiche che si ispirano sia alla tradizione orale sia a quella scritta. Il tema della devozione verso la famiglia del Profeta è diventato dunque popolare attraverso il sufismo e la letteratura. Le fonti cui gli autori contemporanei attingono sono aneddoti popolari, racconti di quartiere, leggende entrate a far parte dell'immaginario collettivo, ma anche testi sufì e opere storiografiche arabe classiche che hanno delineato la biografia e la personalità di Zaynab.

Le visioni letterarie di al-Sayyida Zaynab prese in analisi si inseriscono in due periodi della storia della letteratura egiziana contemporanea: il periodo tra le due guerre, cioè l'epoca del nazionalismo, e il periodo successivo alla Seconda Guerra Mondiale, ovvero la cosiddetta epoca delle ideologie conflittuali. Molti dei nostri autori fanno parte della "generazione degli anni Sessanta", ovverosia quel gruppo di intellettuali che si schierò a favore della Rivoluzione del 1952 che mise fine alla monarchia in Egitto, ma poi prese le distanze dal nuovo governo di Ġamāl 'Abd al-Nāṣir in seguito all'abolizione dei partiti politici e allo sviluppo del culto del presidente. Si tratta di intellettuali profondamente delusi dall'autoritarismo di 'Abd al-Nāṣir e dal fallimento del sogno democratico, che hanno visto in al-Sayyida Zaynab e nel potere che per secoli ha esercitato sulle masse una via di salvezza. "Il nobile nome del Profeta è su milioni di bocche e fa battere quotidianamente milioni di cuori", scriveva Muḥammad Ḥusayn Haykal nella biografia dedicata a Muḥammad⁶⁰⁸. Nell'ottica di questo grande amore verso il Profeta espresso attraverso la lingua letteraria proseguiamo l'analisi dell'identità contemporanea di al-Sayyida Zaynab.

3.6 *La dimensione femminile ed emotiva della Zaynab di Bint al-Šāfi'*

Il genere delle biografie religiose ha avuto larga diffusione nel Novecento, ispirandosi alle biografie scritte in epoca classica nei dizionari di *ṭabaqāt* e sulla scia di illustri precedenti come i lavori di Muḥammad 'Abduh e Rašīd Riḍā, fautori del riformismo islamico. Cominciamo da questo genere perché proprio a Zaynab è dedicata una delle biografie del Novecento più famose nel mondo islamico, opera di 'Ā'īša 'Abd al-

⁶⁰⁷ SIDDIQ, *Arab Culture and the Novel. Genre, Identity and Agency in Egyptian Fiction*, New York, Routledge, 2007, p. 110.

⁶⁰⁸ HAYKAL, *Ḥayāt Muḥammad*, Cairo, Hindawī, 2012, p. 1.

Rahmān (m. 1998), docente universitaria e autrice nota per le sue biografie di personaggi femminili della casata del Profeta. Nel 1956 ha pubblicato *al-Sayyida Zaynab bint al-Zahrā' 'Aqīlat Banī Hāšim* (“al-Sayyida Zaynab figlia di al-Zahrā’, perla dei Banī Hāšim”)⁶⁰⁹, in cui narra la biografia di Zaynab unendo il genere tradizionale della *sīra*⁶¹⁰ a una narrazione romantica ed emotiva, sviluppando un nuovo genere di biografia religiosa femminile⁶¹¹. Partiamo da quest’opera perché costituisce un caposaldo della letteratura su Zaynab, il titolo oggi più noto, che gode di grande considerazione anche in ambito sciita. Una biografia non secolare ma accettata universalmente come opera di riferimento sulla vita di Zaynab, che ha colpito per la sua narrazione romanzata e intima delle azioni e dei pensieri di Zaynab, senza tralasciare che, tra i biografi contemporanei di Zaynab, ‘Ā’iṣā ‘Abd al-Rahmān è una delle poche a ricorrere a un metodo scientifico nella ricostruzione storica del personaggio.

Un famoso precedente di biografia di Zaynab, più precisamente una voce in un dizionario biografico, è stato scritto da una donna, Zaynab Fawwāz (1869-1914), poetessa, novellista e storica di origini libanesi sciite. In *al-Durr al-manṭūr fī ṭabaqāt rabbāt al-ḥudūr* (“Perle sparse riguardanti le classi di donne”, 1894), scegliendo intenzionalmente di usare la parola *ṭabaqāt* nel titolo, l’autrice manifesta un legame con la tradizione biografica musulmana classica e, nello stesso tempo, la sfida, essendo la prima donna ad appropriarsi di tale tradizione. Fawwāz ha scelto un genere tradizionale tipicamente maschile per realizzare una raccolta di biografie dedicate a sole donne⁶¹². Nella Prefazione dell’opera, l’autrice osserva la grande assenza dell’esperienza femminile dal discorso storico. Nei dizionari medievali, le donne spesso venivano presentate come oggetti, non come soggetti. Molte biografie femminili erano, difatti, storie di uomini, in cui le donne venivano citate come pretesto⁶¹³. La ragione per cui erano un soggetto biografico era la relazione di parentela o il matrimonio con un uomo famoso, come emerso dall’analisi delle fonti biografiche dedicate a Zaynab. *Al-Durr al-manṭūr* prende le distanze da questo atteggiamento, concentrando l’attenzione su donne note per le loro azioni e non perché legate a uomini famosi, e lo fa scegliendo donne non solo arabe ma provenienti da tutto il mondo, unendo nella stessa raccolta Amīna, madre del Profeta, e Giovanna d’Arco⁶¹⁴. Fawwāz sceglie donne “eccellenti”, usando criteri ben diversi da quelli usati dagli antichi tradizionalisti e cercando di fare in modo che costoro non risultino come un anello di una

⁶⁰⁹ HOFFMAN, “Sayyida Zaynab and Sayyida Nafisa: The Construction of Female Sainthood in Egypt”, intervento presentato al congresso annuale della Middle East Studies Association, Washington, 7 dicembre 1995, cit., p. 4.

⁶¹⁰ Genere della letteratura islamica degli esordi che raccontava la vita e le azioni del Profeta (RAVEN, “Sīra”, *EI2*, vol. 9, p. 660).

⁶¹¹ MCLARNEY, “The Islamic Public Sphere and the Discipline of *Adab*”, *International Journal of Middle East Studies*, 43, 2011, p. 432.

⁶¹² BOOTH, “Exemplary Lives, Feminist Aspirations: Zaynab Fawwāz and the Arabic Biographical Tradition”, *Journal of Arabic Literature*, 26, 1995, p. 120.

⁶¹³ Ivi, p. 131.

⁶¹⁴ HAFSI, “Recherches sur le genre “Ṭabaqāt” dans la littérature arabe: III”, *Arabica*, 24, 2, 1977, p. 169.

catena. Tuttavia, il contenuto delle biografie proposte da Fawwāz sembra essere preso dalle fonti più antiche, esibendo un certo conservatorismo. La rubrica dedicata ad al-Sayyida Zaynab bint ‘Alī, nonostante le premesse, si presenta molto tradizionale e priva di innovatività, non aggiunge nulla di nuovo alla nostra conoscenza. In essa, l’autrice non si sbilancia con commenti e giudizi, come ha fatto, ad esempio, con Sukayna bint al-Ḥusayn⁶¹⁵. La rubrica è abbastanza lunga e non presenta catene di trasmettitori, il che rende la lettura agevole. Non troviamo alcun commento o aggettivo attribuito dall’autrice a Zaynab. L’unico intervento si ha nella disposizione delle informazioni, con la scelta consapevole di iniziare citando interventi verbali di Zaynab, dando precedenza narrativa alla sua voce⁶¹⁶. In questa rubrica, diversamente da molte altre, l’autrice non esprime alcun giudizio personale, come se il personaggio di Zaynab l’avesse colpita meno di altri.

La Zaynab di ‘Ā’isha ‘Abd al-Raḥmān acquisisce una dimensione propria. La scrittrice, nota con lo pseudonimo Bint al-Šātī’, “la figlia della sponda”⁶¹⁷, faceva parte dell’*élite* modernista egiziana con una visione conservatrice della società⁶¹⁸ ed è stata una grande intellettuale egiziana: scrittrice, esegeta del Corano, docente universitaria di lingua e letteratura araba e di studi coranici. Oltre al suo lavoro di esegesi coranica, Bint al-Šātī’ è nota nel mondo musulmano per aver scritto biografie di alcuni personaggi femminili della famiglia del Profeta. Il peso lasciato dal colonialismo in molti paesi musulmani ha avuto, tra i vari risultati, una grande celebrazione dei primi anni dell’islam come epoca ideale e molte figure vissute nel periodo formativo sono divenute oggetto di attenzione⁶¹⁹. La particolarità dell’autrice consiste nella sua formazione: non ha studiato in un’università islamica ma presso l’Università del Cairo e non si è specializzata ufficialmente in studi islamici, ma in letteratura araba. Ciò la ha portata a sfruttare forme letterarie per diffondere contenuti islamici. Ha usato canali alternativi, come la letteratura e la poesia, per accedere a campi della conoscenza musulmana che non erano facilmente raggiungibili da una donna. La sua riscrittura delle storie classiche di donne musulmane esemplari in una forma letteraria popolare e accessibile a tutti, ma dalle solide basi storiche, ha contribuito a diffondere pubblicamente una conoscenza religiosa prima considerata poco accessibile⁶²⁰.

Le biografie delle donne della famiglia del Profeta sono state pubblicate tra il 1956 e il 1961, in una fase critica del governo di Ġamāl ‘Abd al-Nāṣir. La lotta per il

⁶¹⁵ La compilatrice esalta l’intelligenza e la bravura nella poesia di questo personaggio della battaglia di Karbalā’.

⁶¹⁶ FAWWĀZ, *al-Durr al-mantūr fī ṭabaqāt rabbāt al-ḥudūr*, Cairo, al-Ṭab‘a al-Kubrā al-Amiriyya, 1312/1895, pp. 233-235.

⁶¹⁷ Pseudonimo scelto per nascondersi dal padre, dal momento che i suoi primi articoli affrontavano il tema delle condizioni di vita nella campagna egiziana e criticavano gli *ṣayḥ* detentori del potere socio-economico e dunque responsabili della condizione di vita dei contadini (RODED, “Bint al-Shati’s “Wives of the Prophet: Feminist or Feminine?”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 33, 1, 2006, p. 56).

⁶¹⁸ HATEM, “‘A’isha Abdel Rahman: An Unlikely Heroine A Post-Colonial Reading of her Life and Some of Her Biographies of Women in the Prophetic Household”, *Journal of Middle East Women’s Studies*, 7, 2, 2011, p. 2.

⁶¹⁹ ELSADDA, “Discourses on Women’s Biographies and Cultural Identity: Twentieth Century Representations of the Life of ‘A’isha Bint Abi Bakr”, *Feminist Studies*, 27, 1, 2011, p. 37.

⁶²⁰ MCLARNEY, *Soft Force. Women in Egypt’s Islamic Awakening*, Princeton, Princeton University Press, 2015, p. 37.

potere tra ‘Abd al-Nāṣir e il movimento dei Fratelli Musulmani, culminata con il tentato omicidio del presidente d’Egitto, portò quest’ultimo ad attuare una serie di politiche repressive nei confronti del movimento islamico⁶²¹, come incarcerazioni di massa, la censura di pubblicazioni religiose, l’abolizione dei tribunali religiosi e il controllo statale di al-Azhar. Scrivendo in un’epoca in cui il governo di ‘Abd al-Nāṣir cercava di controllare i gruppi religiosi, Bint al-Šāṭī’ contribuì a mantenere vivo lo spirito delle lettere musulmane nella coscienza popolare, facendo ciò da istituzioni secolari come l’università in cui aveva studiato e l’università in cui insegnava, non da istituzioni prettamente musulmane. Lei stessa si definì una modernista conservatrice: criticò più volte al-Azhar ma la difese dagli attacchi del governo, le sue conclusioni su alcune donne della prima epoca islamica sono chiaramente conservatrici, sosteneva le idee delle femministe egiziane riguardanti la necessità per la donna di ricevere un’istruzione e di lavorare⁶²². Pur insegnando in un’università secolare, si occupava quasi esclusivamente di argomenti relativi all’islam, scrivendo biografie di *aslāf*, i musulmani delle prime tre generazioni, per descrivere una *umma* ideale, sfruttando la sua capacità di sintetizzare contenuti rendendoli fruibili a un pubblico vasto e ponendo le basi del revivalismo islamico degli anni Settanta e Ottanta⁶²³.

Come si è visto, il trattamento letterario di temi religiosi comincia a dominare l’universo letterario egiziano a partire dagli anni Trenta e Quaranta con la biografia del Profeta di Muḥammad Ḥusayn Haykal. Bint al-Šāṭī’, nel mezzo dell’età nasseriana ma prima del revivalismo islamico, dedica diverse biografie a donne della famiglia del Profeta. Nel 1956 pubblica *Banāt al-Nabī* (“Le figlie del Profeta”) e *Zaynab bint al-Zahrā’*, unica biografia interamente dedicata a una nipote del Profeta. Nel 1958 pubblica *Umm al-Nabī* (“Madre del Profeta”) e *Sukayna bint al-Ḥusayn*, nel 1961 *Nisā’ al-Nabī* (“Donne del Profeta”). Queste biografie sono state pubblicate nel 1985 in una raccolta dal titolo *Tarāḡim sayyidāt bayt al-nubuwwa* (“Biografie delle donne della casata del Profeta”). Hanno avuto molte ristampe e traduzioni, diffondendosi non solo in Egitto ma in tutto il mondo islamico e riscuotendo ampio successo. Le biografie di Bint al-Šāṭī’ rappresentano la famiglia come il dominio naturale delle donne e la famiglia del Profeta come il modello esemplare e ideale⁶²⁴.

Le biografie di Bint al-Šāṭī’ sono di grande interesse perché mettono in luce la sua visione delle relazioni di genere. Tuttavia, non si tratta di una lettura femminista, dal momento che l’autrice sottolinea che la delicatezza, la debolezza e la sensibilità delle donne sono note⁶²⁵. Essa unisce il genere tradizionale della *sīra* con una narrazione romantica ed emotiva, sviluppando un nuovo genere di biografia religiosa femminile⁶²⁶, mettendo a frutto i suoi studi letterari per raccontare personaggi della

⁶²¹ CAMPANINI, *Storia dell’Egitto Contemporaneo. Dalla rinascita ottocentesca a Mubarak*, Roma, Edizioni Lavoro, 2005, p. 183.

⁶²² HATEM, “‘A’isha Abdel Rahman: An Unlikely Heroine”, cit., p. 3.

⁶²³ MCLARNEY, “The Islamic Public Sphere and the Discipline of *Adab*”, cit., pp. 429-430.

⁶²⁴ Ivi, p. 435.

⁶²⁵ RODED, “Bint al-Shati’s ‘Wives of the Prophet’”, cit., p. 60.

⁶²⁶ MCLARNEY, “The Islamic Public Sphere and the Discipline of *Adab*”, cit., p. 432.

storia musulmana. Il tocco personale dell'autrice consiste nell'esplorare l'interiorità delle sue eroine, immaginandone pensieri ed emozioni.

La scelta di Zaynab da parte dell'autrice è dovuta essenzialmente a due motivi: innanzitutto, l'importanza del culto della donna al Cairo, incarnato nel grandioso *mawlid* che richiamava fedeli da tutto l'Egitto, la poneva al centro delle attenzioni di molti biografi; in secondo luogo, la biografia di Zaynab conteneva alcuni elementi che costituivano spunto di riflessione su alcune politiche di famiglia e sul divorzio di cui si discuteva in Egitto nel periodo tra la promulgazione della Costituzione del 1956 e la Carta Nazionale del 1961. Zaynab, dunque, rappresentava un modello di donna vissuta nel primo secolo dell'islam che poteva essere presa come esempio per esplicitare la propria visione della donna e della relazione con la famiglia e con il genere maschile, in particolare con il marito, nell'epoca contemporanea. Una biografia classica ma attuale, riproponibile in una nuova epoca.

Il titolo completo della biografia, *al-Sayyida Zaynab bint al-Zahrā' 'Aqīlat Banī Hāšim*, è molto tradizionale ed è costituito da tre elementi: il primo, *al-Sayyida Zaynab*, richiama il titolo più famoso con cui è conosciuta in Egitto e nel mondo musulmano; il secondo, *bint al-Zahrā'*, sottolinea la discendenza matrilineare e non poteva essere diversamente se consideriamo che l'autrice è una donna; il terzo, *'Aqīlat Banī Hāšim*, richiama la prima fonte in cui Zaynab è stata definita *'aqīla*, cioè l'autore sciita al-Iṣfahānī, e allo stesso tempo richiama il titolo con cui al-Sayyida è nota in Egitto, *Umm Hāšim*. Il titolo, dunque, a differenza di molte monografie egiziane contemporanee su al-Sayyida Zaynab in cui si mette in luce la sua scelta di recarsi in Egitto, suggerisce la presenza di una componente classicista nell'opera, richiamando consapevolmente fin dall'inizio la tradizione sciita. L'autrice, infatti, approfondisce il ruolo di Zaynab nella pietà sciita.

Questa percezione è confermata dalle scelte bibliografiche di *Bint al-Šāṭī'*, pietre miliari della storiografia araba classica tra le quali figura *Maqātil al-Ṭālibiyyīn*. Le altre fonti storiche citate, rappresentate da Ibn Sa'd, al-Ṭabarī, al-'Asqalānī, Ibn al-Āṭir, e genealogiche, rappresentate da Ibn Ḥazm e Muṣ'ab al-Zubayrī, dimostrano che l'autrice ha seguito un metodo accademico e scientifico, come si può notare anche dalle accurate annotazioni a piè di pagina. Facendo questo tipo di lavoro, *Bint al-Šāṭī'* prende le distanze dagli altri biografi contemporanei di Zaynab, i quali spesso non seguono alcun metodo accademico nella presentazione delle informazioni. Nonostante le solide basi storiche, nell'introduzione l'autrice dichiara di aver aggiunto un tocco personale all'opera, prendendo ancora una volta le distanze dagli altri biografi contemporanei di Zaynab, i quali espongono eventi non documentabili come se fossero dati di fatto.

Questo libro non è pura e semplice storia, nonostante tutta la sua materia sia tratta da fonti storiche originali. Non è neppure un semplice racconto, anche se sono ricorsa spesso a uno stile narrativo nell'esposizione e nella resa dei fatti. [...] Torno a ripetere: questo libro non è altro che una restituzione dell'immagine della vita di quella Signora: un'immagine che storici attendibili hanno dipinto prima di me, e a cui poi gli agiografi hanno aggiunto delle sfumature semi-legendarie, sfumature che hanno fascino e magia, che la fanno rivivere profondamente e sono potentemente suggestive. [...] Perciò, non ritengo di avere diritto di beffarmi di una qualsiasi di quelle

sfumature, così come lo psicologo non ha diritto di beffarsi delle immaginazioni e dei sogni [...] ⁶²⁷.

L'autrice sostiene di voler presentare la biografia con tutte le sue componenti, tutte parimenti importanti. Facendo il riferimento allo psicologo, essa suggerisce qual è il suo tocco personale nel raccontare la vita di Zaynab: approfondire la psicologia della protagonista, cercando di immaginarne i pensieri e le emozioni da scrittrice interessata all'interiorità del personaggio. I biografi contemporanei hanno riempito i vuoti della biografia di Zaynab ricostruendo gli episodi relativi alla nascita, alla giovinezza, al rapporto con i fratelli e i genitori, alla maturità. L'autrice è consapevole di queste aggiunte, tuttavia manifesta la volontà di conciliare positivismo scientifico e rispetto e fede alla leggenda devota:

Questi racconti sono tutti fabbricazioni dei trasmettitori e invenzioni dei cantastorie? Sono aggiunte degli agiografi e fantasie dei narratori di miracoli? Oppure sono stravaganze dei superstiziosi e visioni di individui immersi nell'immaginazione? Questo è ciò di cui sono convinti gli Orientalisti e che stabiliscono Ronaldson nel suo libro *The Shia Doctrine* e Lammens in *Fatime et les filles de Mahomet*. Quanto agli storici musulmani, la maggior parte di loro non dubita che questi racconti siano veritieri e al di sopra di ogni sospetto, e pochi di loro si soffermano dubbiosi o perplessi su questa o quella tradizione. Non sono solo i più antichi a considerare questi racconti troppo alti per essere messi in dubbio, ma tra gli scrittori contemporanei ve ne sono alcuni la cui fede in queste ombre che circondano la nascita di Zaynab non è inferiore a quella dei loro predecessori. Lo scrittore indiano musulmano Muḥammad al-Ḥāḡḡ Sālmīn descrive, nel primo capitolo del suo libro *Sayyidah Zeinab*, come la neonata è stata accolta con lacrime e preoccupazioni, poi, dopo aver riportato alcuni racconti su questi presagi di sventura, passa a rappresentare il Profeta che si china a baciare la nipote con il cuore triste e gli occhi in lacrime, sapendo che giorni neri la avrebbero attesa. Poi l'autore si domanda: "Immagina quanto era grande la sua tristezza quando vide la tragedia che attendeva la sua cara nipote in futuro! E quanto il suo cuore tenero e affettuoso era turbato quando vedeva nel volto della bella neonata l'immagine del doloroso destino che la aspettava". [...] Quanto a noi, non riteniamo impossibile che alcuni di questi presagi si fossero effettivamente diffusi già al tempo della nascita della bambina, gettando ombre di tristezza sulla sua culla e suscitando in lei profondi sentimenti di compassione e pietà – mentre oggi queste ombre servono ad abbellire i colori dell'immagine della donna ⁶²⁸.

L'autrice, dunque, si pone la questione del rapporto tra fonti di varia natura nella costruzione della figura di Zaynab, sostenendo che le sue due componenti, quella storica e quella agiografica, hanno lo stesso peso.

Bint al-Šāṭī' analizza le fonti storiche per cercare una risposta a una questione che sembra averla colpita molto, quella del divorzio di Zaynab. La prima fonte sono gli *Aḥbār al-Zaynabāt*, in cui si dice che la sorella di Zaynab sposò 'Abdallāh dopo che costui divorziò da Zaynab ⁶²⁹. Ibn Ḥazm conferma la versione del divorzio.

Non possiamo proseguire il racconto senza soffermarci sul rapporto tra 'Abdallāh b. Ġa'far e sua moglie al-Sayyida Zaynab. Questo poiché da quel giorno non li vedremo più insieme. [...] Adesso ci avviciniamo a lei e la vediamo in compagnia del fratello senza il marito. Continueremo a vederla così fino all'ultimo giorno della sua vita, come se avesse sostituito il suo posto nella casa

⁶²⁷ 'ABD AL-RAḤMĀN, *al-Sayyida Zaynab*, cit., p. 10.

⁶²⁸ Ivi, pp. 30-31.

⁶²⁹ Ivi, p. 99.

di ‘Abdallāh b. Ġa‘far con quello nella casa di al-Ḥusayn b. ‘Alī. La vedremo partire con il fratello, mentre il marito resta nel Ḥiġāz. Anche dopo la morte del fratello, Zaynab non torna al suo posto accanto al marito, ma resta a Medina per un breve periodo e poi va in Egitto [...]. ‘Abdallāh restò nel Ḥiġāz. Chiediamo ai libri di storia e alle biografie: c’era qualcosa tra i due coniugi? Sia gli uni che le altre tacciono senza dare risposte [...]»⁶³⁰.

L’autrice si chiede quando è avvenuto questo divorzio. Le fonti storiche non ce lo dicono, però è probabile che sia avvenuto dopo la morte di ‘Alī e prima che al-Ḥusayn partisse per Kūfa⁶³¹. Dunque Zaynab sarebbe partita con il fratello dopo essere stata lasciata dal marito. Nonostante la data del divorzio non sia nota, così come non sono note le altre date della vita di Zaynab, l’autrice osserva come la donna sia stata sempre rappresentata nelle fonti storiche a fianco del fratello e mai del marito, suggerendo al lettore che la relazione fredda tra i due coniugi facesse soffrire Zaynab⁶³², fornendoci così un ritratto intimo della donna, un ritratto in cui l’autrice prende sommessamente le parti di Zaynab in “questo punto oscuro della sua vita coniugale”⁶³³. Il tema del divorzio e della presenza di due donne nella vita di un uomo toccava l’autrice da vicino: lei stessa aveva sposato il suo professore e ne era diventata la seconda moglie. Si trattava di una relazione piena di sentimenti contraddittori, dal momento che l’autrice si sentiva in colpa verso la prima moglie e i figli avuti da quel matrimonio, però nello stesso tempo viveva la relazione con il marito in modo totalizzante. Era consapevole di essere la causa della sofferenza di un’intera famiglia, sapeva di essere crudele, ma sentiva che questo era il suo destino e non vi si poteva opporre⁶³⁴.

L’interesse di Bint al-Šāṭī’ verso la vita privata di Zaynab, il suo rapporto non vissuto con il marito e la sua solitudine, non è motivato solo dal fatto che l’autrice sia una donna e in quanto tale abbia una sensibilità verso certi temi. Il contesto sociale del periodo in cui Bint al-Šāṭī’ scrive le sue “biografie esemplari”, e in particolare il contesto in cui ha scritto la biografia su al-Sayyida Zaynab, è quello del periodo compreso tra la promulgazione della Costituzione del 1956 e la promulgazione della Carta Nazionale nel 1961, periodo in cui si affrontava pubblicamente il tema del ruolo pubblico e privato della donna nella nuova Repubblica. In particolare, la biografia su Zaynab viene pubblicata nel bel mezzo di dibattiti postrivoluzione sui diritti civili della donna e sulle sue responsabilità familiari. La Costituzione aveva dichiarato l’uguaglianza dei diritti di uomo e donna, sostenendo che tutti i cittadini erano uguali davanti alla legge e avevano stessi diritti e obblighi. Ciò, però, era in contrasto con le leggi di statuto personale, secondo le quali il rapporto tra uomo e donna era un rapporto di autorità maschile e obbedienza femminile, chiaramente in contrasto con quanto dichiarato nella Costituzione. Nel 1957 Amīna Šukrī, la prima donna a essere eletta nel parlamento egiziano, fece due importanti proposte a favore dei diritti delle donne:

⁶³⁰ Ivi, pp. 97-98.

⁶³¹ Questo dettaglio è specificato in un’altra edizione della biografia di Zaynab, che si trova nella raccolta *Sayyidāt bayt al-nubuwwa*, in cui l’autrice ha aggiunto più dettagli alla narrazione del divorzio di Zaynab (‘ABD AL-RAḤMĀN, *Sayyidāt bayt al-nubuwwa*, Cairo, Dār al-Ḥadīth, 2007, p. 550).

⁶³² HOFFMAN, “Sayyida Zaynab and Sayyida Nafisa”, cit., p. 5.

⁶³³ ‘ABD AL-RAḤMĀN, *Sayyidāt bayt al-nubuwwa*, cit., p. 551.

⁶³⁴ KOUIJ, “Bint al-Shāṭī’: A Suitable Case for Biography?”, in I. El-Sheykh, C. Aart van de Koppel, R. Peters (eds.), *The Challenge of the Middle East*, Amsterdam, University of Amsterdam, 1982, pp. 69, 71.

modificare il principio del *bayt al-tā'a* (la “casa dell’obbedienza”), cioè l’obbligo della moglie di tornare dal marito, e poi la proposta di affidare le decisioni sul divorzio, sulla poligamia e sull’affidamento dei figli a un giudice, per dare delle garanzie anche alla donna. Bint al-Šāṭī’ presentò una proposta simile nel 1960⁶³⁵. Nel 1959 scrisse un editoriale per *al-Ahrām*, il più importante quotidiano egiziano, denunciando il dispotismo del *bayt al-tā'a*, sostenendo la necessità di una riforma a favore della liberazione della famiglia. Nel mezzo di questi dibattiti, Bint al-Šāṭī’ ha avanzato delle proposte che rispettavano ed esaltavano sempre i principi musulmani, sostenendo ad esempio che il mantenimento economico che l’uomo deve assicurare alla donna è un mantenimento che le donne musulmane libere concedono ai loro uomini⁶³⁶. Le proposte di Bint al-Šāṭī’ dunque non sono estremamente innovative, ma rientrano nel quadro della morale musulmana. Il riflesso di questo atteggiamento si trova nelle “biografie esemplari”, nelle quali l’autrice rappresenta la famiglia come il campo naturale d’azione della donna e la famiglia del Profeta come il modello ideale di famiglia. L’interesse verso le dinamiche private della vita di Zaynab fa parte dell’interesse di Bint al-Šāṭī’ verso la donna che deve rinnovarsi all’interno di una cornice islamica e delle sue proposte a favore della liberazione islamica della donna, la quale non deve accettare passivamente il divorzio. Per questo motivo l’autrice prova a capire i motivi della distanza tra Zaynab e il marito, cercando di spiegare le sofferenze di una donna esemplare come la nipote del Profeta e rendendo la narrazione più viva e drammatica per fare in modo che i lettori si identifichino in essa.

Il vero carattere di Zaynab emerge negli eventi di Karbalā’, poiché questi sono stati narrati nelle fonti storiche più antiche. Bint al-Šāṭī’ presenta il nucleo storico della biografia rielaborando le fonti classiche e provando a immedesimarsi nei pensieri di Zaynab, usando un linguaggio drammatico e tragico che mira a far provare al lettore le sofferenze della donna. I comportamenti di Zaynab a Karbalā’ rappresentano per l’autrice un terreno fertile per indagare e immaginare la psicologia della sua protagonista. Nel capitolo *Naḥwa wādī al-mawt*, “Verso la valle della morte”, l’autrice descrive il viaggio degli *ahl al-bayt* sconfitti verso Kūfa guidati da una Zaynab dipinta con tinte sentimentali e intime.

Zaynab, la quale era a capo delle donne, si voltò indietro una o due volte, per fissare i territori sacri a lei cari, con l’ansia nel cuore! Era già emigrata in Iraq prima d’allora, il giorno in cui aveva un padre, e tutto quello che si può desiderare; ora invece si recava in Iraq un’altra volta, carica delle sofferenze di più di venti anni in cui aveva perso suo padre ‘Alī, suo fratello al-Ḥasan, insieme ai quali se n’erano andate prima la gioia, poi la giovinezza! Le lacrime coltavano gli occhi di Zaynab, mentre lanciava uno sguardo pieno di misericordia, amore e tristezza al corteo che si accingeva al cammino. Era tutta la sua famiglia: suo fratello, i suoi figli, i figli di suo fratello, i suoi cugini. [...] Chissà come sarà questo destino! Zaynab non aspetterà a lungo per saperlo⁶³⁷.

⁶³⁵ MCLARNEY, “The Islamic Public Sphere and the Discipline of *Adab*”, cit., p. 434.

⁶³⁶ Ivi, p. 436.

⁶³⁷ ‘ABD AL-RAḤMĀN, *al-Sayyida Zaynab*, cit., pp. 102-103.

L'autrice riporta alla lettera le parole attribuite a Zaynab da storici come al-Ṭabarī. L'uccisione di al-Ḥusayn diventa occasione per una rappresentazione della sommessima dolcezza di Zaynab.

Sua sorella Zaynab si fermò non lontano, riempiendosi gli occhi di lui prima che se ne andasse, finché le ferite lo sfinirono e fu sul punto di cadere. A quel punto la sua capacità di resistenza la abbandonò e non ebbe più la forza di guardarlo. Chiuse gli occhi e ascoltò con tutte le sue membra l'ultimo grido del fratello in mezzo alle migliaia di nemici che lo circondavano.

[...] Quando il sole tramontò il 10 di *muḥarram* dell'anno 61, la terra di Karbalā' era annegata nel sangue. [...] In quella luce livida si stagliava la figura di Zaynab in mezzo ai bambini, alle vedove, alle madri e alle sorelle orbate, chine a cercare tra quei laceri resti, toccando il braccio dell'amato figlio, la spalla del caro marito o la gamba dell'amato fratello. Non lontano da loro, nell'accampamento di Ibn Ziyād si chiacchierava, si beveva e si contavano alla luce delle torce le teste decapitate e il bottino che era stato saccheggiato. [...] Dei personaggi della storia che sono apparsi nel teatro insanguinato, non è rimasta che Zaynab, che non abbiamo perso di vista nemmeno per un attimo durante tutta la scena dolorosa, la quale è passata da sola alla storia con un ruolo eterno: l'eroina di Karbalā', colei che ha sentito il primo grido, la quale era a fianco del fratello mentre egli si addormentava, mentre lei era sveglia e non dormiva! Essa stava accanto al malato per curarlo, accanto al morente per consolarlo, accanto al martire per piangerlo. Colei che è stata vista al fianco di al-Ḥusayn dall'inizio fino alla fine della battaglia⁶³⁸.

Il capitolo dal titolo *al-Riḥla al-aḥīra*, “L'ultimo viaggio”, riprende la versione egiziana di Muḥammad Ḥasan Qāsim, mostrando come anche un'accademica come Bint al-Šāṭī' si sia fatta influenzare da questo racconto⁶³⁹. Riportare la versione di Qāsim significa per l'autrice completare il quadro della vita di Zaynab, dando dignità sia alle fonti “storiche” che a quelle agiografiche.

Al-Sayyida Zaynab voleva trascorrere i giorni che le restavano accanto a suo nonno il Profeta, ma gli Omayyadi non le permisero di soggiornare in questo posto. Partì alla volta dell'Egitto. Quante volte era partita! Doveva dunque passare così tutta la vita, andando di paese in paese, senza trovare rifugio in alcun luogo in tutta la terra? Le sue compagne di viaggio dei Banū Hāšim sentirono che la loro preziosa (*al-'aqīla*) sembrava sfinita come non lo era mai sembrata prima. Percorreva il suo cammino con gli occhi smarriti, come se qualcosa in lei si fosse spezzato o fosse morto. La storia delle sue sofferenze continuò a commuovere e a essere trasmessa nel corso delle generazioni e delle epoche⁶⁴⁰.

Nel capitolo dal titolo *Ṭālibat al-ta'r*, “La vendicatrice”, si parla del modo in cui Zaynab riuscì a vendicare la morte del fratello, instillando il pentimento nell'animo di Yazīd:

Al-Sayyida Zaynab visse solo un anno e mezzo dopo il fratello martire. Tuttavia, in questo breve periodo riuscì a cambiare il corso della storia. Gli Omayyadi pensavano che l'uccisione di al-Ḥusayn e di tutta la sua famiglia avesse posto fine alla storia della *šī'a*. [...] Zaynab non partì se non dopo aver rovinato a Ibn Ziyād, a Yazīd e agli Omayyadi il piacere della vittoria. Essa versò gocce di veleno letale nelle coppe dei conquistatori. [...] Non appena Zaynab andò via da Yazīd, costui sentì che la gioia di aver ucciso al-Ḥusayn era mischiata a un turbamento latente, che continuò ad aumentare finché si trasformò in pentimento, turbando la limpidezza degli ultimi tre

⁶³⁸ Ivi, pp. 125-128.

⁶³⁹ Rāḡib sostiene che Bint al-Šāṭī' ha accettato ingenuamente la versione proposta da Ḥasan Qāsim (RĀḠIB, “Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimetière”, cit., p. 62).

⁶⁴⁰ ‘ABD AL-RAḤMĀN, *al-Sayyida Zaynab*, cit., p. 155.

anni della sua vita. [...] Ma accadde qualcosa di ancora più importante: la *šī'a* si radicò ed ebbe un'influenza profonda nella vita politica e dottrinale dell'Oriente e dell'Islam. Zaynab fu il motivo e la spinta di ciò. Ciò che affermo non è una mia aggiunta, ma è quanto dice la storia⁶⁴¹!

Siamo giunti al motivo per cui questa biografia ha attirato le simpatie sciite: il riconoscimento del ruolo di Zaynab nel radicamento dei sentimenti sciiti e, dunque, nella diffusione della fede sciita. Questo è probabilmente l'aspetto più rivoluzionario della biografia di Zaynab: aver privato Yazīd del piacere della vittoria, turbando gli ultimi anni della sua esistenza.

L'ultimo capitolo, *al-Ṣadā al-ḥālid*, "L'eco eterna", affronta il tema del ruolo di Zaynab, che non si è esaurito a Karbalā' ma ha attraversato la storia.

Zaynab è colei che ha reso la morte di al-Ḥusayn una tragedia eterna. Non c'è nient'altro, a nostra conoscenza, che abbia influenzato più profondamente lo sviluppo della fede sciita. È lei che ha reso la sera del dieci di *muḥarram* una commemorazione annuale di questi eventi luttuosi, in cui i discendenti dei Tawwābūn⁶⁴² compiono il pellegrinaggio al mausoleo sacro a Karbalā', dove ripetono la rappresentazione della tragedia, si infliggono le più dure punizioni corporali per espiare la colpa dei loro avi. Zaynab è colei che aveva inflitto loro una punizione dolorosa che non termina con la morte, ovvero il fuoco inestinguibile del rimorso, sentito di generazione in generazione. [...] Ecco ciò che è stata Zaynab, reclusa dei Banū Hāšim, nella storia dell'Islam e nella storia umana: un'eroina che è riuscita a vendicare il fratello martire, che è riuscita ad assestare colpi distruttivi al regime omayyade e a cambiare il corso della storia⁶⁴³.

L'aspetto interessante della biografia di Bint al-Šāṭī' è il fatto che, in un'epoca di forti divisioni confessionali, ha riconosciuto l'importanza di Zaynab per gli sciiti più che per i sunniti, nonostante nell'introduzione dell'opera abbia ricordato quanto fosse importante per il padre e per gli egiziani in generale la celebrazione del suo *mawlid*, momento egiziano per eccellenza del culto della donna. Bint al-Šāṭī' è considerata da molti una conservatrice e dichiaratamente contro la sinistra, come emerge, ad esempio, in un articolo scritto per *al-Ahrām* in cui negava libertà di parola alla sinistra. I suoi critici la consideravano al servizio del potere. Uno di questi l'ha definita una dei *fuqahā' al-sultān*, "i giuristi del sultano", riferendosi al fatto che diffondeva un'immagine conservatrice dell'Islam che corrispondeva a quella difesa dal regime di al-Sādāt⁶⁴⁴. Nell'ottica dei suoi critici, dunque, la biografia di Zaynab può essere letta come un prodotto conservatore. Tuttavia, gli ultimi due passaggi citati celebrano ed esaltano la potenza della punizione che Zaynab è riuscita a infliggere ai suoi nemici e l'efficacia sovversiva delle sue prediche, presentando un modello di donna che si oppone con successo a una ingiustizia. Infine, come già messo in luce, la figura di Zaynab in veste di donna sicura, eloquente, che segue la missione del fratello nonostante il marito e i figli, potrebbe riflettere la vita della sua autrice, la quale è

⁶⁴¹ Ivi, pp. 157-158, 161.

⁶⁴² I "penitenti", nome di un movimento sciita nato dopo l'uccisione di al-Ḥusayn, i cui membri si sentivano profondamente colpevoli per non essere riusciti a salvare il martire (DENNY, "Tawwābūn", *EI2*, vol. 10, p. 398).

⁶⁴³ 'ABD AL-RAḤMĀN, *al-Sayyida Zaynab*, cit., pp. 167-169.

⁶⁴⁴ KOUIJ, "Bint al-Shāṭī': A Suitable Case for Biography?", cit., p. 71.

riuscita a ottenere un'istruzione secolare nonostante sia nata in un piccolo paese della campagna egiziana, raggiungendo numerosi primati dal punto di vista professionale.

Il tema della forza della parola di Zaynab sarà ripreso e approfondito nella scrittura teatrale di 'Abd al-Raḥmān al-Šarqāwī. Nella letteratura secolare troviamo le rappresentazioni più sincere e oneste di quello che al-Sayyida simboleggia nell'Egitto del XX secolo e odierno. Che cosa rappresenta al-Sayyida oggi? In primo luogo, è la nipote del Profeta più amata e venerata nella capitale egiziana. In secondo luogo, è la santa prediletta dalle donne, le quali si rivolgono a lei per avere una risposta efficace e tangibile ai loro problemi, in quanto vedono in lei una donna con cui potersi confidare. In terzo luogo, al-Sayyida è il secondo *mawlid* più famoso e frequentato al Cairo dopo quello di al-Ḥusayn, *mawlid* che attira fedeli da ogni parte dell'Egitto. In quarto luogo, al-Sayyida è uno dei più antichi quartieri del Cairo che gli egiziani chiamano semplicemente "al-Sayyida". Questo quartiere ha ancora oggi un'anima egiziana autentica, dal momento che in esso non ci sono negozi o ristoranti stranieri che invece pullulano nelle altre zone della città. Al contrario, le attività commerciali presenti nel quartiere prendono il nome dalla sua patrona.

Nella letteratura egiziana del Novecento troviamo tutte queste anime di al-Sayyida Zaynab. Abbiamo selezionato alcune opere, un dramma teatrale, un romanzo, due poesie e tre racconti brevi, in cui al-Sayyida Zaynab appare nelle sue varie vesti e incarnazioni, mostrandoci varie sfumature della sua personalità e del culto a lei dedicato. Abbiamo suddiviso i testi in tre macrotematiche al fine di dare un'immagine chiara degli aspetti di questo culto che hanno catturato l'attenzione, e per vedere in quale modo importanti letterati egiziani hanno recepito e ripensato la tradizione, lo spirito e il personaggio di al-Sayyida. Non dimentichiamo che il quartiere di al-Sayyida Zaynab è stato la casa di molti artisti egiziani. Esponenti del cinema, del teatro e della letteratura sono nati in questo quartiere e ne sono stati influenzati. Negli anni Trenta e Quaranta, il quartiere di al-Sayyida è stato un importantissimo centro di produzione culturale, in cui molti libri venivano scritti e pubblicati. Il quartiere ha dato i natali alle voci più note della letteratura egiziana del Novecento, tra cui Bayram al-Tūnisī e Yaḥyà Ḥaqqī.

3.7 *La Zaynab sovversiva di 'Abd al-Raḥmān al-Šarqāwī*

Nella storia e nella pietà popolare Zaynab incarna le qualità della sorella esemplare, rappresentata sempre a fianco del fratello, al quale dedicò la vita. Questa immagine di Zaynab è stata ripresa nell'opera *Ta'r Allāh* ("La vendetta di Dio") da 'Abd al-Raḥmān al-Šarqāwī (1920-1987), uno dei più grandi letterati egiziani del Novecento autore di vari testi teatrali in cui ha raccontato storie di campioni della giustizia sociale, eroi musulmani che si sono ribellati al potere ingiusto per la creazione di una società più equa e a misura d'uomo, dimostrando come questi valori siano intrinseci all'islam. Al-Šarqāwī ha ripreso il tema del martirio di al-Ḥusayn, centrale nello sciismo e tipico

della *ta'ziya*⁶⁴⁵, per criticare la situazione politica del suo paese negli anni Sessanta, dimostrando come questo martirio non sia stato affatto inutile ma, al contrario, è universale e applicabile a tutte le epoche e a tutte le aree geografiche. La *ta'ziya*, cioè la rappresentazione scenica della passione di al-Ḥusayn, ha una lunga tradizione in ambito sciita. Durante queste commemorazioni praticate ancora oggi si mettono in scena la crudeltà dei nemici, la sofferenza e il dolore provati da al-Ḥusayn. La *ta'ziya* rappresenta l'essenza del dramma musulmano. Secondo gli sciiti, la prima seduta di *ta'ziya* è stata tenuta da Zaynab bint 'Alī, dunque ha avuto inizio poco dopo il martirio di al-Ḥusayn, per poi svilupparsi progressivamente in una vera e propria commemorazione e in un genere letterario. Si è visto che cerimonie commemorative della tragedia di Karbalā' erano diffuse sia nell'Egitto fatimide che nell'Iran Safavide⁶⁴⁶. Il nucleo del repertorio della *ta'ziya* è costituito dagli eventi del 10 di *muḥarram* suddivisi nell'arco di dieci giorni, con l'inclusione di episodi riguardanti i singoli martiri⁶⁴⁷.

Prima di proporre l'opera di al-Šarqāwī facciamo un passo indietro per presentare brevemente una versione popolare del *maqṭal* del nipote del Profeta, *Nūr al-'ayn fī mašhad al-Ḥusayn* ("La luce dell'occhio sul martirio di al-Ḥusayn"), attribuito a Abū Ishāq al-Isfarāyīnī (m. 418/1027) giurista e teologo šāfi'ita di origini iraniane. Questo *maqṭal* è conosciuto in Egitto e fa parte del repertorio testuale che viene recitato durante i *mawlid*⁶⁴⁸. Uno studioso sciita contemporaneo sostiene che l'attribuzione a al-Isfarāyīnī è errata: la lingua e la modalità della narrazione sono diverse da quelle

⁶⁴⁵ BADAWI, "Arabic Drama: Early Developments", in M.M. Badawi (ed.), *The Cambridge History of Arabic Literature. Modern Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 330. La parola *ta'ziya* è il *mašdar* di *'azzā*, che significa "consolare", "fare le condoglianze" e "esprimere simpatia per".

⁶⁴⁶ In quest'ultimo, in particolare, un'opera diede un forte impulso alla diffusione delle cerimonie: la *Rawḍat al-šuhadā'* ("Il giardino dei martiri"), la quale segnò l'inizio della diffusione di narrazioni pie che venivano lette durante i rituali di commemorazione da lettori specializzati, il cui obiettivo era indurre i partecipanti al pianto, reazione considerata dagli sciiti come un mezzo per raggiungere la salvezza. La *ta'ziya* come rappresentazione scenica del martirio si è sviluppata a partire dalle processioni rituali e dalla lettura di queste narrazioni (AGHAIE, *The Women of Karbala*, cit., pp. 5-6).

⁶⁴⁷ CAPEZZONE, SALATI, *L'islam sciita*, cit., p. 286. Il linguaggio della *ta'ziya* divenne sempre più articolato, tanto che nel XIX secolo si sviluppò una forma di poesia teatrale che era letta da più voci. Anche i protagonisti delle cerimonie dovevano essere professionisti e non dilettanti, e la rappresentazione si arricchì di elementi scenici e simbolici come bandiere, bare e animali. La *ta'ziya* è divenuta un vero e proprio genere teatrale durante la dinastia Qajar, la quale sostenne e promosse queste cerimonie, tanto che nella seconda metà del XIX queste venivano effettuate in appositi teatri e non più in spazi aperti. La monarchia di Riḍā Šāh negli anni Trenta cercò di indebolire queste rappresentazioni, le quali furono relegate nelle campagne, dal momento che si poneva come un potere modernizzante. Dopo la Rivoluzione iraniana, invece, il governo incoraggiò molto queste cerimonie, considerate simbolo dell'identità musulmana sciita del paese (CHELKOWSKI, "Ta'ziya", *EI2*, vol. 10, pp. 406-408).

⁶⁴⁸ Lo studioso egiziano Ḥayrī 'Abd al-Ġawwād ha pubblicato una raccolta in tre volumi di racconti popolari arabi che appartengono alla tradizione orale, di cui spesso non si conosce l'autore, e sono stati trasmessi oralmente per secoli, fino a essere pubblicati in edizioni a stampa nel XX secolo. Lo studioso ha scoperto molti di questi racconti frequentando il chiosco di un venditore ambulante di libri. Essi, dunque, pur non avendo sempre origini egiziane, hanno avuto una certa diffusione nel paese, grazie alle celebrazioni dei due *mawlid* più famosi in Egitto, quello di al-Ḥusayn e quello di al-Sayyida ('ABD AL-ĠAWWĀD (ed.), *al-Qaṣaṣ al-ša'bī. Mağāzī al-imām 'Alī*, Baghdad-Beirut, Manšūrāt al-Ġamal, 2010, pp. 5-6).

usate nelle opere risalenti al IV-V/XI secolo; la mancanza totale dell'*isnād*, la presenza del *rāwī* e la narrazione talvolta fantastica rendono l'opera debole dal punto di vista dell'attendibilità storica; nelle biografie antiche di al-Isfarāyīnī, questa opera non viene citata⁶⁴⁹. Probabilmente, l'autorità di al-Isfarāyīnī è stata legata a questo *maqṭal* per dargli una certa dignità e per renderlo autorevole agli occhi dei lettori. L'attribuzione del testo a un giurista šāfi'ita potrebbe aver facilitato la circolazione interconfessionale del testo, il quale si è diffuso in ambito sciita, dal momento che il testo fa parte della biblioteca standard in Iran, e in Egitto. Abbiamo aperto una parentesi su quest'opera perché in *Nūr al-'ayn*, come accade nel genere della *ta'ziya*, vengono enfatizzate la durezza di Zaynab contro l'oppressore, la sua fermezza nel non accettare la salvezza del nemico e la sua eloquenza strumentale all'attacco del califfo omayyade e dei suoi uomini, presentati in maniera estremamente negativa. Viene sottolineata anche l'umiliazione che ha subito, essendo stata derubata ferocemente e in modo quasi animalesco, privata del suo velo e chiamata per nome da Yazīd e dal suo uomo di fiducia Ibn Ziyād. Zaynab viene presentata come un'eroina, una donna dalla personalità forte e determinata.

Zaynab, la sorella di al-Ḥusayn, raccontò: «Mentre eravamo sedute nella tenda, i soldati irrupero all'interno. Tra di loro vi era un uomo dagli occhi azzurri. Prese tutto ciò che c'era nella tenda in cui eravamo riuniti. Poi guardò il piccolo 'Alī figlio di al-Ḥusayn, il quale era steso su un tappeto di cuoio. Gli sfilò il tappeto da sotto e lo gettò per terra, poi mi strappò il velo dalla testa e guardò gli orecchini che avevo alle orecchie, li tirò e li staccò con i denti, lacerandomi e strappandomi le orecchie, così che il sangue colò sui miei vestiti. Mentre faceva tutto questo, quell'uomo piangeva. Poi guardò le cavigliere della piccola Fāṭima e si mise a tirarle finché si ruppero e gliele sfilò». Essa disse: «Ci derubi piangendo?». Rispose: «Piango per ciò che vi è successo, *ahl al-bayt*». Zaynab raccontò: «Le lacrime mi soffocavano, a causa del dolore alle orecchie e del pianto di Fāṭima». Gli disse: «Dio ti tagli le mani e i piedi e ti faccia assaporare il tormento del fuoco in questa vita prima che nell'altra»⁶⁵⁰.

Altri elementi che indicano che questo *maqṭal* si ispira al genere della *ta'ziya* sono le scene corali delle donne della famiglia di al-Ḥusayn che si disperano e il pianto ripetuto di Zaynab.

Al-Šarqāwī ha scelto la scrittura teatrale per narrare il dramma di al-Ḥusayn, realizzando nel 1969 un'opera, *Ta'r Allāh*, divisa in due parti: *al-Ḥusayn tā'iran* ("al-Ḥusayn, il rivoluzionario") e *al-Ḥusayn šahīdan* ("al-Ḥusayn, il martire"). Zaynab è la protagonista femminile dell'opera, che si presenta come una narrazione contemporanea della tragedia di Karbalā' lontana da sfumature confessionali e avente l'obiettivo di proporre un messaggio universale partendo dalla più classica tragedia musulmana. La Zaynab di al-Šarqāwī è l'eroina di Karbalā', dunque il personaggio storico non devozionale, sebbene la scelta dell'autore di approfondire questo personaggio sia dovuta anche all'importante culto della donna in Egitto. In questa riscrittura teatrale della tragedia, l'autore si serve di varie fonti come la storiografia classica sulla vicenda, le monografie contemporanee dedicate a Zaynab e i martirologi sciiti del VII/XIII

⁶⁴⁹ ṬABĀṬABĀ'Ī, *Mawsū' al-imām al-Ḥusayn 'alayhi al-salām fī 'l-kitāb wa-'l-sunna wa-'l-tārīḥ*, Dār al-Ḥadīth li-'l-ṭibā'a wa 'l-našr, 1389/1970, vol. 1, pp. 92-93.

⁶⁵⁰ 'ABD AL-ĠAWWĀD (ed.), *al-Qaṣaṣ al-ša'bī. Mağāzī al-imām 'Alī*, cit., p. 80.

secolo di cui abbiamo visto alcuni esempi nel primo capitolo. Al-Šarqāwī si ispira alle rappresentazioni sciite della tragedia imperniata su una descrizione negativa degli Omayyadi e sulla visione eroica di al-Ḥusayn e della sua strenua resistenza contro il potere ingiusto, per dimostrare che il martirio ha avuto come obiettivo la salvezza della comunità dall'oppressione e dalla corruzione e il tentativo di attuare una giustizia universale, dando a questo martirio una dimensione universalmente valida, non confessionale. Difatti l'autore presenta, attraverso un orientamento marxista, la rivolta di al-Ḥusayn come una lotta di classe a favore dei deboli e dei poveri⁶⁵¹, contro gli Omayyadi usurpatori che esercitavano un potere temporale avido e corrotto. Zaynab è la controparte femminile del fratello, colei che dopo il martirio si fa portavoce del suo messaggio a favore della giustizia sociale, rendendo eterne le sue denunce. La scelta di usare eventi storici in un dramma teatrale non è certamente innovativa. Nel 1960 Tawfiq al-Ḥakīm ha scritto l'opera teatrale *al-Sultān al-ḥā'ir* ("Il Sultano perplesso"), in cui la storia di un sultano mamelucco diventa specchio dello scontento degli egiziani dopo il 1952. L'innovazione di al-Šarqāwī consiste nella scelta del tema, riguardante il primo periodo dell'islam e raramente scelto da altri letterati, a parte l'eccezione costituita dalla *ta'ziya*. C'è un altro aspetto che segnala la grande consapevolezza dell'autore delle narrazioni sciite di questo martirio: come dice all'inizio dell'opera, egli dedica il suo lavoro alla madre, la quale gli ha trasmesso fin dall'infanzia l'amore intriso di tristezza per al-Ḥusayn, la cui tragedia è una delle più terribili che l'umanità abbia mai vissuto.

La prima parte del dramma, *al-Ḥusayn tā'iran*, è costituita da tredici scene e presenta gli eventi precedenti all'arrivo di al-Ḥusayn a Karbalā'. È una drammatizzazione del viaggio dell'uomo che ha rifiutato di riconoscere il potere di Yazīd. La decisione di andare a Kūfa dopo essere stato informato del sostegno che la popolazione locale gli avrebbe garantito, nonostante sapesse che sarebbe andato incontro alla morte; l'uccisione del cugino Muslim; la defezione di molti suoi uomini durante il viaggio verso Kūfa e le difficoltà della traversata nel deserto: sono questi gli eventi presentati nella prima parte. La seconda parte, *al-Ḥusayn šahīdan*, è costituita da sei scene in cui si descrive la lotta tra l'esercito di al-Ḥusayn e quello di Ibn Ziyād, la ferocia di quest'ultimo, l'uccisione di al-Ḥusayn, il confronto tra Yazīd e Zaynab. L'autore ha preferito concentrarsi sulle riflessioni dei personaggi e sui loro dialoghi più che sul dramma e sull'azione. Anche l'ambientazione, il deserto, sembra diluire e rallentare il tempo della storia. Tornando al motivo della scelta del protagonista, la

⁶⁵¹ ENAYAT, *Modern Islamic Political Thought*, cit., p. 187. Al-Šarqāwī fu profondamente influenzato dagli eventi accaduti nel mondo arabo dopo la Seconda Guerra Mondiale e dal processo di liberazione dal colonialismo di tutti i paesi arabi, tranne la Palestina. Quando i paesi arabi ottennero l'indipendenza, le contestazioni che prima erano tese verso gli occupanti stranieri furono indirizzate verso le *élite* dominanti che detenevano il potere, accusate di corruzione. Al-Šarqāwī si schierò a favore della Rivoluzione del 1952 che mise fine alla monarchia in Egitto, ma poi prese le distanze dal nuovo governo in seguito all'abolizione dei partiti politici e allo sviluppo del culto del presidente Ḡamāl 'Abd al-Nāṣir. A causa del profondo divario creatosi tra ricchi e poveri, molti nel mondo arabo aderirono all'ideologia marxista o all'estremismo religioso della Fratellanza Musulmana. Di fronte a questa situazione, ci fu un fiorire di romanzi che criticavano l'ingiustizia sociale e che esaltavano la lotta di classe, come *al-Ard* ("La terra") di al-Šarqāwī.

madre di al-Šarqāwī era molto devota ad al-Ḥusayn e al-Sayyida Zaynab e si recava spesso dal Delta del Nilo al Cairo per visitarli. Si noti che i personaggi femminili inseriti dall'autore nel dramma sono solo due, Zaynab e la figlia di al-Ḥusayn, Sukayna. Probabilmente l'autore ha optato per i due personaggi femminili della storia che sono sepolti al Cairo e sono venerati dagli egiziani, dal momento che Umm Kultūm e le altre donne che hanno seguito al-Ḥusayn nel suo viaggio non sono presenti nel dramma. La scelta di questi tre membri degli *ahl al-bayt* era certamente un mezzo per dare voce viva a queste grandi figure dell'amore popolare.

Al-Šarqāwī predilige l'aspetto politico del personaggio di Zaynab, ponendo l'accento sulla sovversività della sua eloquenza e sulla sua parresia strumentale all'attacco dell'oppressore. La Zaynab di *Ta'r Allāh* si ispira alle narrazioni prodotte dai grandi storiografi dell'epoca classica, ma con un forte sguardo all'attualità, seguendo la pratica di usare eventi storici in dramma teatrali, molto in voga nel teatro egiziano degli anni Sessanta. L'autore, difatti, oltre che di al-Ḥusayn si serve anche di Zaynab per criticare indirettamente l'autoritarismo di 'Abd al-Nāṣir e la situazione economica dell'Egitto in quegli anni. Nella prima parte del dramma, al-Ḥusayn lotta a favore dei poveri e degli esclusi come aveva fatto suo nonno nell'opera *Muḥammad rasūl al-ḥurriyya*. Zaynab vuole riportare alla realtà il fratello attraverso un attacco alla corruzione e all'avidità di un leader politico che non ha nessun obiettivo a favore del popolo, ma mira esclusivamente ad accumulare ricchezze. Saranno presentati di seguito alcuni estratti dell'opera in cui compare Zaynab, tratti dalla prima e dalla seconda parte della tragedia. Sono state selezionate le parti che sembrano più interessanti in quanto contribuiscono a delineare il messaggio attribuito dall'autore a Zaynab, la sua visione del potere, la sua tenacia, la sua fierezza e il suo appoggio al fratello fino all'ultimo istante di vita. Inoltre saranno presentate le parti in cui l'autore si discosta dalle versioni tradizionali sunnite della storia per rendere più realista e introspettiva questa potente narrazione moderna del martirio.

Al-Ḥusayn e la sua famiglia si trovano a Medina, dove alcuni abitanti della città gli garantiscono la loro alleanza; al-Ḥusayn risponde che egli non è assetato di potere ma vuole solo il bene del califfato. Dopo la preghiera dell'alba, il nipote del Profeta si reca presso la tomba del nonno, per pregare e porgergli il saluto prima di partire per Kūfa. Arrivano da lui prima Muḥammad b. al-Ḥanafīyya, fratello da parte del padre, e poi Zaynab. I tre fratelli dialogano sul potere del califfo omayyade e sul suo allontanamento dalla religione. Nel dialogo vi è un momento di grande intimità e tenerezza tra al-Ḥusayn e la sorella.

Zaynab: al-Ḥusayn, fratello mio... figlio di mia madre e mio padre

Dove sei, al-Ḥusayn?

Eccomi, sono Zaynab, sono venuta.

Muḥammad: (Arriva da dietro la tomba) Lascialo, si è addormentato un po'.

Zaynab: Svegliati per il bene... Perché il male è sveglio.

Muḥammad: Lascialo, durante tutta la notte di ieri non ha dormito nemmeno un attimo.

Egli sta soffrendo come ha sofferto il Cristo, sorella.

Riposati qui, sorella.

Zaynab: Riposarmi? Non ci penso assolutamente, fratello!

Muḥammad: Che cosa ti ha portato da noi adesso?

Zaynab: Il governatore ha mandato i suoi uomini a cercare il figlio di mio padre.
Il governatore ha mandato uomini armati.
Sono avanzati nel buio della notte, come falangi nell'oscurità.
E così noi, Ibn al-Ḥanafīyya, ci siamo svegliati all'alba.
Come bestiame inerme minacciato dalle truppe omayyadi.
Muḥammad: E cosa minacciano, guai a loro?
Zaynab: Dicono che se non si consegna da solo spontaneamente prima che si alzi il sole, verranno a prenderlo con la forza.
Muḥammad: (*Con rabbia*) Che Yazīd e Walīd mordano la polvere!
Chi lo costringerà? Giuro su Dio, nessuno potrà costringerlo se prima non ci sterminano.
Zaynab: È apparsa la luce del mattino.
Muḥammad: La notte è passata. Quante notti pesanti passeranno, sorellina!
Al-Ḥusayn: (*Da dietro la tomba*) Eccomi, nonno!
Io non infrango il giuramento.
(*Appare*)
Eccomi, madre!
Io non mi ritiro manco alla promessa.
Eccomi, padre!
Dammi uno spazio accanto a te.
Eccomi, zio!
Tu, Ḥamza, migliore dei martiri!
Zaynab: (*Si avvicina velocemente a lui*) Sarò io a morire per te!
Muḥammad: (*Lo circonda con il braccio*) Al-Ḥusayn, non ti affliggere.
Il mondo intero non vale la tua vita, figlio di 'Alī e di al-Zahrā'.
Al-Ḥusayn: Sei tu? Non sei andato via?
Zaynab: Non ti affliggere, fratello mio.
Al-Ḥusayn: Salve, Perla degli *ahl al-bayt*!
Perché sei venuta? (*Silenzio*) Perché sei venuta?
Zaynab: Dimmi tu, piuttosto, che vali il mondo intero.
Perché, in nome di Dio, parli di morte?
Al-Ḥusayn: Il giusto è ormai distinto dall'errore.
Mio nonno mi ha indicato cosa fare.
Ho dormito un po' e ho sognato.
Ho sognato mio nonno che mi ha ordinato di non stare fermo davanti all'ingiustizia.
Ho visto mio padre che mi sorrideva e mi invitava.
Mia madre che aspetta il mio arrivo.
Ho sognato Ḥamza, lo zio di mio padre...
Zaynab: (*Lo interrompe trattenendosi dal piangere*) Non spezzarmi il cuore! Noi ci sacrifichiamo per te.
Al-Ḥusayn: (*Continuando*)... Egli che mi chiamava "Padre dei martiri".
Mio nonno mi ha annunciato che avrò un posto in Paradiso vicino al suo se morirò martire, difendendo il messaggio che lui ha portato.
Che bella notizia, fratelli miei!
[...]
Muḥammad: Non parlare di morte davanti alla Perla degli *ahl al-bayt*. Basta!
Quanta tristezza ha sopportato!
Al-Ḥusayn: Quanti dolori ha sopportato Zaynab, dolori che solo un profeta avrebbe sopportato.
Ma le persone sono un deposito che sarà restituito!
Zaynab: Scappa!
Al-Ḥusayn: Sorella mia in Dio, emigrerò alla Mecca.
Zaynab: E io sarò con te.
Al-Ḥusayn: Ma quando sarò chiamato, non ci sarà scampo.
Zaynab: Che i malvagi li combatta qualcun altro!
Gli *ahl al-bayt* hanno solo te.

Al-Husayn: L'inchiostro di ciò che è stato scritto si è asciugato⁶⁵².

Zaynab: (*Esplorendo*) Fratello, ricordati che siamo in un'epoca che non ti vuole!

Al-Husayn: Ma io voglio che gli uomini siano sulla retta via.

Zaynab: Gli uomini oggi sono disposti ad accettare soltanto un re.

Non c'è più posto per un *imām* o un califfo.

Ogni nobile tradizione è stata abbandonata.

Al giorno d'oggi, non cercano altro che un sovrano che dà e nega,

un sovrano che sa cosa comprare da loro... poi è pronto a pagare!

La legge non ha più autorità sulle persone, siamo nell'epoca delle innovazioni.

Il diavolo fa chiasso nei mercati e la gente lo segue.

Egli vende le anime delle persone nel mercato della città!

Muhammad: Fratello, chi crede in Dio deve rifugiarsi nella caverna,

sperando che Dio gli conceda la sua misericordia.

Zaynab: (*Continuando*) Fratello, le tue virtù attirano l'invidia su di te.

Tu non proteggi le tue virtù con qualcosa che calmi gli invidiosi.

Non sei debole con nessuno.

Non hai difetti, né sei un adulatore, e nemmeno uno che si arrende!

Al-Husayn: Mi vedi abbandonare la verità per comprare il favore della gente con l'ingiustizia?

Zaynab: (*Continuando*) Tu cammini dritto sulla retta via,

e proprio per questo nessuno ti vuole!

Tu non fingi mai con le persone.

Al-Husayn: Sorella, questo è giusto o sbagliato?

Zaynab: (*Continuando*) Ti ricordi come si sono comportate con tuo padre le persone più vicine a noi?

Muhammad: Non dimentico quando è venuto 'Aqīl⁶⁵³, figlio di suo padre,

chiedendogli un dono, ma egli non gli ha dato altro che

due scarpe e un vestito

e se ne è andato via arrabbiato!

Al-Husayn: Non aveva diritto a nient'altro.

Zaynab: E allora è andato a chiedere un dono al nemico di suo fratello.

Che ricordi!

Abbiamo dimenticato quanti soldi gli ha dato il figlio di Hind⁶⁵⁴?

Muhammad: Migliaia, migliaia!

Al-Husayn: Quel giorno mio padre non smetteva di piangere e diceva:

“Mio fratello è morto... 'Aqīl è morto”.

Quel giorno suo figlio Muslim litigò con lui.

Muhammad: Mio cugino Muslim non è come suo padre.

Zaynab: Mu'āwiya si procurava sostenitori con i soldi dello stato,

mentre mio padre si imbarazzava a spendere anche solo un centesimo

che non fosse per la comunità.

Mio padre ha venduto degli orecchini d'argento che mia madre indossava,

e ha versato il ricavato nel tesoro pubblico! Proprio così, nel tesoro pubblico!

Muhammad: Uno stato che si basa sull'avidità e sulla paura. Che ci puoi fare tu?

Cosa potresti fare se diventassi Principe dei Credenti?

Zaynab: O *Imām* dei giusti!

Come faresti con i feudatari?

Come faresti con quelli che vivono nel lusso con i soldi dei musulmani?

⁶⁵² Il riferimento è al *qalam* (“penna”) usato da Dio per scrivere sul *lawh mahfūz*, la “tavola ben custodita”, espressione che indica che il Corano è da sempre scritto e preservato su una tavola celeste.

⁶⁵³ 'Aqīl b. Abī Tālib è il fratello maggiore di 'Alī. Dopo aver combattuto contro i musulmani a Badr, si è convertito all'islam. Durante la lotta per il potere tra 'Alī e Mu'āwiya, 'Aqīl si schierò dalla parte di Mu'āwiya perché il fratello rifiutò di dargli soldi dalla cassa dello stato per saldare un suo debito (VECCIA VAGLIERI, “'Aqīl b. Abī Tālib”, *EI2*, vol. 3, p. 337).

⁶⁵⁴ Mu'āwiya.

Cosa potresti fargli?

Con i palazzi che hanno costruito, con le schiave che si sono comprati,
con i regali che hanno elargito?

Al-Husayn: Così come mio padre, la misericordia di Dio su di lui, ha camminato, camminerò io.

Tutto questo non è un loro diritto!

Questo è il diritto dei poveri lavoratori.

Lascerò loro solo ciò che gli spetta legalmente.

Zaynab: Gli sottrarresti i loro terreni?

Al-Husayn: Perché no?

Muḥammad: E che fare con le loro schiave che gli hanno dato figli e sono diventate libere?

Zaynab: Prenderesti le loro ricchezze?

Al-Husayn: Non gli spettano di diritto.

Zaynab: Per questo ti temono.

Saranno i più duri di tutti contro di te!

Tutti coloro che hanno un po' di ricchezza adesso sono tuoi nemici!

Pensi forse di poterli privare di tutte queste cose che danno loro potere sul mondo, prestigio
superbo e ogni sorta di beni inimmaginabili?

Dopo che hanno rinunciato per ottenerle alla cosa più preziosa che gli uomini possiedono!

[...]

Zaynab: Il sole si è alzato.

Quei soldati brutali verranno per portarti dal Principe.

Al-Husayn: Parto immediatamente per la Mecca con le donne e i bambini.

[...]

Muḥammad: Tornerai a Medina, fratello?

Tornerai?

Al-Husayn: Sia fatta la volontà di Dio⁶⁵⁵!

Al-Šarqāwī affida a Zaynab delle riflessioni molto attuali. Zaynab osserva amaramente come gli uomini alla sua epoca preferiscano avere un sovrano temporale e ingiusto piuttosto che un leader che li guidi alla rettitudine e alla salvezza. Il diavolo si è incarnato non solo in Yazīd, ma anche in tutti i suoi seguaci, che vivono asserviti a un potere temporale.

Durante il viaggio degli *ahl al-bayt* nel deserto verso l'Iraq, Zaynab dialoga con la nipote Sukayna e con il fratello. Il dialogo presenta due tematiche: la prima riguarda l'obbligo religioso per la donna musulmana di indossare il velo, e si vedrà quale opinione viene affidata alla bocca di Zaynab; la seconda riguarda la scelta di Zaynab di seguire la decisione del fratello invece che il consiglio del marito, il quale tenta di convincere al-Ḥusayn a non continuare il viaggio verso Kūfa e a tornare indietro, perché proseguire equivale a una morte sicura.

Al-Husayn: (A Zaynab) Sorellina, come hai trovato il viaggio?

Zaynab: Come i sommozzatori trovano le perle.

Al-Husayn: (Sorridente) Con questo caldo che scioglie le pietre e abbrustolisce gli alberi?

Zaynab: Con te come guida, le difficoltà diventano trascurabili.

Al-Husayn: Sukayna però è sfinita.

Sukayna: Io, padre?!

Al-Husayn: Dov'è il tuo sguardo sorridente?

Dopo la strada lunga e pesante è diventato uno sguardo stanco!

Sukayna: No, padre, è che sto digiunando.

⁶⁵⁵ AL-ŠARQĀWĪ, *al-Husayn īā'iran*, Cairo, Dār al-Šurūq, 2013, pp. 66-72.

Al-Husayn: Dio, che bambina devota!

Trascorre le sue notti in veglia.

Passa i suoi giorni a prostrarsi.

(Scherzando) Però i tuoi capelli, bambina mia!

Sukayna: (Toccandosi la frangia) Padre, sei contento della mia frangia?

Al-Husayn: Non sono né contento né scontento.

Ma falle il favore di coprirla con il *ḥimār*!

Sukayna: (Con rabbia) Mio nonno il Profeta, la preghiera e il migliore saluto su di lui, non ha detto questo.

I nostri capelli, padre, non sono una vergogna: non c'è motivo di coprirli con il velo.

Al-Husayn: Nostra figlia ci insegna quello che il Profeta ha consentito e quello che ha vietato!

(Ridendo) Quindi insegnaci anche quello che ha detto tuo nonno al-Murtaḍā!

[...]

Sukayna: (Seria) Su quale principio della religione e della giurisprudenza hai basato la tua opinione sulla mia frangia?

Zaynab: (Riprendendola, come se correggesse lo sbaglio di una bambina per educarla):

No figlia mia, non rispondere a tuo padre con questa insolenza.

Sotto il cielo nessuno può rivolgersi così al pilastro della religione.

Sukayna: (Con innocenza e scusandosi): Sono insolente, zia?

Padre, ti sembro insolente?

Al-Husayn: Non è né insolenza né sgarberia ma l'ardore di un'asceta.

Zaynab: E l'arroganza dei giovani...

[...]

Sukayna: Che cosa ti disturba della mia frangia?

Al-Husayn: Che posso dire a una che sta sempre prostrata in preghiera, ma ha una passione per le frange?

Zaynab: Che male c'è? Lei protegge la sua bellezza con la barriera della modestia. La bellezza è la ricompensa della modestia e la modestia è la tassa sulla bellezza.

Sukayna: Hai davvero ragione, zia!

Al-Husayn: Il custode del cielo vi protegga dalla sedizione, o donne della casa del Profeta!

Zaynab: Fratello, è giunto da me un messaggero per te.

Al-Husayn: Chissà da parte di chi è arrivato questo messaggero.

Dov'è il suo messaggio, sorellina?

(Zaynab tace)

Quindi il messaggio è da parte di tuo marito... Dammi il messaggio, non ti preoccupare.

Zaynab: Forse non ti piacerà.

Al-Husayn: Nessuna cosa che venga da te mi dispiace.

Non sei la mia seconda madre?

Zaynab: Tuo cugino ti dice di dirigere la tua carovana verso lo Yemen.

Lì vi è una *ṣī'a* che ti difenderà, qualsiasi siano le circostanze.

Lì ti raggiungeranno uomini dall'Iraq, dal *Ḥiğāz* e chi ti sosterrà.

Prendi da loro il giuramento irrevocabile di fedeltà.

E non andare a *Kūfa*, l'ingiusta

la quale prima ha ucciso tuo padre.

Al-Husayn: O *Ibn Ğa'far*, o *Ibn Ğa'far*, che messaggio vile!

[...]

Zaynab: Tuo cugino ti dice meravigliato:

vuoi gettarti alla rovina?

[...]

Al-Husayn: Loro mi hanno già giurato fedeltà, dunque stai tranquilla, *Sukayna*.

Zaynab: Noi non possiamo essere sicuri che un giorno non ti tradiscano.

Proprio loro potrebbero rivelarsi i più violenti contro di te.

Forse gli uomini che ti hanno giurato fedeltà ti accoglieranno con le spade.

Tu sei più vicino a loro di quelli che essi hanno mandato a ucciderti.

Al-Husayn: Questa è una apprensione femminile o sei stata influenzata dalle parole di *Ibn Ğa'far*?

Sorella, lui è tuo marito. Vuoi venire con me?

Se vuoi tornare...

Zaynab: (Lo interrompe) Potrei mai temere, venendo con te?

Persino i miei figli sono tutti con te.

Ma io...

(Nasconde il suo timore, poi scoppia)

Tu sei la luce della terra... tu

la speranza dei musulmani, oggi

il profumo del mio cuore, sei tu

ahimé, sei la luce di Dio nella casa del Profeta

Ma se loro...

Dio mio... non ho la forza di immaginare!

Tu sei il pilastro della religione e del mondo. La mia terra, il mio cielo e la mia speranza⁶⁵⁶!

Zaynab, dopo aver detto che la scelta di Sukayna di lasciare i capelli scoperti è un comportamento giovanile e dopo averla rimproverata per aver risposto con insolenza al padre, la difende sottolineando che quel che conta non è l'abbigliamento ma la virtù. E la bellezza, quando è una ricompensa della virtù, non deve essere nascosta.

Nella parte successiva del dialogo, Zaynab riceve un messaggio per al-Ḥusayn da parte del marito. Al-Ṭabarī ha descritto l'episodio in cui al-Ḥusayn riceve un messaggio da Ibn Ġa'far. Al-Šarqāwī immagina che sia Zaynab a ricevere questo messaggio. Ibn Ġa'far implora al-Ḥusayn di non proseguire il viaggio per Kūfa, perché i Kūfani lo tradiranno, dunque gli consiglia di tornare indietro e di dirigersi verso lo Yemen. Zaynab appare spaventata da questo messaggio, tanto da avvertire il fratello che il tradimento dei Kūfani potrebbe realizzarsi. L'importanza dell'episodio consiste nel fatto che Zaynab dichiara apertamente di volere proseguire il viaggio con il fratello e di non schierarsi dalla parte del marito. L'autore non fa trasparire i problemi coniugali tra Zaynab e il marito, come aveva fatto Bint al-Šāṭī', ma non dà nemmeno una versione idilliaca del loro matrimonio, dal momento che Zaynab sceglie di seguire il fratello e che quando parla del marito con al-Ḥusayn, lo definisce sempre *ibn 'ammika*, "tuo cugino". In questo modo, l'autore fa emergere l'indipendenza di Zaynab.

‘Umar b. Sa’d vieta ad al-Ḥusayn e ai suoi l'accesso all'Eufrate con l'obiettivo di farli morire stremati dalla sete, in modo che non abbiano la forza per combattere. Zaynab rivolge a ‘Umar parole molto dure facendo immaginare al capo dell'esercito kūfano che cosa questi dirà al Profeta quando morirà.

Zaynab: (Arrabbiata) Non menzionare più il nome di Dio!

Tu, maledetto, sei venuto a trafiggere il cuore del Suo Inviato!

‘Umar, guarda...

Asad, guarda...

Ḥurr, guarda...

L'orizzonte buio sta diventando rosso

E all'orizzonte vi è il Profeta che vi guarda

Sento l'eco del suo pianto

Nonno! Sento il battito della sua preghiera

Dio!

Vedo le lacrime dei suoi occhi puri

bagnare la sua barba santa...

⁶⁵⁶ Ivi, pp. 115-120.

Guarda ‘Umar... non vedi?
Nonno! La preghiera di Dio e il saluto su di lui
Figlio del fiduciario della comunità⁶⁵⁷, che cosa dirai a mio nonno un giorno,
quando lo vedrai?
Gli dirai “Siamo venuti a sterminare la tua famiglia”?
La preghiera e il saluto di Dio su di te
Siamo venuti a uccidere tuo figlio!
La preghiera e il saluto di Dio su di te
Ad assetare i tuoi bambini?
La preghiera e il saluto di Dio su di te
Siamo venuti a disonorare le tue donne?
La preghiera e il saluto di Dio su di te
Gli uomini di ‘Umar: La preghiera e il saluto di Dio su di lui
‘Umar: La preghiera di Dio sulla sua famiglia
(Indicando Zaynab) Se fai così, l’esercito di Kūfa ci abbandonerà...
(Chiamando Zaynab) Perla della casa del Profeta di Dio
Zaynab: Vai via, tu che hai tradito suo padre!
Tu che hai venduto il *ḡihād* di ieri,
la gloria della religione
e la grandezza della vita eterna
per un effimero vantaggio in questo mondo.
(Al-Ḥusayn prende sua sorella e cerca di portarla nella tenda)
Al-Ḥusayn: Adesso torna indietro, Zaynab⁶⁵⁸.

Gli *ahl al-bayt* patiscono la sete sotto il sole cocente del deserto. Le donne e i bambini sono sofferenti e allo stremo. Zaynab si fa la portavoce di questa sofferenza e di questa ingiustizia.

Zaynab: (Esce dalla tenda delle donne)
Traditori⁶⁵⁹ e ingannatori,
che cosa vi ha fatto l’Inviato di Dio, Kūfani,
per farvi vendicare della sua famiglia?
Con quale faccia camminate verso di noi, Kūfani?
Quale orgoglio vi spinge a uccidere le figlie del vostro Profeta
e a terrorizzare i bambini?
A farli morire di sete?
Grida: Sete, sete!
Stiamo per morire dalla sete!
Zaynab: Le grida dei bambini si alzano e fanno tremare il trono di Dio
Le rocce si sciolgono per la tenerezza di queste grida
Dio vi ha tappato le orecchie?
Ha impresso un sigillo sui vostri cuori?
Al-Ḥusayn: Zaynab, torna indietro e considera i tuoi figli e i miei figli un sacrificio per Dio.
Zaynab: Come siamo estranei... come siamo soli!
Mio fratello è tra i loro artigli a combattere per Dio contro il decreto del destino.
Al-Ḥusayn: Sorella, non permettere che Satana prenda la tua pazienza⁶⁶⁰.
Torna alla tenda
piangi per noi in modo appropriato

⁶⁵⁷ *Amīn al-umma* si riferisce al padre di ‘Umar, Sa’d b. Abī Waqqāṣ, considerato uno dei dieci Compagni a cui il Profeta ha promesso di entrare in Paradiso (HAWTING, “Sa’d b. Abī Waqqāṣ”, *EI2*, vol. 8, p. 696).

⁶⁵⁸ AL-ŠARQĀWĪ, *al-Ḥusayn šahīdan*, Cairo, Dār al-Šurūq, 2013, pp. 33-34.

⁶⁵⁹ Riportato alla lettera dal sermone contro i Kūfani registrato da Ibn Ṭayfūr.

⁶⁶⁰ Riportato alla lettera dalle fonti classiche (al-Ṭabarī).

e asciuga le lacrime delle donne⁶⁶¹.

Con interventi verbali che richiamano quelli della *ta'ziya* e della sua amplificazione retorica del lamento, in un altro intervento di Zaynab ripreso da al-Ṭabarī la donna si rivolge a 'Umar, nel momento in cui il fratello viene ucciso.

Zaynab: Ibn Sa'd... Ibn Sa'd... non mi senti?
Rispondimi, 'Umar!
Al-Ḥusayn, il figlio dell'Inviato di Dio, viene ucciso e tu stai a guardare⁶⁶²?
Non corri a salvarlo? Tu che sei il più vicino a lui!
'Umar: (*Grida freneticamente agli uomini dietro alla collina*)
Calpestate con i vostri cavalli il petto di al-Ḥusayn!
Calpestate con i vostri cavalli la schiena di al-Ḥusayn!
Tagliate la testa di al-Ḥusayn... Sbrigati, Asad!
Non scappare, o vile! E non tornare da noi senza la sua testa!
Zaynab: (*Gridando dalla disperazione*)
Che il fulmine ti uccida!
Che un tremendo uragano disperda la tua famiglia dopo di te!
Che Dio scateni su di voi la sua vendetta⁶⁶³!

Ispirandosi alle tradizioni sciite che enfatizzano la crudeltà di 'Umar, al-Šarqāwī dipinge una Zaynab che maledice l'uomo e invoca contro di lui la vendetta di Dio. Nessuno degli uomini di 'Umar vuole prendere la testa di al-Ḥusayn; sono tutti intimoriti dal giudizio di Dio e dalla loro sorte nell'aldilà, tanto che 'Umar li accusa di essere dei codardi. Ecco che cosa dice Zaynab di fronte alla crudeltà di 'Umar, che sembra non avere limiti.

Zaynab: (*Disperata e sconvolta*) Guai a te, 'Umar!
Possano le maledizioni caderti addosso nell'Inferno rovente!
Possano le maledizioni sciogliere la tua anima!
Possa la tua carne caderti nella polvere, da vivo
brano a brano!
(*Agita la lancia scagliandosi contro di lui*)
Tu che vai pazzo per il sangue, che l'Inferno ti cancelli!
Anzi no! Che tu sia torturato ogni volta che sarà versata una lacrima in ricordo del Martire della verità⁶⁶⁴.

Al-Šarqāwī si ispira a una parte della *ḥuṭba* di Zaynab contro i Kūfani e gliela fa pronunciare contro 'Umar. Le parole di Zaynab sono così dure che 'Umar non le sopporta più.

Zaynab: Maledetto, non pensi a cosa stai facendo?
Guai a te maledetto, non sai quali cose sacre stai violando?
Quale sangue puro stai versando?
Il tuo cuore ha deviato e nemmeno te ne rendi conto!
Io prego Dio che ti faccia sgozzare nel tuo letto dai tuoi alleati.

⁶⁶¹ Ivi, pp. 39-40.

⁶⁶² Ripreso alla lettera dalle fonti classiche (al-Ṭabarī) con una modifica (*maqtūl* invece di *yuqtalu*).

⁶⁶³ Ivi, p. 115.

⁶⁶⁴ Ivi, p. 118.

‘Umar: (Fugge, gridando in modo spaventoso)
Che il nitrito dei cavalli soffochi la voce di Zaynab!
Che il suono delle frecce copra la sua voce!
Dategli addosso tutti insieme!
Dategli addosso e tagliategli la testa⁶⁶⁵!

Nel primo lungo monologo pronunciato da Zaynab, l’autore la rende portavoce della profezia del sangue, una delle profezie legate alla morte di al-Ḥusayn e narrate dagli storici più antichi come al-Ṭabarī.

*Zaynab: Voi che uccidete l’eroe della verità e della pietà,
voi che strangolate la speranza della liberazione agognata,
Siate maledetti! Avete calpestato con i vostri cavalli il corpo del martire figlio del martire al-Murtadà.
Maledetti, avete calpestato il corpo del Profeta!
Avete versato il suo sangue puro,
il sangue del Profeta, l’Eletto
(Gridando spaventata)
O corpo venerabile, svegliati! Riscuotiti!
Spruzza il sangue su queste facce maledette
e su queste anime perse
(Con grande dolore)
O profanatori della tomba del Profeta e violatori della santità della sua famiglia
O voi che masticate il fegato del martire
O voi che spegnete la luce della civiltà, la verità e la pace
(Alzando la voce)
O strangolatori dei sogni
Avete attizzato il fuoco della vendetta
Avete issato la bandiera della falsità
(Esausta)
Assassini dell’essere umano che vive i sogni della giustizia
(Addolorata)
Dopo questo giorno, c’è un musulmano tra di voi⁶⁶⁶?
(Piangendo)
Ti lascio a Dio, ‘Umar b. Sa’d! (Gridando) Dove sei andato?
(Alzando la voce) Dove è andato il barbaro?
(Addolorata)
Che cosa otterrai quando presenterai le teste degli amici di Dio all’oppressore?
Maledetto, credi forse di aver sradicato dalla faccia della terra tutti i figli di ‘Alī?
La tua vergogna sia perenne, poiché hai comprato la soddisfazione del figlio del bastardo
spargendo il sangue del Profeta
(Gridando) O nonno, hai visto la tua pupilla che giace su questo suolo?
Il suo sudario è il soffiare del vento, la sua tomba l’ombra delle nuvole.
Coloro che si sono fatti guidare da te
hanno ucciso il figlio di tua figlia.
Ecco le montagne che stanno per piangere su di lui,
mentre i tuoi uomini lo fanno a pezzi!
Gli angeli gridano, piangono e si graffiano
Le vergini del Paradiso gemono dal dolore nelle stanze del Paradiso
Gli uccelli gridano piangendo*

⁶⁶⁵ Ivi, p. 119.

⁶⁶⁶ Domanda che si ispira a quella attribuita a Zaynab dal teologo sciita al-Šayḥ al-Mufīd nella sua narrazione del martirio (Guai a voi! C’è un musulmano tra di voi?). Si veda p. 40.

(*Agli uomini*)

Maledetti per il vostro peccato, guai a voi!

Maledetti!

Dal cielo sta per piovere sangue

I vostri cavalli piangono mentre lo calpestando, guai a voi!

Le pietre stanno per piangere sul sangue crocifisso sui vostri peccati!

Ecco il cielo, è diventato come il sangue e la terra ha il colore del sangue

L'acqua dell'Eufrate è diventata sangue

Tutta la sabbia si è trasformata in gocce di sangue

Non vi sederete con i vostri bambini e le vostre donne

senza che il sangue del martire passi davanti a voi e dietro di voi

I muri delle vostre case sono insanguinati

Le colonne delle vostre moschee sono insanguinate

I pali delle vostre tende sono insanguinati

Gli istanti della vostra miserabile vita

i battiti pesanti dei vostri cuori

gli incubi delle vostre notti

le vostre donne, i vostri orizzonti, i vostri giorni...

sono diventati tutti insanguinati, o sangue!

In ogni terra e in ogni cielo

non vedrete altro che sangue

La sete umiliante asciugherà le vostre gole e le vostre vene

e il sangue di al-Ḥusayn scorrerà sulle vostre teste

accecando la vostra vista: la vendetta vi sta alle costole!

Il colore del sangue resterà all'orizzonte

I fiumi di sangue inonderanno l'aurora

Dalla sete di al-Ḥusayn, continuerà a riecheggiare una bruciante eco eterna

la quale giungerà sulla terra e sulla vegetazione fino a farla bruciare

Continuerà a colpirvi finché perirete

La sete di al-Ḥusayn è il vostro inferno e la vostra pena

E il suo sangue è il vostro destino

(*Esausta dalle ultime parole*) Maledizione a voi, maledizione a voi⁶⁶⁷!

Si tratta di un monologo molto drammatico. Dopo aver espresso tutto il suo disgusto verso gli assassini del fratello, Zaynab recita un'elegia per quest'ultimo, proprio come avveniva nelle fonti classiche. Mentre in queste ultime l'elegia viene pronunciata quando Zaynab vede passare il corpo del martire, qui viene pronunciata quando la donna assiste all'ennesimo oltraggio a cui il cadavere è sottoposto, il calpestando dei cavalli. Mentre nelle fonti storiografiche classiche sunnite l'elegia è molto breve e si concentra sul fatto che il corpo di al-Ḥusayn è abbandonato mutilato nel deserto, coperto dal vento e dalla sabbia, il *ritā'* proposto dalla penna di al-Šarqāwī acquista lunghezza e drammaticità, sia perché l'autore è interessato alle parti introspettive sia perché l'attacco contro l'oppressore è il cardine dell'intero dramma. Questa è un'ulteriore prova del fatto che l'autore segua i modelli dei martirologi, dove l'elegia di Zaynab ha avuto un certo peso a partire da Ibn Šahrašūb. Zaynab chiama in causa tutti gli elementi della natura, i quali si disperano per quanto accaduto al nipote del Profeta. Persino le montagne, dall'aspetto forte e incrollabile, piangono, così come i cavalli dei nemici costretti a calpestare il corpo della vittima. Zaynab usa una parola

⁶⁶⁷ Ivi, pp. 121-123.

chiave nell'elegia al fratello, sangue. Sangue è diventato tutto ciò che circonda gli uomini di 'Umar, così come gli elementi naturali che circondano il corpo di al-Ḥusayn, il deserto, il cielo e il fiume Eufrate. Al-Šarqāwī riprende l'immagine classica del cielo dal quale piovve sangue dopo il martirio e la fa sviluppare dalla bocca di Zaynab. Costei sostiene che tutto ciò che circonda gli uomini di 'Umar, cioè le loro famiglie, il loro destino, i posti in cui vivono, sarà insanguinato e la sete patita da al-Ḥusayn prima di morire sarà la punizione che li perseguiterà fino alla fine dei tempi. Il tema del sangue è una sorta di profezia che apparirà ancora nel resto del dramma e che sembrerà avverarsi nella parte finale. La sete infernale ed eterna che Zaynab augura a 'Umar e ai suoi uomini rientra nel tema classico delle punizioni che hanno colpito coloro che hanno ferito al-Ḥusayn o infierito sul suo corpo. Alcune di queste punizioni sono narrate da al-Ṭabarī e consistono in vari tipi di malattie o di accidenti, tra cui il morire di sete⁶⁶⁸. Quando viene dato l'ordine di esibire la testa di al-Ḥusayn come trofeo e di condurre le donne e i bambini a Damasco, Zaynab pronuncia un'altra elegia.

Zaynab: Fratello, fratello!
Magari il cielo fosse scoperchiato⁶⁶⁹!
Magari i monti fossero spinti a corsa⁶⁷⁰!
Magari le montagne fossero spianate!
E tu non fossi morto! E tu non fossi morto!
Magari l'inferno fosse attizzato⁶⁷¹!
Magari le stelle precipitassero⁶⁷²!
Magari i mari ribollissero⁶⁷³!
(*Completamente sfinita*) E tu non fossi morto... non fossi morto...⁶⁷⁴

Questa elegia, che si ispira, come la precedente, all'elegia classica di Zaynab, è costruita su un'anafora attraverso la quale Zaynab sostiene che avrebbe preferito assistere alla fine del mondo piuttosto che alla morte di suo fratello. La fine del mondo presagita da Zaynab si ispira alla descrizione che ne viene fatta nel Corano, tranne in un'immagine, quella delle montagne spianate. Questa citazione non coranica non è visibile immediatamente ma emerge grazie allo studio comparato delle fonti storiche eseguito nel primo capitolo. Sembra, infatti, rifarsi a quanto fatto dire a Zaynab da Ibn Ṭāwūs quando la donna vede che il fratello è stato ucciso. Al-Šarqāwī riprende alla lettera il verbo usato dall'autore sciita, *dakdaka*⁶⁷⁵. Questa immagine, dunque, è l'unica immagine apocalittica dell'elegia che non è presa dal Corano ma da un autore sciita, confermando che le fonti a cui l'autore è ricorso sono anche *maqātāl* sciiti.

Zaynab e le prigioniere giungono alla corte califfale a Damasco. Il palazzo di Yazīd viene presentato come un luogo pieno di ricchezza e lussuria, in cui alcol e schiave sono la normalità e si gioca d'azzardo. Al-Šarqāwī ripropone qui il dialogo tra

⁶⁶⁸ VECCIA VAGLIERI, "al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib", cit., p. 609.

⁶⁶⁹ Cor. 81:11.

⁶⁷⁰ Cor. 81:3.

⁶⁷¹ Cor. 81:12.

⁶⁷² Cor. 81:2.

⁶⁷³ Cor. 81:6.

⁶⁷⁴ AL-ŠARQĀWĪ, *al-Ḥusayn šahīdan*, cit., pp. 127-128.

⁶⁷⁵ Si veda p. 42.

Yazīd e Zaynab. Le parole di quest'ultima, incentrate nuovamente sul tema del sangue, torturano Yazīd così come avevano torturato 'Umar, tanto che il califfo vuole azzittirla a tutti i costi.

Zaynab: (Si guarda intorno con grande spavento)

Ovunque camminerai sulla terra non vedrai altro che gocce del suo sangue

Sukayna: (Si guarda con terrore)

Zia, questo trono galleggia su un mare fatto del sangue dei martiri

Yazīd: (Lascia il suo trono con gravità studiata e va a vedere le prigioniere)

Zitte! *(Alle sue guardie)* Non mi fate sentire i deliri delle donne!

Zaynab: Finché vivrai, non sentirai altro che grida e avvertimenti!

Le donne: (Piangendo) Che dolore per le vedove!

Che dolore per le donne raminghe che hanno perso i loro figli!

Come siamo sole dopo che hanno ucciso al-Ḥusayn b. 'Alī!

Yazīd: (Continua a guardare, ma adesso con stizza)

Fatele tacere, mi hanno rovinato la notte!

Zaynab: (Minacciosa) La notte ti farà sentire solo lamenti dolorosi

La brezza del mattino sarà per te una vampa infuocata

(Con amarezza) Ora sei un principe nel castello della tirannia

(Minacciando) Ma finirai in una landa desolata,

dove le tombe spalancheranno le fauci

e i morti cammineranno verso di te

(All'improvviso, con grande paura)

Ecco la testa di al-Ḥusayn che ti schiaffeggia

Brilla in questa notte buia di pianto, per rivelare alla gente il tuo destino

(Yazīd va lentamente verso il trono e sale per sedersi. Quando si siede, vi si aggrappa e ansima per la paura, ma cerca di trattenersi)

Yazīd: No! Basta! Fatela tacere! Fatela tacere!

Zaynab: (Continua) La testa ti schiaccia il petto

Ti versa stille di sangue sulla faccia e sulle mani, i brandelli della vittima sono sulle tue mani

Agli angoli della tua bocca vi è sangue

Sul tuo trono vi è sangue

Nella tua camera da letto criminale vi è sangue

Sui muri di questo castello vi è sangue

Il sangue qui scorre su ogni cosa... il sangue

Giuro su Dio, questo sangue non sarà lavato finché non avremo fatto la nostra vendetta

Yazīd: (Trattenendosi) Tutto questo sangue non mi fa paura

Le tue maledizioni cadono nel vuoto

e tormentano solo te

e le tue invocazioni non arrivano alle mie orecchie

(Adesso stabile sul trono, lo tiene stretto)

Ah... grida ancora!

Zaynab: Le rocce non vengono ammorbidite né dalle lacrime né dai caldi lamenti

Le rocce sono sorde

Yazīd: (Ridendo ferocemente mentre guarda le donne)

Hai soddisfatto la mia sete di vendetta, al-Ḥusayn

(Si sente il gracchio di un corvo)

Un cortigiano: Sentite, un corvo ha gracchiato!

Presagio di sventura!

Vattene via, corvo del malaugurio!

Yazīd: Il corvo ha gracchiato, ma io dico: gracchi pure quanto vuole! Io ho pagato il mio debito al Profeta!

Zaynab: (A Sukayna) O miserabile, empio, maledetto!

Yazīd: Magari i miei antenati di Badr avessero potuto vedere!

Magari mio nonno avesse potuto vedere!

Zaynab: I tuoi infedeli antenati di Badr sono tutti all'Inferno

In testa a tutti, vi è Hind, tua nonna

Il suo collo è stretto da una corda di fibra di palma⁶⁷⁶

E lì le viene data una bevanda di acqua bollente

La sua bocca è quella che ha masticato il fegato!⁶⁷⁷

Yazīd: Gli Hāšim hanno giocato con il potere... nessuna profezia è giunta e nessuna rivelazione è scesa.

Abbiamo raddrizzato la deviazione di Badr, e adesso siamo in pari.

Ci siamo vendicati di voi, al-Ḥusayn

(Zaynab si volta, si aggrappa alla finestra e guarda il cielo)

Zaynab: *(Gridando)* Nonno, mio fratello è morto proprio ora!

Nonno, oggi piango per mio fratello, non rattristarti!

Yazīd: Chi è il vincitore da oggi, Zaynab?

Zaynab: Se un giorno andrai in moschea, farai l'*adān* e

pregherai in nome di mio nonno,

saprai chi è il vincitore!

Ma se non saprai chi è il vincitore,

chi darà l'udito al sordo?

Yazīd: Ah, sorella di al-Ḥusayn b. 'Alī!

Ah, figlia di 'Alī!

Dio abbia misericordia di Ibn Muḡam!

Zaynab: Dio abbia misericordia di mio padre, non dei suoi assassini!

Dio abbia misericordia di mio fratello, non dei suoi uccisori!⁶⁷⁸

L'immagine del trono insanguinato sembra essere una reminiscenza dell'adattamento cinematografico del *Macbeth* realizzato dal regista giapponese Akira Kurosawa nel 1957, film che in arabo – a differenza della versione giapponese – si chiama '*Arš al-damm* ("Il trono di sangue"). Il passo appena presentato richiama anche l'opera di Shakespeare, in particolare le visioni allucinatorie evocate da Zaynab e il tema dell'insaziabile brama di potere. La funzione profetica di Zaynab ricorda quella delle tre streghe che profetizzano a Macbeth il suo futuro da re. Questa presunta influenza shakespeariana permetterebbe di inserire questa scrittura teatrale del dramma di Karbalā' in un contesto di più ampio respiro, internazionale.

Al-Šarqāwī riprende anche il famoso episodio in cui Zaynab difende la nipote da un siriano che vuole prenderla come schiava.

Sukayna: Che avete da vendicare contro il Profeta, che ci portate sui dorsi dei cammelli come bestie da immolare?

Non vi è bastato uccidere gli uomini?

(Uno del seguito guarda le donne e si sofferma su Sukayna)

Un cortigiano: Come sei bella... Quanto è buono il tuo profumo!

Zaynab: Tu, non guardarci, non siamo schiave di guerra!

Un cortigiano: *(A Yazīd indicando Sukayna)*

Dammi costei e a te andrà il ringraziamento, mio signore

Essa è il regalo migliore

Sukayna: *(Aggrappandosi a sua zia, spaventata)*

Zia, non ci difende nessuno?

⁶⁷⁶ Cor. 111:5.

⁶⁷⁷ Riferimento all'episodio in cui Hind bint 'Utba mangia il fegato di Hamza (si veda nota 185).

⁶⁷⁸ Ivi, pp. 135-138.

Non abbiamo nessun protettore?
 Le figlie del Profeta diventeranno schiave?
 Diventerò un'ancella a disposizione di tutti, sarò comprata e venduta come se fossi un bottino?
Zaynab: (Abbracciandola con affetto) No, non aver paura
 Giuro sulla vita di mio padre che ciò non accadrà
Sukayna: Ma se vuole, egli lo farà
 Se vuole, nulla glielo impedirà!
Un cortigiano: Yazīd, mio signore generoso
 A te ripeto la mia richiesta
 Me la dai in cambio della mia obbedienza verso di te?
Sukayna: (Spaventata) Zia!
Zaynab: Non aver paura. Ciò non accadrà.
 Non aver paura, Sukayna!
Yazīd: Se lo voglio, sarò
 Se vogliamo, facciamo quello che ci pare!
Zaynab: (Spaventata) Non proprio tutto...
Yazīd: Più niente mi resiste, ora che ho vanificato la vostra pretesa. (*Minaccioso*) O figlia di 'Alī...
Zaynab: Questo, non oserai mai farlo, figlio di Mu'āwiya!
Yazīd: Dovrei avere paura di te? (*Ridendo*)
Zaynab: (Continua) A meno che non abbandoni la nostra religione⁶⁷⁹
Yazīd: Tuo padre, tuo fratello e i suoi seguaci sono quelli che hanno abbandonato la religione!
Zaynab: Tuo padre in passato è stato guidato dalla religione di mio fratello, di mio padre e di mio nonno
Yazīd: (Sguainando la spada) Tu menti, figlia del nemico di Dio⁶⁸⁰
 (*Altre spade vengono sguainate. Le lance vengono alzate e puntate verso Zaynab*)
Zaynab: Tu, capo che detieni il potere,
 opprimi con il tuo potere e insulti gli oppressi⁶⁸¹,
 brancolando nella tenebra dell'ingiustizia!
Un cortigiano: Che cosa abbiamo a che fare con questo, Principe dei Credenti?
 Regalamela, regalamela e concedimi di ritirarmi
Yazīd: Che Dio ti regali una morte fatale⁶⁸²!

L'obiettivo dell'autore è trasmettere la sensazione di oppressione del tiranno, descrivendo i suoi stati d'animo. Sembra che affidando tutte queste parole a Zaynab il suo unico scopo sia rappresentare la graduale distruzione psicologica del tiranno. Al-Šarqāwī fa pronunciare a Zaynab il sermone contro Yazīd⁶⁸³, dividendolo in più parti in modo da poter inserire le reazioni e le risposte dell'uomo, rendendo la narrazione più dinamica. I temi del sermone sono il duro attacco contro il califfo dispotico e l'invocazione della giustizia divina. Il motivo scatenante del sermone è l'ennesima affermazione di Yazīd, secondo il quale la morte di al-Ḥusayn è stata voluta da Dio. Durante l'arringa di Zaynab, Yazīd desidera solo che la donna smetta di parlare. Il verbo con cui Zaynab esordisce, *zananta* ("pensi"), è il primo segnale che indica la ripresa del sermone classico.

⁶⁷⁹ Riportato alla lettera dalle fonti classiche.

⁶⁸⁰ Riportato alla lettera dalle fonti classiche.

⁶⁸¹ Riportato alla lettera dalle fonti classiche.

⁶⁸² Ivi, p. 139.

⁶⁸³ Ahmad Zakī Ṣafwat, studioso egiziano nato nel 1893, aveva riportato il sermone nella sua voluminosa raccolta di sermoni arabi (ṢAFWAT, *Ġamharat ḥuṭab al-'Arab fī 'uṣūr al-'arabiyya al-zāhira*, Cairo, Širkat Maktaba wa Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādihī, 1352/1923, vol. 2, pp. 126-169).

Zaynab: (Con aria di sfida, passa tra le guardie scostando le lance e le spade)

Pensi di avergli tolto anche il suo posto in cielo?

Pensi che siamo insignificanti agli occhi di Dio?

Pensi di godere del Suo favore?

Pensi che Dio vi abbia preferito a noi?

Mi meraviglio della tua spregevole incoscienza, Yazīd!

Yazīd: Non parlare, sono io il Principe dei Credenti

(Si aggrappa al trono in modo infantile)

Zaynab: (Continua) Ti guardi in faccia tutto contento come se

le tue cose fossero in ordine, Yazīd.

Il Re supremo ti è tanto favorevole, che puoi permetterti di portare l'oppressione nei paesi, accendendo nei cuori il fuoco dell'odio?

E il fuoco chiederà sempre: "C'è dell'altro⁶⁸⁴"?

(Yazīd lascia il trono e cammina nervosamente)

Vai piano, la nebbia della vanità ti ha reso cieco.

È giusto, figlio di liberti⁶⁸⁵, che prendi le libere come prigioniere?

Ma come possiamo sperare nella giustizia da parte tua, se sei nato nel peccato

e sei stato cresciuto nel grembo della ferocia, il grembo della mangiatrice del fegato?

Hai abbeverato la tua carne con il sangue degli innocenti

Ti sei gonfiato il petto con i sospiri degli ipocriti che ti circondano

e hai cominciato a pensare

che la tua depravata arroganza sia la gloria.

Tu, che nella culla, sei stato nutrito con i brandelli del corpo di Ḥamza!

E oggi invochi a gran voce i tuoi avi, gli infedeli di Badr?

Oggi menzioni la vendetta di Badr?

Non vi basta quello che avete fatto a Uḥud?

Vi siete sottomessi a Dio ma nel cuore serbate rancore e invidia!

Sarebbe stato meglio per te essere paralizzato e muto,

che avere detto quello che hai detto!

Possano tutti gli infedeli andare nel fuoco dell'Inferno!

Dio mio, non lasciare nessun oppressore, nessun perfido e nessun traditore

finché non avrai inflitto la tua vendetta.

Dio mio, trattali secondo la tua giustizia, non con la vastità della tua misericordia!

Ecco, io prego l'Unico, l'Onnipotente, il Potente... non prego

né il Perdonatore né il Misericordioso.

(Yazīd, che camminava avanti e indietro nervosamente, sprofonda sul trono)

Yazīd: Taci! Giuro su questo trono che se non taci...

Zaynab: (Istigandolo) Come vuoi, dichiara guerra alla verità!

L'oppresso avrà la forza

Accumula pure (le tue cose), quello che avrai raccolto sarà disperso.

Per quanto numerosi, i vostri giorni avranno fine.

Il regime degli ingiusti non durerà

ma il nostro ricordo resterà

La nostra ispirazione vivrà in eterno.

Yazīd: Giuro su questo trono che se non taci...

Zaynab: (Interrompendolo) Chiunque tu sia, sei spregevole davanti al Signore del Trono.

Ah! Il partito di Dio è stato ucciso, mentre il partito del male governa!

Le loro bocche sono macchiate⁶⁸⁶ dalla carne dei Profeti!

Le loro mani sono intinte nel sangue dei pii!

Quanto sono triste di stare di fronte a te!

Siamo caduti così in basso che mi tocca rivolgerti la parola

⁶⁸⁴ Cor. 50:30.

⁶⁸⁵ Riportato alla lettera dalle fonti classiche.

⁶⁸⁶ Riportato alla lettera dalle fonti classiche.

Siamo state trascinate da così nere sciagure che incontriamo gli uomini senza velo
I nemici ci portano di paese in paese come se fossimo schiave⁶⁸⁷
Ah! I corpi puri e nobili
sono sparsi sulle rocce senza una sepoltura!
(*Crolla alla fine*) Che parlo a fare?
Tutte le lacrime della terra non possono spegnere la pena del mio cuore.
Yazīd: (*Trattenendo il riso*) O grido di lode che viene dalle prefiche
Quante lamentele fanno le prefiche!
Zaynab: Giuro su chi ha prescritto il taglione
per rendere retta la vita
che mi vendicherò... mi vendicherò⁶⁸⁸!

Le parole pronunciate da Yazīd in risposta al sermone di Zaynab si ispirano alla reazione di Yazīd riportata da al-Ṭabarsī in *al-Iḥtiḡāḡ*⁶⁸⁹. Siamo di fronte a un'altra citazione sciita di al-Šarqāwī, dopo quella da Ibn Ṭāwūs. Il contenuto di questo sermone è uguale a quello del sermone riportato da Ibn Ṭayfūr, cambia solo la forma. Al-Šarqāwī fa concentrare Zaynab sulla ferocia di Yazīd, espressa attraverso immagini crude e realistiche: il tiranno è stato cresciuto dalla “mangiatrice del fegato”, da bambino è stato nutrito dalla carne di Ḥamza e da adulto si abbeverava del sangue delle sue vittime. L'ultima parte del dramma che presentiamo costituisce la parte finale del dialogo tra Zaynab e Yazīd. Sulla scena compare la moglie del tiranno la quale, vedendo gli *ahl al-bayt* trattati come prigionieri nel suo palazzo, decide di lasciare il marito e di andarsene via con i figli, dal momento che il marito non solo ha ucciso i figli del Profeta, ma ha ridotto le sue figlie in prigionia, umiliandole pubblicamente. La moglie di Yazīd, così come era successo alla schiava, vede il sangue delle vittime in ogni parte del castello e accusa il marito di essere l'assassino della progenie pura del Profeta.

Yazīd: (*Spaventato*) Chi è il codardo traditore
che ti ha detto questo di me?
(*Lascia il trono e si dirige velocemente verso la moglie*)
La moglie: Ovunque vada nel castello, vedo questo sangue puro e nobile
Zaynab: Eccolo! Sulla tua testa!
Girati! Il sangue versato ti è arrivato fino al gomito
Ecco intorno a te c'è una piena che inonda il castello
Non ci salveremo dalla vendetta di al-Ḥusayn b. 'Alī
È la vendetta di Dio verso di noi, miserabile!
Dio maledica il bastardo figlio del bastardo.
(*Cade ai piedi del trono*)
La moglie: E così ci porteremo addosso la vergogna di Ibn Ziyād fino alla fine dei tempi?
Sukayna: (*Piangendo*) Quale vergogna? Quale vergogna?
Lui si vanta che la testa di al-Ḥusayn è diventata sua proprietà
Zaynab: Come un tiranno a cui è stata data la testa di un profeta
Yazīd: (*Crolla*) Dite tutti la stessa cosa... perché?
Io non ho ucciso al-Ḥusayn
La moglie: Bugiardo, tu menti a tutti,

⁶⁸⁷ Riportato alla lettera dalle fonti classiche.

⁶⁸⁸ AL-ŠARQĀWĪ, *al-Ḥusayn šahīdan*, cit., pp. 141-144.

⁶⁸⁹ AL-ṬABARSĪ, *al-Iḥtiḡāḡ*, cit., p. 33.

ma con me non attacca!

Yazīd: (Senza rivolgersi a nessuno) Io non ho detto loro di ucciderlo

Dio maledica Ibn Sa‘d e il bastardo figlio del bastardo

Ho detto loro di fargli prestare il giuramento di fedeltà

e, se non glielo avesse accordato, di portarmelo

Questo è quanto ho detto a tutti agli agenti iracheni

E agli agenti del Ḥiḡāz

(Yazīd cerca di andare verso il trono, ma sua moglie lo segue accusandolo)

La moglie: Dio è mio testimone. Egli mente!

Un re che possiede tutto quello che vuole, ma mente!

Un tiranno arbitrario che fa quello che vuole, ma scappa

(Si rivolge a lui mentre va verso il trono)

Bugiardo, sai che cosa sta succedendo qui?

(Spaventata) Hanno rubato la testa di al-Ḥusayn

(Grida) La testa di al-Ḥusayn è sparita?

Io non resterò con te

Mi metto in salvo con i miei bambini dal tuo destino *(Fugge velocemente dalla porta destra)*

Yazīd: (Spaventato) Hanno rubato la testa di al-Ḥusayn?

(Prova a sprofondare sul trono)

Zaynab: Si è librata sopra la notte come una palla infuocata

Ha volato a bordo di una nuvola

mandando luce a quelli che piangono e fuoco a quelli che non piangono per lui

Ecco la testa di al-Ḥusayn... Guarda... Rifletti

(Come se parlasse al vuoto) Oh, testa di mio fratello!

Oh, testa del martire!

Oh, testa dell'eroe!

Oh, testa del martire della verità, sii la bandiera degli oppressi!

(Gridando da una finestra che si affaccia su Damasco)

Alzatevi per salvare il mondo dal caos! Alzatevi!

perché noi abbiamo sopportato troppo

Troppa umiliazione, troppa sottomissione e troppa codardia

Ecco la bandiera insanguinata della verità

Ecco la fiamma della giustizia nascosta

Ed ecco il terrore che ha preso il potere e comanda i cuori

impauriti

Ecco le speranze gettate al suolo, ecco l'alba che è stata trafitta

Alzatevi e salvate il mondo dalla violenza della pazzia!

Yazīd: (Con grande paura e cercando di scappare)

Guardie, andate e ispezionate ogni posto

e tornate da me con la testa del figlio di ‘Alī

Ma non andate tutti *(Spaventato)* Non mi lasciate

Statemi intorno! Proteggetemi!

Zaynab: Monarca, dove vuoi scappare dalla tua vergogna? Non hai scampo

La piena del sangue degli innocenti ti avvolge

e su di essa galleggiano i cadaveri degli uccisi

Il sangue chiede a Dio di vendicarsi di te

Giuro su Dio, io mi vendicherò di te!

Yazīd: (Si slancia verso l'esterno andando a sbattere tra la porta a sinistra e la porta a destra.)

Intorno a lui ci sono i suoi uomini)

Fatela tacere! Riportatemi la testa di al-Ḥusayn!

Zaynab: (Lo segue) Un giorno verrà la morte, non importa quanto a lungo vivrai

invano scapperai dall'ora della tua morte!

Ecco la morte dietro di te!

Yazīd: Azzittitela! Azzittitela!

(Con le mani sulla testa) Non parlare di morte davanti a me!

Zaynab: Invano scapperai dal giorno del giudizio

Dietro la notte, sento le grida della liberazione

Yazīd: Fatele tornare a Kūfa affinché ricompongano le parti del corpo di al-Ḥusayn
Mandatele lontano, dovunque sia, purché l'eco delle loro voci non possa raggiungermi
(*Esce dalla porta destra*) Portatele lontano,
cani!

Zaynab: (*Osserva le guardie e gli altri uomini*)

Mi meraviglio di come le persone, per il loro amore del mondo, si umilino,
mentre questo mondo non è eterno!

Ed essi alla fine saranno lapidi sulla terra

dove la paura non ha potere su ciò che fanno

dove non vi è nulla tranne che l'ombra della pace!

Dove l'avidità non piegherà più gli uomini deboli

La morte è la libertà più grande, se solo la gente potesse capirlo

Dove non vi è nulla eccetto la sicurezza di Dio per chiunque arrivi con il cuore tranquillo

Dove nessuno stato farsesco disprezza la grandezza dei saggi. Dove le teste dei santi o dei profeti
non vengono offerte a un tiranno

o alle concubine del trono che mandano in malora integerrimi uomini d'onore

o al cortigiano che si nutre della carne dei puri e dei pii

dove il cuore vive al di sopra del rancore e l'amore al di sopra dell'arroganza

sicuro dal pugnale, dal veleno e dalla perfidia degli amici!

(*Gli uomini e le donne vengono avanti. Le donne hanno i capelli sciolti e tutti si battono il petto*)

Uomini e donne: Non cercate la testa di al-Ḥusayn a Est o a Ovest

La testa risiede nel mio cuore

La testa di al-Ḥusayn è qui nel mio cuore

Vendicate al-Ḥusayn

Oh, vendetta di al-Ḥusayn!

Gli uomini: La vendetta di Dio

La vendetta di Dio

Dio! Dio⁶⁹⁰!

L'ultimo scambio verbale tra Zaynab e Yazīd si conclude con Zaynab che domina splendidamente la scena mentre al suo interlocutore sono lasciati solo stralci di parole. L'autore intende enfatizzare il crollo di Yazīd e dare a Zaynab l'ultima parola. La moglie del califfo accusa il marito di essere un ipocrita, poiché prima dice ai suoi uomini di volere la testa del nipote del Profeta, poi nega di averlo fatto. La moglie avvisa il marito che la testa del martire è sparita. Ed ecco che Zaynab conduce il tiranno verso il crollo psicologico: descrive la testa del fratello come una palla infuocata che vola portando luce a chi piange per al-Ḥusayn e fuoco a chi non piange. Zaynab riprende ancora una volta il tema del sangue: un fiume di sangue in piena su cui galleggiano i cadaveri circonda il tiranno. Zaynab presenta la morte attraverso una personificazione: è alle spalle di Yazīd, pronto a prenderlo; è solo questione di tempo. Costui è sfinito dalle accuse di Zaynab, tanto che chiede ai suoi uomini di portare le donne nel posto più lontano possibile affinché non senta i loro lamenti e affinché possano ricomporre le parti sparse del corpo del martire, proprio come Iside aveva riunito le parti del corpo di Osiride. Zaynab chiude la scena con un elogio della morte, descritta come la più grande libertà. Non c'è nessuna assoluzione nei confronti di Yazīd: al-Šarqāwī decide di non presentare la scena in cui Yazīd elargisce doni agli *ahl*

⁶⁹⁰ AL-ŠARQĀWĪ, *al-Ḥusayn šahīdan*, cit., pp. 145-149.

al-bayt, in cui li ospita in una delle sue dimore e poi li fa accompagnare a Medina, oppure la scena in cui Sukayna resta impressionata dalla generosità dell'uomo. L'autore presenta Yazīd solo, abbandonato dalla moglie, poi terrorizzato dalle parole di Zaynab, tanto che chiede ai suoi uomini di proteggerlo.

Nella scena finale del dramma, che ha luogo cinque anni dopo, Yazīd si ritrova in completa solitudine nel deserto: i suoi uomini lo hanno abbandonato, persino la sua scimmia e il suo cavallo lo hanno lasciato e sta morendo di sete sotto il sole cocente. L'uomo comincia ad avere dei miraggi e a vedere acqua e campi verdi in lontananza. Si chiede come abbia fatto al-Ḥusayn a sopportare il caldo e la sete a cui egli lo ha condannato. A questo punto Yazīd sente un'eco della voce di Zaynab.

Eco della voce di Zaynab: Monarca, dove vuoi scappare dalla tua vergogna? Non c'è scampo
La piena del sangue degli innocenti ti avvolge
Finirai in una landa desolata, dove le tombe spalancheranno le fauci
E i morti cammineranno verso di te
Ecco la testa di al-Ḥusayn che ti schiaffeggia⁶⁹¹.

Yazīd, nella sua disperazione e solitudine, sente le parole di Zaynab che gli risuonano nelle orecchie, come se fossero una profezia che sta per avverarsi. Dopo gli appare al-Ḥusayn vestito di bianco e circondato da una forte luce. Il nipote del Profeta gli parla e Yazīd pensa di avere le allucinazioni. Le parole di Zaynab sembrano essersi avverate nell'immaginazione di Yazīd, il quale parla della profezia di Zaynab come se fosse ormai realtà.

Yazīd: I fantasmi si sono alzati nel loro sudario e lanciano su di me maledizioni
Tutte le mie vittime sono state gettate fuori dalle tombe
Siete voi i miei giudici?
Chi c'è ancora? Chi c'è lì⁶⁹²?

Zaynab aveva detto a Yazīd che le sue vittime lo avrebbero giudicato. Le sue parole risuonano ancora e ora fanno paura più che mai. Una serie di persone appare a Yazīd. 'Umar b. Sad, il quale dice a Muḥtār, uno dei suoi uomini, che la sua testa sarebbe stata tagliata e gettata ai bambini. Poi Yazīd vede un uomo dell'esercito di 'Umar che prova a bere ma l'acqua cade continuamente dalla sua bocca e al-Ḥusayn gli spiega che morirà di sete, poiché quell'uomo aveva impedito l'accesso all'acqua alla sua famiglia. Yazīd implora aiuto ai suoi uomini, ma nessuno accorre per aiutarlo. Al-Ḥusayn lo informa che berrà solo acqua bollente, proprio come Zaynab aveva detto a proposito della nonna di Yazīd, nella cui bocca viene versata acqua bollente. Le ultime parole di Yazīd sono: "Bere mi salverà. Ma come posso fare per bere?". Ed ecco che l'autore fa pronunciare ad al-Ḥusayn un lungo monologo conclusivo che riassume il messaggio dell'intero dramma. Al-Ḥusayn chiede di essere ricordato non attraverso lo spargimento di sangue, ma attraverso la ricerca della verità e il raggiungimento della giustizia; di essere ricordato ogni volta che i potenti comanderanno senza proteggere i giusti; ogni volta che il profitto sarà il mezzo per contrarre amicizie; ogni volta che il

⁶⁹¹ Ivi, p. 152.

⁶⁹² Ivi, p. 153.

povero soffrirà e le tasche del ricco saranno piene; ogni volta che l'ignorante si mostrerà sapiente e il vero saggio cadrà in disgrazia; ogni volta che ci saranno leader politici che mentono, opprimono e puniscono chi difende la verità, e non proteggono i deboli. Al-Ḥusayn sostiene che, se gli uomini non denunceranno l'oppressione e la tirannia, egli stesso sarà ucciso nuovamente ogni volta che ciò accadrà. Sarà ucciso ogni volta che il coraggioso tacerà; ogni volta che uno Yazīd sarà al potere e i suoi servitori opprimeranno il popolo. Sarà in situazioni simili che gli uomini dovranno agire per vendicare la morte di al-Ḥusayn e fare in modo che non sia stata vana⁶⁹³.

Zaynab svolge un ruolo centrale nel dramma: è la controparte femminile del fratello, colei che si fa portavoce del suo messaggio a favore della giustizia sociale sia prima sia dopo il martirio. Al-Šarqāwī si ispira al filone delle *ta'ziya*, motivo per cui concede ampio spazio agli interventi verbali di Zaynab. L'aspetto più approfondito è la sua fermezza contro il tiranno, che viene messa in evidenza a scapito di altri tratti della sua personalità, come la tenerezza, il difendere i bambini della sua famiglia, tratti che comunque vengono mostrati nel corso dell'opera. Alcuni episodi tradizionali e accettati dalla comunità degli storici, come quello in cui Zaynab si prende cura dei bambini o quello in cui salva la vita al nipote 'Alī, non sono presentati dall'autore, il quale sceglie di focalizzarsi su Zaynab come portatrice del messaggio del fratello. In quest'ottica, Zaynab è colei che regge insieme al fratello la bandiera della giustizia contro gli oppressori; è un personaggio funzionale alla lotta di al-Ḥusayn. La Zaynab di al-Šarqāwī attua il *ḡihād* della parola, proprio come la Zaynab venerata dagli sciiti, la cui eloquenza è più incisiva della spada. Al-Šarqāwī, sulla scia degli autori sciiti di epoca classica e contemporanea, "sfrutta" l'eloquenza di Zaynab per attaccare il tiranno. La sua è una Zaynab aggressiva, tenace, rivoluzionaria. L'opera non ha un carattere devozionale, nonostante la devozione abbia influenzato l'autore nella scelta dei personaggi. Difatti, parte del successo dell'opera è dovuto alla scelta di due figure storiche che secoli di pietà popolare hanno reso leggendarie⁶⁹⁴. La Zaynab di al-Šarqāwī non presenta alcun tratto egiziano, e probabilmente non poteva essere altrimenti se consideriamo che il dramma si basa sulla tragedia più classica della storia dell'islam, dunque su una tragedia sentita da tutti i musulmani. L'autore affida a Zaynab la missione di continuare a denunciare Yazīd, dietro il quale si cela la figura di 'Abd al-Nāṣir e il suo governo dittatoriale, e il suo potere ingiusto dopo l'uccisione del fratello. Dunque Zaynab, come al-Ḥusayn, è un personaggio attraverso il quale l'autore critica la situazione dell'Egitto negli anni successivi alla Rivoluzione del 1952, in particolare il dispotismo di 'Abd al-Nāṣir. Bint al-Šāṭī celebrava l'efficacia delle prediche di Zaynab, la quale "ha turbato la serenità degli ultimi tre anni di vita di Yazīd" e ha radicato il sentimento sciita nel mondo musulmano. Al-Šarqāwī rende questa sovversività la caratteristica principale della personalità di Zaynab, dipingendo la donna usando tinte sciite.

⁶⁹³ Una parte del monologo conclusivo di al-Ḥusayn è stata tradotta da Mahmoud Ayoub (AYOUB, *Redemptive Suffering*, cit., pp. 233-234).

⁶⁹⁴ BADAWI, "Arabic Drama: Early Developments", cit., p. 361.

Nel 1972 un famoso regista teatrale egiziano ha deciso di mettere in scena *Ta'r Allāh*, ma al-Azhar ha vietato la rappresentazione più volte nel corso degli anni per due motivi. Innanzitutto, non era possibile mostrare su un palco al-Ḥusayn e Zaynab, due parenti del Profeta; in secondo luogo, l'opera dava un'immagine eccessivamente negativa di alcuni compagni del Profeta e di Yazīd, era troppo critica nei confronti degli Omayyadi e incitava le persone a insorgere contro i governi legalmente in carica. Inoltre l'opera era vista, come era nelle intenzioni del suo autore, come una chiara ammonizione contro il governo egiziano il quale, dopo la sconfitta subita da parte di Israele nel 1967, aveva accettato di sottoscrivere un trattato di pace, mentre al-Ḥusayn aveva preferito morire invece di asservirsi e di cedere⁶⁹⁵. Si noti che al-Azhar non nutriva una forte simpatia per al-Šarqāwī, dal momento che lo scrittore aveva avuto delle polemiche con ‘Abd al-Ḥalīm al-Maḥmūd, *imām* dell'istituzione dal 1973 al 1978 noto per le sue posizioni contro alcune forme di arte⁶⁹⁶. Nel 2000 la rappresentazione teatrale dell'opera è stata nuovamente vietata da al-Azhar, con la motivazione che non è ammissibile far vedere un profeta o un membro degli *ahl al-bayt* in nessun tipo di spettacolo e che il messaggio veicolato da al-Šarqāwī potrebbe creare dissensi tra sunniti e sciiti. La messa in scena dell'opera, dunque, è stata vietata più volte, tanto da essere definita *al-masraḥiyya al-mankūba*, “l'opera teatrale sfortunata” e, ad oggi, nessun regista è riuscito a portarla sulla scena.

3.8 La dimensione della santità

3.8.1 La devozione popolare ostacolo al progetto della nazione?

La Zaynab amata dalla moltitudine dei suoi devoti è stata magistralmente descritta in uno dei racconti più celebri della letteratura egiziana del Novecento, divenuto ormai un classico, che prende il nome da una lampada contenente un olio dai poteri guaritori collocata nel mausoleo cairota di al-Sayyida. La dimensione della santità rappresentata nel racconto è quella più popolare in assoluto: la santità vista e vissuta dalle masse, che si nutrono di superstizioni e respirano come se fossero un solo corpo al ritmo mistico della vita emanato dalla moschea⁶⁹⁷. Questa devozione popolare veniva vista dai modernisti come un ostacolo al progetto di costruzione di una nazione moderna. L'emblema di questa santità è la protettrice del quartiere in cui il racconto è ambientato e l'olio miracoloso che trae i suoi poteri dalla fede che i devoti nutrono nei confronti di al-Sayyida. Come suggerito dal titolo, *Qindīl Umm Hāšim* (“La lampada di Umm Hāšim”), si tratta di un racconto simbolico, ed è stata proprio la dimensione allegorica

⁶⁹⁵ ALHAJRI, *A Scenographer's Perspective on Arabic Theatre and Arab-Muslim Identity*, Tesi di laurea, University of Leeds, 2007, pp. 170-171.

⁶⁹⁶ al-Maḥmūd aveva sostenuto in un articolo che “è molto singolare il fatto che i dieci Compagni del Profeta che andranno direttamente in Paradiso fossero tutti ricchi”. Questa affermazione aveva scatenato l'ira di al-Šarqāwī, il quale scrisse un articolo di risposta dal titolo “No, sua eminenza”, in cui sosteneva che non è con la ricchezza che ci si compra il Paradiso. Le posizioni comuniste di al-Šarqāwī non erano ben viste negli ambienti azhariti, dove l'autore veniva accusato di far uso della religione per nascondere le sue posizioni reali (SAYYID ĞUBAYL, “al-Ḥusayn fāi'ran... al-masraḥiyya al-mankūba”, 10/11/2012. <https://www.elwatannews.com/news/details/74333>).

⁶⁹⁷ SIDDIQ, “Deconstructing “The Saint's Lamp””, *Journal of Arabic Literature*, 17, 1986, p. 139.

a lasciare la porta aperta a diverse interpretazioni. La lampada di *Umm Hāšim* non rappresenta solo le superstizioni e le credenze popolari, ma è anche il simbolo della fede e ha un significato pienamente musulmano. L'olio e la lampada, dunque la luce, sono dei simboli creati da Dio. La lampada è la fonte della luce spirituale, la luce che i discendenti del Profeta hanno ricevuto in eredità, la luce della conoscenza di Dio⁶⁹⁸. La luce della lampada è la conoscenza della rivelazione, ed è anche un riferimento al *nūr Muḥammad*, la “luce di Muḥammad”⁶⁹⁹. In un versetto del Corano, Muḥammad è definito “lampada scintillante”⁷⁰⁰. Dunque, la lampada e l'olio rappresentano una fede che non ha un aspetto esclusivamente pragmatico. Trasversalmente, la lampada rappresenta la luce che al-Sayyida ha ereditato dal nonno materno, e l'immagine della luce emanata da al-Sayyida è entrata nel linguaggio popolare egiziano cristallizzandosi in alcune espressioni molto usate dai fedeli, come *yā sitt elly minawwara el-mīdān* (“Signora che illumini la piazza”) e *yā sitt elly kullik šam‘* (“Signora che sei tutta di candele”).

Yaḥyà Ḥaqqī (m. 1992), maestro del racconto breve egiziano, incarna per eccellenza l'artista nato, cresciuto e formatosi nel quartiere di al-Sayyida. La sua opera più nota, che lo ha reso celebre nel mondo arabo, è *Qindīl Umm Hāšim*, raccolta di racconti pubblicata nel 1944 che prende il nome dal titolo del racconto più celebre, un quadro realista-impressionista del culto di al-Sayyida Zaynab. Il racconto è stato pubblicato durante la Seconda Guerra Mondiale, quando Ḥaqqī lavorava per il Ministero degli esteri egiziano, ed è stato influenzato dalla discussione allora in atto sul ruolo della religione nel processo di sviluppo della nazione. Questo racconto è la più celebre opera letteraria egiziana sul valore e sul simbolismo che al-Sayyida Zaynab ha in Egitto e l'importanza che essa ha per gli egiziani, scritta da un figlio del quartiere di al-Sayyida e avente per protagonista un figlio del quartiere⁷⁰¹. Il protagonista, Ismā‘īl, rappresenta l'Egitto nei primi del Novecento, l'epoca in cui il racconto è ambientato: l'Egitto tormentato dalla scelta divisiva tra valori occidentali e valori orientali. Ismā‘īl è uno studente egiziano che parte per l'Inghilterra per studiare oftalmologia, grazie ai sacrifici della modesta famiglia che impiega tutti i suoi averi per finanziare l'istruzione del figlio. Il giovane vive nel quartiere di al-Sayyida Zaynab con la sua famiglia, molto devota alla santa. La moschea di al-Sayyida è famosa perché al suo interno vi è una lampada contenente dell'olio con un potere curativo per gli occhi. La cugina e promessa sposa di Ismā‘īl, che vive con la famiglia del cugino e che ha il nome simbolico di Fāṭima al-Nabawiyya, soffre di una grave malattia agli occhi e rischia di perdere la vista. La madre di Ismā‘īl cerca di curare la malattia della nipote somministrandole quotidianamente gocce dell'olio santo, che crede dotato di un potere sacro. Durante il suo soggiorno in Inghilterra durato alcuni anni, Ismā‘īl consegue la laurea e diventa un medico capace. Quando torna in Egitto, resta sconvolto

⁶⁹⁸ LAYOUN, *Travels of a Genre: The Modern Novel and Ideology*, Oxford, Princeton University Press, 1990, pp. 96-98.

⁶⁹⁹ ELIAS, “Light”, *EQ*, vol. 3, pp. 107-108.

⁷⁰⁰ Cor. 33:46.

⁷⁰¹ FU’ĀD, *al-Šawāri‘ fī al-riwāya al-miṣriyya*, Cairo, Dār Aḥbār al-Yawm, 2010, p. 44.

dall'arretratezza del paese e dal fatto che le persone, compresa la sua famiglia, credano con convinzione nel potere curativo dell'olio di *Umm Hāšim*. Quando vede la madre mettere l'olio negli occhi Fāṭima, Ismā'īl si precipita nella moschea di al-Sayyida per distruggere in mille pezzi la lampada, davanti alla costernazione dei presenti. Prova allora a curare la cugina usando le tecniche della medicina moderna che ha appreso in Inghilterra ma purtroppo non ottiene i risultati sperati. A questo punto il protagonista capisce che la scienza moderna da sola, senza l'apporto della fede, non è sufficiente a far guarire una persona, ma il finale lascia volutamente aperte alcune ambiguità. Saranno presentati di seguito alcuni episodi del racconto significativi per comprendere il valore che al-Sayyida Zaynab aveva per gli egiziani dell'epoca e i significati che l'autore le attribuisce.

Qindīl Umm Hāšim è un *bildungsroman*, un racconto che delinea la storia della crescita morale e spirituale del suo protagonista, il quale cresce in una famiglia modesta, va all'estero e si realizza professionalmente. Esposto a una cultura aliena, subisce uno shock culturale che si manifesta quando torna nella terra natia; il viaggio, tuttavia, gli permette di riscoprire la sua cultura e di apprezzarla, dopo un iniziale rifiuto⁷⁰². Il racconto descrive la tensione tra la cultura musulmana tradizionale, rappresentata dalla famiglia del protagonista, votata ad al-Sayyida Zaynab e che vive contando sempre e solo nell'aiuto della santa, e la modernità, rappresentata dall'Inghilterra e dagli studi in oftalmologia, che rappresentano la necessità di curare l'Egitto e ridargli la vista. Il racconto delinea l'effetto devastante che la presenza di due sistemi di valori opposti può avere nella vita di un uomo. Il *background* in cui Ismā'īl nasce e cresce è fondamentale per capire la portata della storia e quello che al-Sayyida Zaynab rappresenta nel racconto. Il padre del protagonista, Rağab 'Abdallāh, è cresciuto in un paese della campagna egiziana dove le superstizioni e il culto dei santi sono molto radicati. Da ragazzo, Rağab veniva portato spesso al Cairo per visitare al-Sayyida e per riceverne la benedizione, manifestando una spiritualità che non era ben vista dagli uomini di religione, in quanto si basava sul culto popolare dei santi⁷⁰³. Quando si trasferisce al Cairo per lavoro, cerca una sistemazione vicino alla moschea di al-Sayyida, in modo da poter vivere nel recinto della *baraka* della santa e sotto la sua protezione. Il *mawlid* della nipote del Profeta diventa per Rağab e la sua famiglia la festività più importante e i ritmi della moschea scandiscono il ritmo della sua vita. L'uomo riversa sul figlio tutte le sue speranze e gli finanzia un'istruzione secolare solo dopo avergli dato una solida istruzione religiosa. Il quartiere e la piazza di al-Sayyida rappresentano l'ambiente in cui Ismā'īl è cresciuto e di cui conosce ogni dettaglio, ogni odore, ogni rumore, tutte le tattiche dei mendicanti che affollano la piazza. Il responsabile della moschea di al-Sayyida, lo *šayḥ* Dardīrī, riceve sempre fiumi di fedeli che lo implorano per una singola goccia dell'olio della lampada. A Ismā'īl viene però detto che l'olio ha efficacia solo su chi crede fermamente e sinceramente in al-Sayyida Zaynab. Lo *šayḥ* Dardīrī nutre una certa simpatia nei confronti di Ismā'īl, tanto che una

⁷⁰² AL-MOUSA, "The Arabic Bildungsroman: A Generic Appraisal", *International Journal of Middle East Studies*, 25, 2, 1993, pp. 223-234.

⁷⁰³ CASINI, PANICONI, SORBERA, *Modernità arabe*, cit., p. 128.

volta gli rivela un segreto che non aveva mai rivelato a nessuno prima d'allora, riguardante il *dīwān* dei santi presieduto da al-Sayyida.

«Sappi, Ismā‘īl, che durante la Notte della *ḥaḍra*⁷⁰⁴ vengono il nostro Signore al-Ḥusayn, l'*imām* al-Šāfi‘ī e l'*imām* al-Layṭ, circondano al-Sayyida Fāṭima al-Nabawīyya, al-Sayyida ‘Ā’īša e al-Sayyida Sakīna tutti in corteo coi cavalli, con le bandiere verdi sventolanti e con un profumo di rosa e muschio che esce dalle loro maniche. Poi prendono posto a destra o a sinistra della Signora e il tribunale si riunisce per esaminare le ingiustizie subite dalla gente. Se volessero, potrebbero eliminarle tutte, ma il momento non è ancora giunto, poiché non c'è un oppresso che non sia anche un oppressore. Quindi, come lo si può vendicare? In quella notte questa piccola lampada che vedi sulla tomba, la quale a malapena illumina, splende di una luce tale che abbaglia la vista. In quel momento, io non riesco nemmeno ad alzare lo sguardo verso di essa. Il suo olio, in quella notte, ha il potere segreto della guarigione, per questo motivo lo do solo alle persone disperate che so che lo meritano»⁷⁰⁵.

La religione ha un ruolo fondamentale nella vita di Ismā‘īl, non solo perché è cresciuto nel quartiere di al-Sayyida ma anche perché la sua formazione si basa su valori religiosi. Difatti, prima di partire per l'Inghilterra, il padre gli raccomanda di rispettare sempre le regole della sua religione e di guardarsi dalle donne europee. Prima della partenza, Ismā‘īl fa un giro nella piazza per salutare i suoi amici e poi entra nella moschea di al-Sayyida, stranamente vuota. Si siede e sente una giovane prostituta parlare alla santa.

«*Umm Hāšim*, protettrice delle donne, non chiudere gli occhi, non voltare la faccia. La mano di chi cerca la misericordia è tesa verso di te: prendila! Dio ti ha purificato, ti ha sostenuto e ti ha fatto entrare nel Suo giardino. Il tuo cuore è benevolo. Se i malati, gli sconfitti e i derelitti non si rivolgono a te, a chi altro devono rivolgersi? Se siamo stati dimenticati, almeno ricordati tu! Quando sarà cancellato quello che è stato scritto per me? Ti va bene che il mio corpo non è mio, e non sento dolore quando viene azzannato? Ecco la mia anima sulla tua soglia, gettata a terra si piega dai dolori e si contorce, vuole guarire. Da quando la grazia di Dio mi ha abbandonata, sono come uno che dorme e gli viene addosso un incubo, che stringe in una sola mano la vita e la morte! Ho accettato la sua decisione e mi sono arresa, ma non sarò persa finché tu sei qui con noi. Passerà ancora tempo oppure la misericordia di Dio è vicina? Ti ho fatto voto che, il giorno in cui il Signore mi perdonerà, decorerò la tua tomba santa con le candele, cinquanta candele, o *Umm Hāšim*, o sorella di al-Ḥusayn!». La ragazza posò le sue labbra sulla grata della tomba. Questo bacio non le veniva dal mestiere, le veniva dal cuore. Chi potrebbe affermare con certezza che *Umm Hāšim* non sia corsa verso la grata dall'altro lato con le labbra protese per ricambiare il bacio⁷⁰⁶?

Al-Sayyida Zaynab viene presentata come la protettrice delle donne. In questo caso, è la protettrice di una prostituta, Na‘īma, che si rivolge a lei affinché la faccia redimere dal suo mestiere. La donna parla con al-Sayyida come se questa ultima fosse presente in carne e ossa davanti a lei, usando parole molto intime. Partecipata è l'immagine di al-Sayyida pronta a ricambiare il bacio che la sua devota le ha dato, facendo trasparire l'idea che al-Sayyida ascolta i fedeli che a lei si rivolgono. L'immagine erotica della

⁷⁰⁴ Notte in cui le confraternite sufi fanno celebrazioni con recitazione di *dīkr*.

⁷⁰⁵ ḤAQQĪ, *Qindīl Umm Hāšim*, Cairo, Maktabat al-Usra, 2000, pp. 73-74.

⁷⁰⁶ Ivi, p. 80.

santa e della sua devota che si scambiano un bacio costituisce una delle tappe del viaggio di Ismā‘īl verso la comprensione del significato dell’amore divino⁷⁰⁷.

Ismā‘īl che torna in Egitto dopo essersi laureato in medicina è completamente diverso da Ismā‘īl prima della partenza. Molto più sicuro di sé, è cresciuto diventando uomo. Il cambiamento del protagonista è stato influenzato non solo dall’esperienza all’estero ma anche dalla relazione avuta con Mary, ragazza che nel racconto rappresenta la civiltà occidentale, le sue eccessive libertà, valori come l’indipendenza, la libertà sessuale e l’individualismo: in poche parole, Mary rappresenta il contrario di tutto ciò in cui Ismā‘īl credeva prima di partire e dell’educazione che ha ricevuto. Mary incarna i valori della modernità⁷⁰⁸. Quando torna in Egitto, Ismā‘īl è pieno di entusiasmo e sente di avere le capacità per fare del bene al suo paese. Tuttavia, l’atteggiamento verso il suo popolo è cambiato e diventa sempre più impaziente quando ha a che fare con i suoi connazionali, vittime dell’ignoranza, della povertà e dell’oppressione. Mostrerà presto di essere diventato l’antitesi di quello che al-Sayyida Zaynab rappresenta. Appena entra nella sua abitazione, Ismā‘īl si sente spaesato e forestiero e osserva come la madre e la cugina sembrano prive di personalità nelle loro misere vesti. Quando nota che usano ancora la lampada a olio e non la lampada elettrica, è sconvolto dall’arretratezza in cui vivono. La scena della madre che si ostina a mettere negli occhi della cugina le gocce dell’olio di *Umm Hāšim*, scatena la rabbia di Ismā‘īl che esplode in tutta la sua forza: accusa la madre di far peggiorare la salute della cugina perché crede nelle superstizioni e prova a somministrare alla cugina una cura secondo lui efficace. La madre ribatte sostenendo che l’olio contiene la benedizione di *Umm Hāšim*, ma il figlio esplode dalla rabbia annientando la visione idilliaca che la madre ha della santa.

Ismā‘īl era come un toro inferocito quando gli sventolano davanti un drappo rosso. «È proprio questa la vostra *Umm Hāšim*, che renderà la ragazza cieca! Vedrete come la curerò e le darò con le mie mani la guarigione che la Signora *Umm Hāšim* non le ha dato». «Figlio mio, molta gente cerca la benedizione dell’olio della lampada della Madre degli indigenti. L’hanno provato e Dio li ha guariti attraverso l’olio. In tutta la nostra vita, abbiamo riposto la nostra fiducia in Dio e in *Umm Hāšim*. Il suo potere segreto è infallibile». «Io non conosco né la Madre di Hāšim né la Madre del diavolo». Un silenzio tombale piombò sulla casa, la casa abitata dalla lettura del Corano, dalle nottate passate a fare le preghiere supererogatorie e dall’eco del richiamo alla preghiera. Fu come se tutte queste cose si fossero svegliate di soprassalto, per poi tacere e estinguersi, lasciando il posto al buio e alla paura. Queste cose non potevano vivere con questo spirito straniero che era arrivato fra loro dall’altra parte del mare⁷⁰⁹.

A questo punto Ismā‘īl si reca nella moschea di al-Sayyida e durante il tragitto è disgustato dalla miseria e dal modo in cui gli egiziani vivono. Quando entra in moschea, osserva la lampada, della quale vede solo la bruttezza e l’insignificanza, così impolverata che il vetro non è più trasparente. Ismā‘īl osserva una serie di comportamenti superstiziosi, come un uomo che chiede ad al-Sayyida di punire e

⁷⁰⁷ ELMARSAFY, *Sufism in the Contemporary Arabic Novel*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, p. 15.

⁷⁰⁸ HALLAQ, “‘Qindil Umm Hāšim’: L’intellectuel sauvé par l’artiste”, *Arabica*, 46, 1999, p. 488.

⁷⁰⁹ HAQQĪ, *Qindil Umm Hāšim*, cit., p. 99.

maledire un suo nemico. Di fronte a scene come questa, il giovane non resiste e distrugge la lampada con un colpo di bastone, tanto che lo *šayḥ* Dardīrī pensa che sia posseduto. Ismā‘īl viene portato a casa, dove trascorre alcuni giorni a letto senza rivolgere la parola a nessuno. Un giorno, decide di impegnarsi a guarire gli occhi di Fāṭima e le somministra una cura. La vista della cugina, però, peggiora, allora Ismā‘īl scappa di casa e affitta una stanza da una donna greca. Durante questo periodo di isolamento avviene la riconversione del protagonista. La sera si ritrova a camminare nella piazza di al-Sayyida e prova simpatia per le persone che vede. Il momento cruciale della conversione arriva durante la Notte del destino, che secondo i musulmani è la notte in cui è stato rivelato il Corano. Il protagonista vede una luce fortissima sulla cupola della moschea, emanata dalla cupola stessa, e si sente profondamente scosso.

«Luce, dove sei stata in tutto questo tempo? Bentornata! Il velo che era sceso sul mio cuore e sui miei occhi è stato rimosso. Adesso capisco che cosa mi era nascosto. Non c'è scienza senza la fede. Lei non aveva fede in me. La sua fede era rivolta verso la tua benedizione, la tua grazia e la tua nobiltà. Grazie alla tua benedizione, *Umm Hāšim*»⁷¹⁰.

Fāṭima, completamente votata ad al-Sayyida, non ha avuto fiducia in Ismā‘īl perché egli non credeva in al-Sayyida. Ismā‘īl entra con reverenza nella moschea, della quale rivede la bellezza di un tempo, e chiede allo *šayḥ* alcune gocce dell'olio della lampada. Finalmente fa guarire Fāṭima usando le tecniche della scienza moderna ma con la protezione di *Umm Hāšim*⁷¹¹. Alla fine del racconto, Ismā‘īl apre una clinica in una zona povera del Cairo e visita i suoi pazienti a prezzi contenuti⁷¹².

Non si specifica, però, se il protagonista abbia usato o meno l'olio per curare la cugina. La ritrovata luce di *Umm Hāšim* equivale realmente a una conciliazione tra la modernità e i valori e le credenze della tradizione? La salvezza del protagonista è la salvezza che l'autore auspica per il suo paese? Secondo Muhammad Siddiq, l'antagonismo tra Oriente e Occidente, tra tradizione e modernità, tra religione e scienza comincia molto prima della partenza di Ismā‘īl per l'Inghilterra e del suo incontro con il mondo occidentale. L'antagonismo silenzioso tra Ismā‘īl e *Umm Hāšim* è presente fin dall'inizio della storia e non è un risultato dell'incontro con la modernità. *Umm Hāšim* rappresenta nel racconto tutta la dimensione religiosa dei personaggi. Già nel primo capitolo, quando Raḡab fa studiare il Corano al figlio, quest'ultimo è preoccupato di finire a studiare ad al-Azhar. Nel terzo capitolo, quando Ismā‘īl si reca nella moschea e vede delle donne, prova un desiderio sessuale, cercando il contrario di quello che esse chiedono a *Umm Hāšim*, cioè di continuare a vivere nel peccato. Quando lo *šayḥ* Dardīrī rivela a Ismā‘īl un segreto che non ha mai rivelato a nessuno e

⁷¹⁰ Ivi, p. 117.

⁷¹¹ Nella trasposizione cinematografica del racconto, dal titolo *Qindīl Umm Hāšim* del regista Kamāl ‘Atīyya (1968), ogni ambiguità dal finale della storia è stata eliminata, poiché Ismā‘īl cura la cugina esclusivamente attraverso la medicina moderna. L'anno di produzione del film, successivo alla sconfitta egiziana del 1967 e alla conseguente disillusione nei confronti dell'eredità religiosa e popolare, avrebbe influenzato la scelta a favore della scienza.

⁷¹² BADAWI, "The Lamp of Umm Hāšim: The Egyptian Intellectual between East and West", cit., pp. 145-155.

che riguarda la notte in cui i santi visitano al-Sayyida Zaynab, il protagonista lo ascolta disinteressato e i suoi pensieri volano verso una bella ragazza. Secondo questa lettura, il conflitto con la religione rappresentata da *Umm Hāšim* è sempre stato insito in Ismā‘īl, ma esplose e si manifesta dopo il suo ritorno dall’Inghilterra, fino a che egli non capisce da solo e dal suo isolamento che non può esserci scienza senza fede⁷¹³. Siddiq propone di non cercare di dare a tutti i costi un’interpretazione univoca del finale del racconto, ma di considerare la possibilità di un’ambiguità volutamente insita al testo. In altre parole, di non cercare il “significato” ma la danza permanente del significato⁷¹⁴.

La moschea di al-Sayyida e la lampada⁷¹⁵ sospesa sotto la cupola costituiscono il centro di tutta la storia, i luoghi da cui il protagonista scappa e ai quali fa ritorno. Ḥaqqī conosceva perfettamente i rituali che avvenivano nella moschea, il modo in cui i devoti la invocavano, le leggende popolari a lei legate.

L’olio della lampada rappresenta la superstizione e la fede della gente semplice e umile. Difatti, i personaggi rappresentati nel racconto che usano questo olio credendo che abbia un potere curativo sono persone semplici. Il ritorno di Ismā‘īl in moschea per farsi dare l’olio di *Umm Hāšim* per curare la malattia della cugina ha creato sconcerto e disappunto tra gli intellettuali egiziani. Secondo l’analisi di Boutros Hallaq, la conversione di Ismā‘īl non rappresenta una riconciliazione tra fede e scienza, ma una resa del protagonista. Questa resa riflette la resa dell’intellettuale, il quale ha perso la speranza di ottenere una propria autonomia e di poter rivoluzionare la società. Ismā‘īl è un soggetto manipolato dall’inizio alla fine della storia per realizzare i piani di altri e non acquisisce mai una sua autonomia⁷¹⁶. Tuttavia, il testo non specifica se Ismā‘īl abbia usato o meno quest’olio, ma si limita a dire che egli abbia combinato fede e scienza. Inoltre, già prima della conversione, la dimensione della santità di al-Sayyida non è rifiutata del tutto. Si pensi alle invocazioni della prostituta che sembrano aver trovato una risposta dal momento che mantiene il voto di accendere le candele, e le accende proprio quando Ismā‘īl entra in moschea nel momento della conversione. Di contro, non mancano impliciti giudizi negativi sulla modernità, come la descrizione di un’automobile fonte di distruzione e morte. La religione, dunque, e in particolare la fede popolare, non sono da escludere completamente dal processo di sviluppo nazionale, e le ambiguità che circondano la lampada trasmettono la difficoltà di

⁷¹³ SIDDIQ, “Deconstructing “The Saint’s Lamp””, cit., pp. 132-137.

⁷¹⁴ Ivi, p. 128.

⁷¹⁵ Non abbiamo trovato alcun riferimento a questa lampada per sapere se esistesse realmente. Tuttavia, l’uso dell’olio sacro per curare le malattie era una pratica molto diffusa al Cairo. In particolare, ‘Alī Bāšā Mubārak ci ha lasciato la testimonianza di una lampada contenente olio sospesa sotto la cupola sovrastante la tomba di al-Sayyida Nafīsa. Durante la *Laylat al-ḥaḍra*, uomini e donne andavano a visitare al-Sayyida Nafīsa e passavano la notte nella moschea, e si curavano gli occhi con l’olio di questa lampada, dando in cambio un’offerta in denaro a seconda delle possibilità. Se l’olio faceva effetto, i devoti tornavano a fare voti e a portare doni. La lampada divenne molto famosa. Mubārak osserva che gli introiti della moschea erano molto alti grazie a questa pratica e alla continua presenza di visitatori (MUBĀRAK, *al-Ḥiṭaṭ al-ḡadīda*, cit., vol. 5, p. 135). La descrizione della lampada fatta da Mubārak coincide perfettamente con quella presente in *Qindīl Umm Hāšim*. Si potrebbe pensare che Ḥaqqī si sia ispirato alla lampada presente nella moschea di al-Sayyida Nafīsa oppure che la lampada con l’olio fosse presente anche in altre moschee.

⁷¹⁶ HALLAQ, ““Qindil Umm Hāšim”: L’intellectuel sauvé par l’artiste”, cit., pp. 495-496.

collocare il sufismo e la devozione popolare nella carta dello sviluppo nazionale e le critiche che attirano⁷¹⁷, sia da parte delle leadership secolariste sia dei teologi che condannano il culto dei santi.

Ancora oggi, gli abitanti del quartiere di al-Sayyida Zaynab ricordano Ismā‘īl con gentilezza e gratitudine, e invocano Dio affinché perdoni i suoi peccati. Quali? Nessuno poteva nominarli, per il grande amore che nutrivano nei suoi confronti. Da sorrisi e sguardi ho compreso che, per tutta la vita, mio zio ha avuto una debolezza per le donne. Era come se il suo amore per le donne fosse una manifestazione del suo amore e della sua totale devozione verso tutto il genere umano⁷¹⁸.

Anche qui, l’ambiguità resta aperta. La passione di Ismā‘īl per le donne verso cui ha provato attrazione è la lettura più immediata, ma a un livello più profondo si può pensare all’amore verso la grande protagonista invisibile ma sempre presente del racconto, al-Sayyida, il cui amore per le donne suggerisce un parallelismo con l’amore di Ismā‘īl per le donne. Ismā‘īl, alla fine della storia, si prende cura dei poveri e degli indigenti proprio come al-Sayyida. Il protagonista umano finisce per identificarsi nel protagonista divino e trarne ispirazione?

3.8.2 *Del silenzio dell’intercessione: la “Porta dell’addio”*

Un’altra opera di Yaḥyà Ḥaqqī trae ispirazione dalla figura e dalla venerazione di al-Sayyida e dalla vita del quartiere: *Umm al-‘awāḡiz*, “La madre degli indigenti”, raccolta di racconti pubblicata nel 1955 che prende il titolo da uno degli *alqāb* egiziani di al-Sayyida, secondo il quale la santa è la protettrice dei poveri, degli indigenti, degli emarginati, dei diseredati, di coloro che non hanno nulla se non la protezione della santa. Come suggerito dal titolo, Ḥaqqī ricorre ancora una volta a un *laqab* di al-Sayyida per esplorare e indagare un altro aspetto della devozione verso la nipote del Profeta. *Umm al-‘awāḡiz* è il titolo del primo racconto della raccolta, pubblicato per la prima volta nel 1947. La raccolta parla di persone che hanno grandi difficoltà economiche e vivono nell’indigenza. Anche qui i toni sono molto realistici, perché è descrivendo i poveri che l’autore raggiunge la vera anima dell’Egitto⁷¹⁹. Come sostiene l’autore, i racconti sono legati a ricordi della sua infanzia e della sua giovinezza e riguardano, dunque, diverse fasi della sua vita. Egli ha deciso di riunirli in un’unica opera, come i membri di una famiglia che si ritrovano dopo una lunga separazione, per poterli rivivere⁷²⁰. Il primo racconto propone una visione interessante e veritiera di quello che al-Sayyida Zaynab rappresenta per una classe sociale di egiziani, il ceto più povero costituito dai mendicanti e indigenti che vivono alla giornata e si accalcano nei pressi della moschea di al-Sayyida nella speranza di ricevere qualcosa in nome della Signora. Il racconto presenta una certa continuità con *Qindīl Umm Hāšim*, con il quale

⁷¹⁷ ELMARSAFY, *Sufism in the Contemporary Arabic Novel*, cit., p. 17.

⁷¹⁸ ḤAQQĪ, *Qindīl Umm Hāšim*, cit., p. 84.

⁷¹⁹ HAFEZ, “The Modern Arabic Short Story”, in M.M. Badawi (ed.), *The Cambridge History of Arabic Literature. Modern Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 304.

⁷²⁰ ḤAQQĪ, *Umm al-‘awāḡiz*, Cairo, al-Hay’a al-Miṣriyya li-’l-Kitāb, 1984, p. 5.

condivide la descrizione dei mendicanti accalcati nei pressi della tomba della santa, ma presenta un finale decisamente meno ottimista.

Il protagonista è Ibrāhīm Abū Ḥalīl, un mendicante che cerca di guadagnare qualcosa nella piazza di al-Sayyida. Questo luogo è il fulcro di tutta la storia: il protagonista trae il suo sostentamento dalla *baraka* di al-Sayyida. Il narratore esterno è il testimone della discesa graduale e totale fino all'ultimo gradino della scala sociale del protagonista, per poi scoprire che era orfano ed era stato abbandonato da piccolo. Il fatto che Ibrāhīm sia orfano è un elemento molto importante nel quadro della storia, dal momento che al-Sayyida Zaynab è considerata la protettrice degli orfani e degli indifesi, la loro madre. La storia di Abū Ḥalīl è una parabola discendente che arriva a toccare il fondo, nonostante l'autore ci faccia pensare nel corso del racconto che possa avere un lieto fine. Abū Ḥalīl è un uomo ottimista e perseverante; è un venditore ambulante di verdure e vive alla giornata, il suo volto riesce a nascondere i turbamenti che ha vissuto nella sua vita e, nonostante tutto, non ha mai provato invidia o rancore ed è sempre stato grato a Dio per quel poco che gli dà. Un giorno vede che una donna, anche lei venditrice di verdure, ha preso il suo posto. In seguito a una delusione provocatagli da questa donna, il protagonista comincia a distribuire incenso nei negozi, senza arrendersi. Un giorno vede che un altro uomo, ancora più perseverante di lui, gli ruba il posto; le entrate diminuiscono e a volte è costretto a mettersi al centro della piazza, o nei pressi della porta di al-Sayyida Zaynab (*bāb al-Sitt*), cosicché alcuni visitatori possono dargli la carità in mano, considerandolo un mendicante troppo timido per chiedere l'elemosina. Un giorno vede un *mağdūb*⁷²¹ che finge di cadere in trance per ricevere soldi dai passanti e così facendo raggiunge il suo obiettivo. Per l'ennesima volta, Abū Ḥalīl è stato sostituito da qualcuno più sveglio di lui, che riesce a gridare più forte per attirare clienti. Non gli resta che provare a mendicare nella moschea di al-Sayyida, ma qui deve fare i conti con i concorrenti più duri, fiotti di mendicanti disperati come lui.

Quando Abū Ḥalīl sentì lo stesso grido alla stessa ora il secondo e terzo giorno, lasciò il suo posto, si girò verso la moschea e mormorò: «O Madre degli indigenti! Aiutami!». Si era stancato della vita. La malattia e la debolezza lo avevano vinto. La cataratta era peggiorata e la schiena si era piegata. Si diresse a passi pesanti verso la tomba della Madre degli indigenti. Intorno a essa c'erano file di mendicanti, seduti accovacciati, che sembravano essere stati creati così, che circondavano il santuario come i pidocchi intorno al cappello di un poveraccio. Aveva poca speranza di trovare un posto sul primo gradino vicino alla porta. Allora uscì e girò intorno alla moschea, fino ad arrivare allo spazio per l'abluzione e sedersi vicino alla porta. Ma quelli che erano arrivati prima di lui e avevano diritto di precedenza, gli lanciarono un'occhiata fulminante: nessuno odia un mendicante come un mendicante.

Qui ho lasciato Abū Ḥalīl e l'ho lasciato al suo destino, perché era diventato parte di un mondo che non è il nostro. Un mondo senza uscita. Con un'unica porta di ingresso, su cui è scritto "Porta dell'addio"⁷²².

Quando vede che gli altri mendicanti già presenti da tempo gli lanciano occhiate malevole perché è il nuovo arrivato e dunque non ha il diritto di sedersi in prima fila,

⁷²¹ Letteralmente "rapito da Dio", il termine indica un individuo completamente preso dall'estasi divina.

⁷²² Ivi, p. 14

il protagonista capisce di non avere più alcuna speranza. Neppure tra i mendicanti come lui riesce ad avere la meglio e viene sfrattato fuori dalla moschea. Debole e stanco, Abū Ḥalīl si affida ad al-Sayyida, la madre degli indigenti e dei bisognosi. Si osservi però che Abū Ḥalīl chiede soccorso alla santa prima di entrare nella moschea per mendicare; una volta sfrattato, non chiede più aiuto. La santa, nonostante i suoi poteri, non ha risposto o non può più rispondere.

Il narratore è molto affezionato al protagonista del suo racconto, tanto da descriverlo sempre con aggettivi positivi nel corso della storia. Segue i movimenti del suo personaggio, al quale si sente molto legato, tanto che all'inizio del racconto esorta il lettore a non giudicare frettolosamente Abū Ḥalīl dal suo aspetto miserabile. Alla fine della storia, quando Abū Ḥalīl è giunto al livello più basso della sua discesa sociale, il narratore si dissocia da lui, perché l'uomo è entrato definitivamente in un mondo senza uscita e senza speranza, sulla cui porta di ingresso vi è scritto "Porta dell'addio". I mendicanti sono descritti in modo molto realistico, come pidocchi intorno al cappello di un pover'uomo, intendendo che sembrano degli esseri abbandonati a se stessi, che non si staccano mai dal posto in cui sono seduti nella moschea e che traggono sostentamento dalla testa a cui sono attaccati, la devozione ad al-Sayyida. Il tema dei mendicanti che popolano la moschea di al-Sayyida vivendo del suo nome è presente anche in *Qindīl Umm Hāšim*. Qui i mendicanti, uomini, donne e bambini, sono descritti da Ḥaqqī come frutti in putrefazione caduti dall'albero della vita, nessuno sa da dove vengono o dove andranno. L'autore parla della scuola dei mendicanti, riferendosi al fatto che essi fanno ricorso a strategie per sopravvivere, e sostiene che essi soffrono di un'ingiustizia nascosta (*al-zulm al-ḥafī*), celano nei loro cuori grandi pesi ma nonostante ciò sul loro volto vi è un'espressione di accettazione⁷²³.

Il racconto *Umm al-'awāğiz* sfocia in un esito molto negativo e univoco, lontano dall'ambiguità di *Qindīl Umm Hāšim*. Al-Sayyida Zaynab è la madre di una massa di bisognosi e di reietti che a lei si affidano quotidianamente e che sfruttano il suo nome per ricevere qualche moneta, ma la santa non può cambiare la loro vita, non può fare miracoli. Il finale della storia trasuda una forte negatività, che si avvertiva già nel corso della narrazione ogni volta che a Abū Ḥalīl veniva rubato il posto e la sua discesa continuava. La sua perseveranza, tuttavia, sembrava suggerire un finale migliore.

Al-Sayyida di *Umm al-'awāğiz* è in una certa misura diversa da al-Sayyida di *Qindīl Umm Hāšim*. Yaḥyà Ḥaqqī ci presenta due volti di questa forza divina. Ismā'īl viene salvato dalla fede nella santa; la sua conversione nella Notte del destino è opera dell'intercessione di al-Sayyida, che manda a Ismā'īl un segnale molto forte attraverso la luce sprigionata dalla lampada. Al-Sayyida, dunque, comunica con lui ed è il motivo per cui il ragazzo capisce che la scienza, da sola, non salva le persone. Al-Sayyida è una mediatrice grazie al cui intervento viene messo in primo piano il ruolo della religione nella vita degli uomini. Al-Sayyida risponde anche alle preghiere della prostituta Na'īma, così come ha sempre protetto Ismā'īl e la sua famiglia che vivevano vicino alla sua moschea. I personaggi a lei devoti sentono la presenza della santa in

⁷²³ ḤAQQĪ, *Qindīl Umm Hāšim*, cit., p. 67.

modo così profondo e credono nel suo potere tanto da dimostrare l'efficacia della fede in lei. Al-Sayyida protettrice di Ismā'il è *Umm Hāšim*, colei che ha salvato Zayn al-'Ābidīn rendendo possibile la sopravvivenza della famiglia dei Banū Hāšim, colei che è nota per la sua generosità come il suo antenato Hāšim. Al-Sayyida di *Umm al-'awāğiz* accoglie, dà un tetto ai diseredati nella sua moschea, ma non salva nessuno dalla sua condizione. Il suo mondo è a una sola direzione, senza uscita. Chi entra nel mondo dei mendicanti non avrà la possibilità di uscirne e l'autore lo sostiene in base all'osservazione diretta della realtà di questa popolare moschea. Si noti che in *Qindīl Umm Hāšim*, Ḥaqqī fa immaginare al lettore che al-Sayyida è pronta a ricambiare il bacio della prostituta che invoca il suo aiuto, mentre nel secondo racconto non dà alcuna speranza ai mendicanti e al-Sayyida non è rappresentata come una presenza viva, come un agente. L'autore cita il *laqab* di al-Sayyida *Umm al-'awāğiz* solo alla fine del racconto, ma in realtà la descrizione della discesa sociale di Abū Ḥalīl e della sua vita nella piazza ci fa capire che egli è un figlio della santa, uno dei tanti poveri che si affidano alla Madre degli indigenti. Dov'è al-Sayyida che sovrintende le faccende degli umani nel *dīwān* dei santi intercessori? La "Porta dell'addio" non rappresenta una perdita di fiducia dell'autore nel potere mediatore di al-Sayyida Zaynab, non costituisce una contraddizione rispetto all'immagine di al-Sayyida rappresentata in *Qindīl Umm Hāšim*, ma rappresenta una sfumatura del mondo di al-Sayyida che egli ha osservato attraverso i suoi occhi di abitante del quartiere. Sembra che il destino di questi esseri umani sia più forte del potere di al-Sayyida, la quale comunque resta la loro madre e la loro protettrice. Tuttavia, non si esclude che il finale di *Umm al-'awāğiz* potrebbe aiutare a risolvere l'ambiguità di quello di *Qindīl Umm Hāšim*.

3.8.3 La santità, forza salvatrice

La dimensione mistica incarnata da al-Sayyida è stata un mezzo per denunciare abusi e violazioni di potere. Al-Sayyida, nella veste di *Ra'īsāt al-dīwān*, trova una soluzione alle affezioni di chi crede in lei. Una trasposizione letteraria di questo aspetto della santità di al-Sayyida si ha in una nota opera di Ğamāl al-Ġīṭānī (1945-2015), il *Kitāb al-tağalliyāt* ("Il libro delle rivelazioni), pubblicato tra il 1983 e il 1986. Si tratta di un'interessante resa letterario-filosofico-biografica di una delle anime egiziane di al-Sayyida, una trasposizione scritta di una credenza popolare diffusa in Egitto che ha delle basi scritturali e che l'autore conosceva bene. Al-Ġīṭānī unisce la sua esperienza personale al repertorio collettivo dei valori e delle credenze diffuse nel suo paese.

Una breve introduzione all'opera è necessaria per comprendere la portata della dimensione mistica di al-Sayyida in essa rappresentata. La personalità di al-Ġīṭānī è un eloquente esempio di venerazione, amore e devozione verso gli *ahl al-bayt* e di interesse verso il loro ruolo nella società egiziana contemporanea. In generale, al-Ġīṭānī ha sempre manifestato una grande attenzione verso la letteratura popolare egiziana, le sfumature culturali del suo paese e le pratiche religiose popolari. Non a caso, è il curatore dell'edizione egiziana della *Sīrat al-Zāhir Baybars*, la celebre epopea araba popolata da santi protettori. Il *Kitāb al-tağalliyāt* si ispira all'omonima opera di

Ibn ‘Arabī, che costituisce il costante punto di riferimento di al-Ġīṭānī⁷²⁴. Come affermato dal romanziere, la rilettura delle opere di Ibn ‘Arabī lo ha aiutato a superare il dolore per la morte del padre. La sua passione per il sufismo è nata durante l’infanzia, attraverso la frequentazione della moschea di al-Ḥusayn, dunque non attraverso la lettura delle grandi opere. Tuttavia, la lettura degli scritti di Ibn ‘Arabī gli ha permesso di raggiungere la tranquillità in un periodo della sua vita in cui si sentiva disperato⁷²⁵. *Tağallī*, secondo la definizione del mistico andaluso, è una rivelazione segreta che si manifesta al cuore dei credenti. Nella sua opera *Kitāb al-tağalliyāt*, Ibn ‘Arabī riporta una serie di dialoghi avuti con suoi predecessori sufi che gli sono apparsi attraverso il processo del *tağallī*. Le tre parti in cui è suddivisa l’opera di al-Ġīṭānī rivelano una grande conoscenza, da parte dell’autore, della filosofia e del vocabolario sufi. La prima parte, dal titolo *Asfār*, indica il viaggio spirituale del novizio verso la conoscenza di Dio e l’unione con Dio. La seconda parte, dal titolo *Maqāmāt*, indica le stazioni che rappresentano gli stadi che vengono raggiunti durante il cammino sufi, attraverso il lavoro e l’impegno personale e attraverso la guida di un maestro. La terza parte, dal titolo *Aḥwāl*, indica gli stati transitori della mente che vengono garantiti al devoto da Dio e non possono essere raggiunti da soli.

Il motivo che spinge al-Ġīṭānī a comporre quest’opera è da lui stesso identificato in una tragedia personale, la morte del padre avvenuta quando Ġamāl era all’estero, circostanza quest’ultima che gli aveva impedito di partecipare ai funerali. Il sentimento di perdita e di rimorso lo hanno ispirato a scrivere un romanzo in cui il suo *alter ego* ha il dono mistico di viaggiare nel tempo attraverso le rivelazioni, recuperando in questo modo il tempo perduto e riscoprendo se stesso. La scrittura, dunque, è un modo per dedicare al padre il tempo che non ha potuto dedicargli in vita e al tempo stesso un mezzo di sopravvivenza. In ognuna delle tre parti, l’autore sarà accompagnato da una guida spirituale: al-Ḥusayn, Ibn ‘Arabī e, nella terza parte, una guida il cui nome non viene rivelato, dal momento che ciò non era permesso all’autore per motivi politici, ma che è chiaramente Ġamāl ‘Abd al-Nāṣir. Il motivo del viaggio mistico sotto la guida di una personalità eminente si ispira al *mi’rāğ*, l’ascesa del Profeta al Paradiso⁷²⁶ guidato dall’arcangelo Gabriele avvenuta in seguito al viaggio notturno che lo ha portato a Gerusalemme a bordo di una cavalcatura alata. Attraverso questi viaggi mistici, al-Ġīṭānī rivive il passato della sua famiglia e del suo paese, assiste a eventi accaduti prima della sua nascita, risalenti anche all’inizio dell’epoca islamica, riportando citazioni dal Corano e da trattati sufi. Ogni illuminazione o teofania rende possibile la sopravvivenza del passato nel presente⁷²⁷.

All’inizio dell’opera, nella prima parte dal titolo *al-Tağalliyāt al-ūlā*, “le prime rivelazioni”, all’autore colpito dal dolore e dalla perdita appare il *dīwān*, cioè l’assemblea dei santi, che gli concede il potere soprannaturale di viaggiare nel tempo e

⁷²⁴ AL-ĠĪṬĀNĪ, “al-Taṣawwuf fī Miṣr”, cit., p. 31.

⁷²⁵ AL-GHITANI, “Originality under the Guardianship of Ibn ‘Arabi”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, 23, 1998.

⁷²⁶ Evento che ha sancito la definitiva consacrazione di Muḥammad come profeta.

⁷²⁷ ELMARSAFY, *Sufism in the Contemporary Arabic Novel*, cit., pp. 87-88.

nello spazio attraverso le rivelazioni. Per l'autore, vedere il *dīwān* è un'esperienza straordinaria, che non può essere descritta con semplici parole terrestri e umane. Innanzitutto, l'autore sostiene di averlo visto con otto occhi, dunque da tutte le direzioni possibili. Quando vede il *dīwān*, incontra anche il suo Presidente, al-Sayyida.

Il *dīwān* è il centro di comando del nostro mondo terreno. Attraverso di esso, le linee generali dei destini vengono stabilite e le direzioni principali vengono definite. Tutto ciò che finisce si dirige verso di lui, cominciando dagli eventi colossali ai gemiti di un bambino che non ha ancora sperimentato il mondo. La seduta dell'assemblea si tiene la sera di ogni sabato terreno, comincia al tramonto del sole e prosegue fino all'alba. Durante la seduta, viene deciso ciò che accadrà nei sette giorni terreni successivi. Le ingiustizie sono esaminate, le punizioni sono decise, si rende giustizia alla pietra contro l'ha tagliata. A questo *dīwān* fanno ricorso gli afflitti, che invocano l'aiuto della sua presidente pura, gridando: "O *Ra'īsāt al-dīwān*", e nessuna delle invocazioni rivolte a lei si perde per strada, qualunque sia la loro origine, il loro luogo o il loro tempo. La presidente dell'assemblea, al-Sayyida Zaynab, ascolta attentamente i lamenti di tutte le creature, persino il lamento degli alberi frustati dal vento. La assistono altri due membri dell'assemblea: quello alla sua sinistra, è il Signore dei giovani del Paradiso al-Ḥusayn, la pace su di lui; quello alla sua destra è il suo fratello maggiore, morto avvelenato, di buon cuore e dalla buona condotta, al-Ḥasan, la pace su di lui.

Al-Dīwān

Sono entrato in una duna di ambra bianca, mi ha abbagliato una luce, è penetrata nella mia vista secondo quel che appare, è penetrata nelle mie vene secondo quel che si cela, è penetrata nelle parti del mio corpo e anche nei centri sottili della mia anima, dove è diventata occhio e udito, e allora ho visto con tutto me stesso, senza essere limitato dalle direzioni. Al centro mi è apparsa la *Ra'īsāt al-dīwān*, avvolta da uno scialle di rugiada che cresce sui bordi dei petali dei fiori. Alla sua sinistra c'era al-Ḥusayn, alla sua destra al-Ḥasan, con una specie di grandi rotoli davanti a loro. Fui colto dallo stupore, poi dal soffocamento quando la *Ra'īsāt al-dīwān* posò gli occhi su di me.

«Che c'è, Ḡamāl?».

Risposi: «Un'esistenza limitata, e il desiderio di un'esistenza illimitata».

Disse: «Che cosa ti ha spinto a uscire?»

Risposi: «La mia confusione, il mio dolore e il desiderio di entrare»⁷²⁸.

L'autore ci dà un'immagine intima, lirica e partecipata di al-Sayyida; a lei denuncia una situazione che non può denunciare a nessun altro. L'autore guarda al-Ḥusayn, poi si volta verso al-Ḥasan, il cui sorriso gentile gli fa tornare alla mente la sensazione di sicurezza che provava quando era bambino, e infine dice *taqīfu anti*, "ci sei tu"⁷²⁹, rivolgendosi ad al-Sayyida in un modo informale che rivela un grande affetto nei confronti della donna, come se la conoscesse di persona. Di fronte allo stupore per tale visione estatica, l'autore interrogato dalla Presidente riprende la sua denuncia.

Ho guardato *Ra'īsāt al-dīwān* e mi è apparsa circondata dall'ombra della rugiada mattutina, splendente e generosa, felice, traboccante, espressiva, madre di molti figli, nobile. Disse: «Che cosa ti rende confuso?».

Risposi: «L'incostanza delle cose».

Disse: «E cioè?».

Risposi: «Quello che si consuma, quello che finisce».

Disse: «E che cos'è?».

⁷²⁸ AL-ĠĪTĀNĪ, *Kitāb al-taḡalliyāt*, Cairo, Dār al-Šurūq, 1410/1990, pp. 36-37.

⁷²⁹ Ivi, pp. 38-39.

Risposi: «Non ci sono più certezze».

Disse: «E poi?»

Risposi: «Il mio attaccamento ai desideri, e il fatto che è troppo tardi perché si realizzino».

Disse: «E poi? E poi?».

Risposi: «La trasformazione, il cambiamento, il mutamento, mi confondono le cose quando si separano, quando si uniscono, quando divergono, quando si accordano, l'obbedienza e la disubbidienza, il profitto e la perdita, il servo e il libero, la vita e la morte, l'arrivo e la partenza, il giorno e la notte, la rettitudine e l'obliquità, la terra e il mare, il pari e il dispari, la salute e la malattia, l'inizio e la fine, la gioia e la tristezza, lo spirito e lo spettro, la terra e il cielo, l'assemblaggio e lo scioglimento, il molto e il poco, il mattino e il tramonto, il bianco e il nero, il sonno e l'insonnia, il visibile e l'invisibile, il mobile e il fermo, il duro e il morbido».

Smisi. Dopo un silenzio, la *Ra'īsat al-dīwān* disse: «Dal momento che hai provato, che hai lottato, ti si manifesterà qualcosa da qualcosa, e non il tutto nel tutto, poiché sei limitato da un'esistenza determinata, che non diventerà più ampia di quello che è. Ti si manifesteranno dei lampi, dei segnali. Ti accompagnerà di tanto in tanto il Signore dei giovani del Paradiso. Abbi pazienza, la pazienza è una cosa buona. Se invece parlassi troppo a lungo e cercassi di correre dietro alla vera realtà delle cose, la tua mano destra si stancherebbe e la penna si esaurirebbe, le pergamene e le tavolette non avrebbero lo spazio sufficiente».

Tese la sua mano di rugiada, mi toccò e la vista divenne acuta e la mia ricettività ampia. Disse: «C'è una cosa sola, se la si può chiamare cosa, che non ti apparirà mai. Non chiedere mai di essa, perché non riuscirai mai a capirla anche se avrai tutta la conoscenza. Non la raggiungerai, dunque non affrettarti. L'uomo è in verità frettoloso⁷³⁰».

Dissi...

Il mio cuore fu pieno di stupore, di confusione, di speranza. Non c'era posto per altro⁷³¹.

Ecco manifestato il ruolo di al-Sayyida: annuncia all'autore che intraprenderà un viaggio mistico che lo curerà dai suoi mali, in particolare il desiderio di superare la limitatezza dell'esperienza umana. Si noti che il verbo usato dall'autore per indicare l'apparizione di al-Sayyida è *tağallat*: la donna, dunque, è la prima visione mistica che appare al protagonista, quella portatrice di un messaggio salvifico. Essendo la presidente dell'assemblea, al-Sayyida chiede subito al suo devoto qual è il problema che lo affligge. Di fronte alla confusione del protagonista, al-Sayyida cerca di farlo sfogare e, attraverso una serie di domande incalzanti, di fargli rivelare tutti i suoi problemi. La soluzione proposta da al-Sayyida, il viaggio mistico, è la soluzione ai dilemmi del protagonista, che vivrà dunque un'esperienza unica cominciata in modo unico, attraverso la visione dei tre fratelli figli di Fāṭima. Il sufismo diventa un mezzo di denuncia in un'epoca, gli anni Ottanta, in cui il romanzo era il luogo dove esprimere idee che altrove non avrebbero trovato spazio. È il periodo della "bancarotta" delle ideologie, nazionalista, socialista, comunista, secolare, liberale, a favore delle forze reazionarie. È il periodo in cui persone e cause sono state abbandonate al loro fato, e del consolidamento di stati sulla base dello sfruttamento, dell'ingiustizia e dell'abuso dei diritti umani. Oggi verrebbe ancora attribuita ad al-Sayyida la forza mistica e la fiducia attribuitele da al-Ġīṭānī? Attendiamo nuove voci e nuovi lavori che diano una risposta a questa domanda. Lo scrittore esplora anche il lato materno di al-Sayyida, sostenendo che gli ricorda sua madre quando lo fissava silenziosamente, mettendo nel silenzio tutta la tenerezza, la grazia e la compassione che non avrebbe potuto esprimere

⁷³⁰ Cor. 17:11.

⁷³¹ AL-ĠĪṬĀNĪ, *Kitāb al-tağalliyāt*, cit., pp. 39-40.

a parole⁷³². Anche al-Šarqāwī ha approfondito questo lato materno in relazione al rapporto tra Zaynab e il fratello, per il quale era diventata una seconda madre, come emerge al dialogo che segue, nel quale al-Ḥusayn ha appena comunicato alla sorella che partirà per Kūfa per guidare l'opposizione contro gli Omayyadi, mettendo a rischio la sua vita.

Zaynab: Tu mi dai la bella notizia che perderò un figlio?

Sono tua madre da quando tua madre non c'è più.

Sul letto di morte, essa mi ha raccomandato di non trascurare i miei fratelli.

Mi ha detto: "Sii loro madre dopo di me".

(Sta per piangere)

Al-Ḥusayn: *(Scherzando per alleggerire il suo dolore)* Una madre più giovane dei suoi due figli.

Quanto è meravigliosa quella madre!

Zaynab: Ti prego, con il diritto che una madre ha su un figlio rispettoso,

sii buono con me.

Posso darti un consiglio sincero?

Al-Ḥusayn: *(Teneramente e scherzosamente, cerca di alleggerire il dolore di sua sorella, la quale sta per piangere ma si trattiene dal farlo)*

Ho fatto male alla mia piccola madre? Dio lo vieti!

Ho fatto male alla Perla della casa del Profeta^{733?}

3.8.4 *La tomba muta*

Una donna che visita contro voglia la tomba di al-Sayyida, al-Sayyida sempre presente ma silente nella mente di una peccatrice. Al-Sayyida non comunica, non parla, non invia messaggi ma si limita a osservare minacciosa. La protettrice delle donne non protegge la protagonista, il cui grido di aiuto rimane inascoltato. La storia è stata pubblicata nel 1969 nel quotidiano *al-Ahrām* da uno dei maggiori rappresentanti della letteratura egiziana contemporanea, Yūsuf Idrīs (1927-1991). Il primo titolo del racconto era *Dastūr yā Sayyida* ("Permesso, Sayyida"), espressione tipica egiziana che si usa quando ci si rivolge a un santo per chiedergli il permesso di avvicinarsi alla sua tomba, in segno di rispetto verso una persona che è parente del Profeta o vicina a Dio⁷³⁴. Successivamente Idrīs ha cambiato il titolo della storia in *Qiṣṣa fī arba 'a murabba 'āt: Ḥalaqāt al-naḥḥās al-nā'ima*⁷³⁵ ("Storia in quattro quadrati: anelli di ottone lucido"). Gli anelli del titolo sono gli anelli di ottone che formano la grata che circonda la tomba di un santo, in questo caso la tomba di al-Sayyida Zaynab. Il fatto che in entrambi i titoli scelti per questa storia ci sia un riferimento ad al-Sayyida e alla sua tomba dimostra l'importanza della santa nella struttura degli eventi narrati. Al-Sayyida è

⁷³² GHITANY, *Le livre des illuminations*, Khaled Osman (trad.), Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 299.

⁷³³ AL-ŠARQĀWĪ, *al-Ḥusayn tā'iran*, cit., p. 68.

⁷³⁴ ŠĀLIḤ, *al-Adab al-ša'bī*, Cairo, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1971, p. 159.

⁷³⁵ La storia si trova nella raccolta dal titolo *Mashūq al-hams* ("Il sussurro schiacciato"), scritta dopo la sconfitta del 1967 e permeata da un forte pessimismo. È una storia a tema sessuale. Lo scrittore affronta il tema del sesso perché costituisce una variante importante delle differenze culturali tra i gruppi sociali. Per Idrīs il sesso è solo un aspetto dell'esistenza umana. I suoi personaggi sono schiacciati dal sesso non perché il loro desiderio è estremamente forte, ma perché la morale egiziana è rigida nei confronti del sesso (COBHAM, "Sex and Society in Yūsuf Idrīs: 'Qā' al-Madīna'", *Journal of Arabic Literature*, 6, 1975, pp. 78, 86-87).

amata dalle donne e la protagonista di questa storia è una donna senza nome rimasta sola dopo aver cresciuto i figli, dimenticata e non cercata da nessuno. Possiede dunque tutte le caratteristiche per essere la figlia ideale di al-Sayyida, se non fosse che la donna frequenta abitualmente ma di malavoglia la sua moschea e proprio in questo luogo nascerà l'attrazione tra la protagonista e un ragazzo molto più giovane di lei. Al-Sayyida è una presenza costante nella storia, evocata non solo dal titolo, ma dalla storia stessa della protagonista, la cui figura ha, secondo lo scrittore, significative similitudini con al-Sayyida. Anche se non viene citata spesso, la presenza silenziosa al-Sayyida permea tutto il racconto. Rappresenta la dimensione del sacro da cui la protagonista vuole fuggire.

La storia comincia con l'evocazione del primo incontro intimo tra la matura protagonista e il giovane.

Silenzio. Sparì tra la densità della folla del mercato e della strada, le grida spensierate dei bambini che giocavano, il ronzio del mondo. Al-Sayyida Zaynab l'avrebbe punita? Rabbrividi. Aveva perso la ragione? Doveva gridare? O andar via, come se stesse scappando, e dirlo alla gente? Doveva suicidarsi⁷³⁶?

La momentanea paura di essere giudicata da al-Sayyida, però, lascia lo spazio al desiderio. A questo punto il narratore descrive, attraverso un *flashback*, in che modo la donna e il giovane si sono conosciuti nella moschea di al-Sayyida.

La folla presso la porta di al-Sayyida Zaynab, e una spinta che arrivò all'improvviso da dietro nel momento in cui il suo piede non era appoggiato a terra. Lei pensò che sarebbe caduta quasi sicuramente e la sua unica speranza era di non sbattere la testa contro le piastrelle del grande quadrato. Ma la combinazione era perfetta. Stava per cadere, andando incontro a un disastro sicuro, quando giunse una mano ad aiutarla. Era come se la mano non appartenesse a nessuno, come se venisse dal cielo, e le impedì di cadere. Quando perse l'equilibrio come risultato di ciò, arrivò un braccio con le maniche rimboccate che la avvolse in modo forte. Per un attimo le fece sentire che, come non accadeva da tempo lontano, anche da prima della morte del marito, si sentiva completamente sicura. Non cadde e non si ruppe né la gamba né il piede. Ma al-Sayyida, *Umm Hāšim* e Madre degli indigenti, in verità, io ho torto verso di te, al-Sayyida. La borsa. C'era un'altra mano che gliela porgeva, e solo allora lei capì che la prima mano non aveva smesso di circondarla e abbracciarla. Ringraziando, indietreggiando e con la confusione di svegliarsi dal suo destino ineluttabile. Cosa disse? Non lo sa. Alla fine lo guardò in faccia, ed ecco la sorpresa: per tutto il tempo lei aveva pensato di parlare e ringraziare un uomo, mentre costui aveva a malapena i baffi⁷³⁷.

Significativamente, la mano che aiuta la donna evitandole la caduta non è una mano divina, ma umana, una mano in carne e ossa che la accompagna fino a casa. E lungo il tragitto del ritorno, la donna capisce il motivo della rabbia di al-Sayyida nei suoi confronti.

E lui la circondò con tutto il braccio, tanto che la abbracciò. Giunsero nella via in cui lui abitava, e lei scoprì che aveva diciotto anni, che lavorava con il padre e riparava fornelli, che loro due

⁷³⁶ IDRĪS, *Mashūq al-hams*, Beirut, Dār al-Ṭalī'a li-'l-ṭibā'a wa-'l-našr, 1970, p. 161.

⁷³⁷ Ivi, pp. 162-163.

vivevano vicini, che era solo e che sua madre era morta sotto i ferri. Capì anche il motivo per cui al-Sayyida Zaynab era arrabbiata con lei. Non era la prima volta che era andata da lei, obbligata⁷³⁸.

A questo punto il narratore descrive la situazione familiare della protagonista. Considerata da tutti una madre esemplare, i suoi figli la visitavano a ogni festa religiosa e in ogni occasione particolare. Ma, dietro a questa apparenza di felicità, il narratore rivela quanto i figli la facciano sentire sola. Le visite alla madre sono di circostanza e svogliate; essi, ormai mariti e padri, non hanno più bisogno di lei come quando erano bambini. Chiacchierando con le rispettive mogli e mangiando contro voglia il cibo preparato dalla madre, non perdono occasione per farla sentire sola e inutile. E lo stratagemma sviluppato dai figli per liberarsi della madre dopo la fine del pasto è sempre lo stesso.

«Vai a visitare al-Sayyida».

Per i figli questo suggerimento era la soluzione geniale al problema. Volevano imporre alla loro madre disperazione e vecchiaia. La volevano rassegnata, incapace, passiva, morta sulla faccia della terra, nell'attesa del momento in cui sarebbe stata portata nelle sue profondità. Questo volevano i suoi figli, come se rimuovessero dalle loro menti la realtà viva e parlante. Certo non era giovane come quando il loro padre era morto, ma anziana non lo era ancora, e con uno sforzo disperato rifiutava di esserlo. Non le imponevano solo la vecchiaia ma, e questo è più importante, le imponevano la solitudine, perché se la solitudine è impensabile per una adolescente o una giovane donna, era lecita per una donna anziana. Ma lei non era diventata anziana e quindi loro dovevano risolvere il problema della sua solitudine. Il consiglio di andare a visitare al-Sayyida era considerato la soluzione geniale.

«Per l'amore di Dio, al-Sayyida».

Il venerdì, dopo l'abbondante pranzo, dopo che lei se li era goduti seduti in fila al grande tavolo da pranzo, i figli con i loro bambini e la figlia con il marito, dopo che aveva cullato i nipoti e li aveva chiamati con nomignoli, doveva andare ad al-Sayyida e trascorrere il resto della giornata pregando e in devozione. L'anno prossimo, a Dio piacendo, farai il pellegrinaggio alla Mecca e leggerai per noi la *Fātiḥa*, cara madre, e non dimenticare di pregare per Munà affinché abbia successo, e per Ḥamāda, affinché prenda il diploma, e per tuo figlio, affinché il capo del consiglio direttivo mi lasci il suo posto.

«Cosa ne pensi, madre?».

Tutti si girarono verso il fratello minore, che guardava come se avesse trovato il segreto nascosto: andare da al-Sayyida ogni venerdì e, se ti stufi, il lunedì puoi andare da al-Ḥusayn, e se ti va puoi andare da Sīdī al-Ḥanafī il giovedì.

Noi siamo pronti.

Sì. Erano sempre pronti a trasformare sentimenti, complimenti e doveri filiali nel corrispettivo monetario, forse perché avevano cominciato ad avere soldi, mentre non avevano più bisogno di affetto e cortesie.

Sicuramente il progetto della sua caduta era dovuto alla rabbia di al-Sayyida nei suoi confronti, perché lei non era mai andata a trovarla di sua iniziativa ma sempre spinta dagli altri, non per visitarla o leggere la *Fātiḥa*, ma per un destino che non era riuscita a prevenire⁷³⁹.

Al-Sayyida appare in una veste vendicatrice. La venerazione di al-Sayyida da parte della protagonista non è sincera, ma solo un atto di facciata. Andando avanti nella descrizione delle frequentazioni tra la donna e il giovane amante, capiamo meglio qual è l'analogia tra la protagonista e al-Sayyida. La donna scopre che il giovane non solo

⁷³⁸ Ivi, p. 167.

⁷³⁹ Ivi, pp. 171-172.

era orfano, ma che l'essere tale lo aveva privato di tutto l'affetto e di tutte le attenzioni che una madre dà ai propri figli. Mentre il giovane fa la doccia, la donna vede il suo corpo e scopre che aveva pensato di porsi come una madre nei confronti di questo orfano, sebbene in realtà non ne fosse capace, dal momento che vedeva in lui i tratti della mascolinità. I sentimenti della madre sono mischiati a quelli dell'amante, ma l'amante spera che il suo lato materno prenda il sopravvento. L'attrazione fisica tra i due viene descritta usando termini materni, come se la differenza di età fosse troppo grande per renderli una qualsiasi coppia normale: "lui si avvolse e si fece piccolo, come se fosse un feto", "lei cominciò con la mano, tirandolo a sé come a riportarlo indietro al luogo da cui proveniva". La donna, dunque, riversa il suo affetto materno sul giovane, come al-Sayyida, materna con i suoi figli ma non con questa sua figlia. Sempre durante un incontro intimo con il giovane, la santa continua a tormentare la coscienza della donna.

Nonostante tutto ciò, dentro di lei c'era qualcosa che non smetteva mai di gridare e di farle sentire la sua presenza. Diceva con voce altissima da quando erano sul gradino di al-Sayyida: «No, no, no, no!». A volte si affievoliva e si alleggeriva, ma non si fermava nemmeno per un attimo [...] e lei lo respingeva con tutta la forza che possedeva. [...] Fu solo a quel punto e suo malgrado che le lacrime gli riempirono gli occhi e scesero sulla sua faccia e lui guardò dritto, di fronte a lui. [...] Sua madre lo aveva perso⁷⁴⁰.

Se prima al-Sayyida faceva sentire in colpa la protagonista, adesso il narratore rivela che la voce di al-Sayyida rimbomba nella testa della donna dal momento in cui ha conosciuto il giovane nella moschea. Dunque, avrebbe dovuto fermarsi e controllarsi in quel momento, ma non lo ha fatto. Invece adesso "sarebbe andata direttamente all'Inferno"⁷⁴¹.

Grazie a questa storia clandestina, la donna ritrova la gioia perduta. I figli gridano al miracolo, il miracolo di al-Sayyida.

«Non ti avevo detto che al-Sayyida fa miracoli?».

La cosa più stupefacente fu che fu lei la prima a fare le sue scuse e il pretesto era pronto: «Al-Sayyida non può aspettare».

C'erano molte cose irregolari nell'universo, nel mondo e nella vita degli uomini, ma i suoi appuntamenti con al-Sayyida non erano mai stati irregolari. Dopo aver riempito lo stomaco di cibo e averli nutriti con una strana tenerezza come l'esplosione del petrolio in un pozzo abbandonato, dopo averli riempiti di affetto materno, che era anche troppo per loro da ricevere, lei fece le sue scuse e andò a visitare al-Sayyida. Ogni volta, terrorizzata, lanciava uno sguardo alla tomba da lontano e sussurrava "Perdonami, al-Sayyida" (*dastūrak yā Sayyida*). Era come se il tempo avesse cessato di esistere per lei e non avesse alcun effetto sulla sua vita, da quel giorno⁷⁴².

Arriva il giorno in cui anche l'ultimo legame materno della protagonista viene reciso. Vede il suo amante in compagnia di una coetanea e capisce che la loro storia è giunta al termine.

⁷⁴⁰ Ivi, p. 191.

⁷⁴¹ Ivi.

⁷⁴² Ivi, p. 193.

Nello specchietto da borsa osservò i suoi capelli bianchi, molto visibili nonostante la tinta, e le numerose rughe intorno agli occhi e sul collo. Si mosse. Andò via. Si avvicinò alla moschea. In cuor suo chiese permesso, e fu come se le fosse stato accordato. Con umiltà, sottomissione e desiderio, entrò e si diresse verso la tomba. Si fermò a lungo, senza sapere cosa dire o fare. Poi, come se avesse avuto un'ispirazione o un istinto, si avvicinò alla grata di ottone che circonda la tomba. Si aggrappò, come facevano uomini e donne, a uno degli anelli di ottone lucido, consumati dal molto uso. Lei si aggrappò a un anello, facendo pressione su di esso e afferrandolo come se la terra sotto ai suoi piedi si stesse aprendo per inghiottirla.

Nessuno aveva bisogno di lei adesso e lei non aveva bisogno di nessuno. Questa era reale solitudine che non aveva mai immaginato di poter provare un giorno. Come i primi freddi dell'inverno, senza rumore, era arrivata. La vera solitudine non aveva una via di uscita. La solitudine definitiva tra il figlio e l'uomo quando diventa padre. O come tra lei, che aveva perso la sua maternità o quello che restava di essa, e tra il suo ritorno a essere di nuovo una figlia, figlia di una madre che non esiste. Forse per questo motivo viene chiamata Madre degli indigenti, perché un essere umano non riesce a continuare a essere un essere umano se non è padre o figlio. Quando la mascolinità e la paternità di un uomo finiscono, lui torna a essere un figlio, e quando la maternità finisce, la donna torna a essere figlia. È una regola senza eccezioni. Per un momento la donna fu completamente da sola, sola come al-Sayyida Zaynab, circondata da molte persone, uomini e donne, che si aggrappano agli anelli della sua tomba. Ognuno e ognuna di loro è solo e sola come lei. Ognuno e ognuna di loro ha la speranza di tornare a essere figlio e figlia della Madre degli indigenti.

Al-Sayyida è sola nella sua tomba nonostante tutta la folla che la circonda, disperata al punto da piangere e ansimare per aggrapparsi a uno degli anelli della tomba e riuscire alla fine a uscire dalla solitudine e sentire di aver trovato in lei una madre, anche se lei era la madre di tutti. Ma anche lei è, nonostante tutto, sola. Sola nella sua tomba. Intorno a lei si stringono uomini e donne soli. Recitiamo la *Fātiḥa* per lei e per loro⁷⁴³.

Idrīs riprende il tema, già famoso dall'epoca medievale, della frequentazione femminile delle tombe dei santi come via di uscita dalla quotidianità dominata dagli uomini. Le sepolture sacre, come visto a proposito della tomba di al-Sayyida Nafisa, erano un luogo dove avvenivano comportamenti ritenuti immorali che non potevano avere luogo altrove. I santuari rappresentano un luogo dove le donne, che solitamente hanno un ruolo secondario in una società patriarcale, trovano una propria dimensione e una propria libertà⁷⁴⁴. Difatti, la protagonista del racconto conosce il suo amante proprio nella moschea di al-Sayyida, luogo dove avviene il "miracolo" che per un periodo la salva dalla monotonia della sua vita⁷⁴⁵. Per la prima volta, dopo l'abbandono definitivo, la donna va a visitare al-Sayyida di sua spontanea volontà, senza essere costretta da nessuno. Il peso del peccato e la solitudine la spingono a compiere questo gesto. Dopo un momento di esitazione, la donna fa quello che tutti i visitatori di al-Sayyida fanno: si aggrappa con tutta la sua forza, come per salvarsi la vita, a uno degli anelli di ottone che costituiscono la grata che circonda la tomba e da cui la storia prende il nome. Ciò che caratterizza la descrizione dei devoti che affollano la tomba di al-Sayyida è il contrasto tra la moltitudine che si aggrappa alla tomba e la solitudine delle singole persone, le quali si rivolgono ad al-Sayyida perché sono sole, padri o madri di figli adulti che non hanno più bisogno dei genitori. La stessa al-Sayyida, pur essendo

⁷⁴³ Ivi, pp. 195-197.

⁷⁴⁴ MERNISSI, "Women, Saints, and Sanctuaries", *Signs*, 3, 1, 1977, p. 102.

⁷⁴⁵ MIKHAIL, *Studies in the Short Fiction of Mahfouz and Idris*, New York-London, New York University Press, 1992, p. 121.

circondata da una folla di fedeli, giace sola nella sua tomba. La tomba di un santo è solitamente una tomba che parla, che risponde. In questo racconto di Yūsuf Idrīs è muta, indifferente, arriva a perdere la sua caratteristica principale. Al-Sayyida viene chiamata *Umm al-‘awāğiz* perché è la madre di uomini e donne soli e dimenticati dal mondo. La storia comincia con l’immagine dei quadrati del pavimento che hanno lasciato dei segni sulla schiena del giovane amante e si conclude con l’immagine dei cerchi di ottone lucido della grata della tomba di al-Sayyida. La santa è presente sotto forma di autorità che mette a disagio la donna, che le fa sentire che sta compiendo un peccato, e sotto forma di luogo altamente simbolico in cui la donna si reca sempre obbligata dai figli ma dove, alla fine, andrà volontariamente. Al-Sayyida è associata all’idea di maternità: essa è una madre per i suoi devoti, nonostante si percepisca un certo pessimismo per cui al-Sayyida, pur essendo madre di tutti, continua a essere sola e senza figli. Analogamente, la protagonista è una madre di facciata per i suoi figli, che non sono più affezionati a lei come lo erano un tempo, ed è una madre temporanea per il suo amante, che smetterà presto di avere bisogno di lei. Il finale di questa storia richiama il finale di *Umm al-‘Awāğiz* di Yaḥyà Ḥaqqī. Nella storia di Ḥaqqī, al-Sayyida accoglie i mendicanti e i disperati sotto il suo tetto ma non dà loro la speranza della salvezza. Nello stesso modo, al-Sayyida di Idrīs accoglie uomini e donne sole, i quali sentono o hanno l’illusione che la santa sia la loro madre. Tuttavia, nonostante abbia tutti questi figli, al-Sayyida è sola e continuerà a essere sola nella sua tomba, come se non riuscisse a ricambiare o a ricevere l’affetto che le viene dato, tanto che il narratore chiede di pregare sia per lei che per i suoi devoti. La parola chiave del finale, ripetuta più volte, è *wahda*, “solitudine”, riferita ad al-Sayyida, alla protagonista e ai fedeli. L’intercessione di al-Sayyida non è data per scontata. Se al-Sayyida accoglie le preghiere della prostituta Na‘īma di *Qindīl Umm Hāšim* e la redime, non fa lo stesso con l’anonima protagonista della storia di Idrīs. L’autore non specifica se al-Sayyida perdona o meno la donna. Il finale della storia lascia intendere che essa si limita ad accogliere e a dare rifugio, ma nella sua solitudine non riesce a ricambiare l’affetto che le viene dato. Siamo di fronte a una mancanza di fiducia nel potere salvifico di al-Sayyida? Siamo lontani dalle testimonianze ottomane sulle “benedizioni visibili” di al-Sayyida e sul suo potere salvifico. La solitudine di Zaynab era già stata notata in epoca ottomana. Al-Uğhūrī la aveva definita *al-yatīma al-‘ašmā*, “l’orfana impeccabile”, mettendo in evidenza sia il fatto che Zaynab è sola sia la sua perfezione. Anche Bint al-Šāfī’ ha notato questa solitudine, mostrando come Zaynab sia stata sempre sola, non accompagnata dal marito. Nella storia di Idrīs, la solitudine di al-Sayyida ha come implicazione che la santa non è più infallibile, è una “madre che non esiste”. La sua stessa essenza viene negata. Questo può essere letto come una dichiarazione di irreligiosità da parte dell’autore⁷⁴⁶ o di negazione del potere dell’intercessione, fatta attraverso la scelta di una figura che nella pietà popolare simboleggia la grandezza dell’amore divino.

⁷⁴⁶ Idrīs non ha mai dichiarato pubblicamente le sue convinzioni religiose, ma queste si possono estrapolare dai suoi lavori. Si veda MIKHAIL, “Broken Idols. The Death of Religion as Reflected in Two Short Stories by Idris and Maḥfūz”, *Journal of Arabic Literature*, 5, 1974, pp. 147-148.

Siamo in un'epoca, in seguito alla sconfitta egiziana del 1967, in cui la propensione di Idrīs alla depressione si era aggravata tanto da influenzare fortemente le opere da lui composte dopo questo evento, le quali si presentano come il prodotto dell'ansia che lo scrittore nutriva per il futuro del suo paese.

3.9 *Al-Sayyida, il luogo, la tradizione*

Al-Sayyida è nobile nella misura in cui è popolare. Nobile perché membro della sacra famiglia dell'islam, popolare perché la devozione nei suoi confronti ha una forte base popolare. Il suo culto è stato oggetto di molte critiche da parte dell'islam ufficiale rappresentato da al-Azhar, che ha provato più volte a riformarlo e a "civilizzarlo", per evitare pratiche devozionali, come baciare la grata metallica che circonda la tomba, far toccare a un malato la grata e strofinarvi un fazzoletto, fare la preghiera di fronte alla tomba, recitare la *Fātiḥa*, che sono considerate una deviazione dell'islam normativo e un'imitazione del culto dei santi cristiani. Rašīd Riḍā, ad esempio, attaccava la consuetudine di visitare le tombe sante e la definiva "un'adorazione dei morti"⁷⁴⁷. È interessante notare che la critica modernista di queste pratiche è scaturita dall'incontro con l'egemonia europea, che voleva evidenziare la spaccatura tra l'Europa civilizzata e l'Oriente "barbaro e incivile". I riformisti egiziani distinsero la "vera" religione, capace di essere la base di una società moderna e progressista, dalle false credenze popolari, guidate da emozioni incontrollabili e ostacolo alla realizzazione del progetto di modernità. Il comportamento dei fedeli presso le tombe divenne un problema di scala nazionale e la necessità di riformarlo la chiave del progresso della nazione⁷⁴⁸. Parlare di questo culto implica parlare di al-Sayyida come luogo che suscita reazioni contrastanti. Un luogo al contempo popolare, intimo, genuino. Al-Sayyida è uno dei quartieri più popolari e più famosi del Cairo, che prende il nome dalla sua celebre protettrice. A un Egiziano basta dire *arūḥ al-Sayyida* per intendere che sta andando nel quartiere di al-Sayyida Zaynab o a visitare la sua moschea-mausoleo. Questa moschea si trova in una posizione privilegiata, perché è l'unica, oltre a quella di al-Ḥusayn e quella di Zayd b. Zayn al-‘Ābidīn, dedicata a un esponente della famiglia del Profeta che non si trova nel cimitero di al-Qarāfa. Al-Sayyida è uno dei quartieri più antichi del Cairo e che meglio conserva questa caratteristica, dal momento che in esso non vi sono centri commerciali o marchi occidentali, ma solo negozi e ristoranti locali, che spesso prendono il nome dagli epiteti egiziani di al-Sayyida. L'aggettivo che meglio descrive il quartiere è *baladī*, "tipico, locale, popolare". È un quartiere interamente musulmano e dall'anima puramente egiziana, tanto che nella letteratura egiziana del Novecento è diventato il simbolo della cultura popolare, fatta di *mawlid*, di caffè animati da cantastorie, di venerazione dei santi, di mendicanti che chiedono la carità in nome di al-Sayyida, di persone che giungono da ogni parte dell'Egitto per visitare al-Sayyida e chiederle aiuto. *Ḥayy al-Sayyida* è l'ambiente tipico dell'*ibn al-balad*, letteralmente "il figlio del paese", l'egiziano che vive in un quartiere tradizionale e

⁷⁴⁷ CHODKIEWICZ, "La sainteté et les saints en islam", cit., p. 30.

⁷⁴⁸ SCHIELKE, "Hegemonic Encounters", cit., pp. 331-342.

lavora nel commercio, dunque l'egiziano autentico, che riesce sempre a cavarsela e che è portatore della cultura del suo paese. Al-Sayyida come quartiere che vive della *baraka* della santa è lo sfondo di molti romanzi, racconti e film egiziani del Novecento. Numerosi scrittori lo hanno scelto come ambientazione delle loro opere, come simbolo dei valori egiziani autentici e dei valori musulmani, in contrapposizione ai quartieri più moderni, i quali sono di stampo occidentale e tendono a prendere le distanze da tutto ciò che è *baladī*.

Qindīl Umm Hāšim si apre con la presentazione dello spazio sacro della moschea di al-Sayyida attraverso la descrizione di una scena di devozione popolare.

Quando mio nonno, lo *šayḥ* Raḡab ‘Abdallāh, da ragazzo veniva al Cairo con gli uomini e le donne della famiglia per ricevere una benedizione visitando la famiglia del Profeta, suo padre, non appena si avvicinavano all'ingresso della moschea di al-Sayyida Zaynab, lo spingeva. Con il tempo, l'istinto di imitare gli altri rese inutile questa spinta. Insieme a loro, si sarebbe piegato sulla soglia di marmo coprendola di baci, mentre i piedi di chi entrava e usciva urtavano contro la sua testa. Se uno dei saccenti uomini di religione lo avesse visto, avrebbe immediatamente voltato lo sguardo con indignazione, invocando l'aiuto di Dio contro l'eresia, l'idolatria e l'ignoranza. La maggior parte delle persone, invece, avrebbe semplicemente sorriso di fronte all'ingenuità di questi paesani, i cui vestiti emanavano odore di latte, fango e fieno. Nei loro cuori, avrebbero capito il calore e la reverenza di queste persone, che non avevano altri modi per esprimere le loro emozioni. *Dio giudica le azioni degli uomini in base alle loro intenzioni*⁷⁴⁹.

Attraverso un ritratto vivido e impressionista del luogo, l'autore presenta la secolare questione della liceità del culto dei santi nell'islam⁷⁵⁰. Si tratta di una descrizione di al-Sayyida Zaynab intesa come luogo sacro frequentato da gente semplice per cui l'autore nutre una certa simpatia, dal momento che si tratta del quartiere in cui è nato e vissuto. Questo quartiere viene associato, attraverso una sineddoche, all'intero territorio egiziano e alle sue contraddizioni: fede e ignoranza, bontà e ingenuità⁷⁵¹.

Prima della conversione, Ismā‘īl vede solo la bruttezza di questo luogo carico di significati spirituali e sociali. Il protagonista attacca la sua famiglia perché crede nel potere dell'olio della lampada, che raccoglie in sé tutta l'arretratezza, la superstizione e la mancanza di progresso della società egiziana, in un'epoca in cui si guardava ai traguardi raggiunti dall'Europa in molti campi.

Ismā‘īl si sottrasse alla folla. Si precipitò nella moschea. Entrò. Attraversò il cortile e si diresse verso il luogo sacro. La tomba, invece di respirare aria, respirava pesanti fumi di fragranze barbariche. Ed ecco la lampada. La polvere stava attaccata al vetro, la catena era annerita dalla fuliggine. Emanava un'asfissiante puzza di bruciato, poiché mandava fuori più fumo che luce. Questo fascio di luce era un segnale evidente di superstizione e ignoranza. Sul soffitto della tomba svolazzava un pipistrello. Ismā‘īl sussultò dal disgusto. Intorno alla tomba c'erano persone come pali di legno, paralizzati attaccati alle sue grate. Tra di loro un uomo che implorava qualcosa alla signora lì seppellita, qualcosa che Ismā‘īl non capiva [...]⁷⁵².

⁷⁴⁹ ḤAQQĪ, *Qindīl Umm Hāšim*, cit., p. 27. Quella in corsivo è una tradizione attribuita al Profeta.

⁷⁵⁰ SIDDIQ, *Arab Culture and the Novel*, cit., p. 110.

⁷⁵¹ CASINI, PANICONI, SORBERA, *Modernità arabe*, cit., p. 222.

⁷⁵² ḤAQQĪ, *Qindīl Umm Hāšim*, cit., p. 69.

Questa visione ripugnante dell'anonima signora intesa come luogo dove il tempo sembra essersi fermato non è univoca e definitiva. Dopo la conversione, quando Ismā'īl prova a curare la malattia di Fāṭima e allegoricamente i mali della nazione, comincia a percepire in modo diverso la piazza di al-Sayyida dopo i suoi tentativi falliti di curare la cugina con le tecniche della medicina moderna, esprimendo una visione idilliaca di questo luogo:

«Ci sarà in tutta Europa una piazza come al-Sayyida Zaynab? Lì ci sono edifici immensi, meravigliosi, arte raffinata, e persone sole, individualiste, pronte a pugnalarsi alle spalle»⁷⁵³.

La critica alle società europee suggerisce al lettore la misura dell'umanità e della solidarietà degli abitanti del quartiere, valori che non si ritrovano nelle società individualiste. Al-Sayyida rappresenta una spiritualità che non trova posto nell'Occidente materialista, il racconto una narrazione del ritorno salvifico alla dimensione della fede incarnata in al-Sayyida⁷⁵⁴. Ma in quale misura la polarizzazione Europa-al-Sayyida si risolve a favore di quest'ultima? Come abbiamo visto, non in modo assoluto, dal momento che il racconto propone una sintesi tra valori musulmani e valori moderni attraverso la scelta del protagonista di curare la cugina con le tecniche della medicina moderna e sotto la protezione di *Umm Hāšim*.

In *The Story of Cairo*, Stanley Lane-Poole sosteneva che “ci sono due Cairo, dal carattere molto diverso. C'è il Cairo europeo e il Cairo egiziano. Il primo conosce ben poco del suo fratello medievale. Migliaia di visitatori, a dorso di asini, esplorano ogni inverno i quartieri nativi, che non appartengono alla città europea. Sono uccelli di passaggio, non suoi abitanti”⁷⁵⁵. Il mausoleo di al-Sayyida e l'omonima piazza rappresentano una zona cuscinetto tra passato e presente, tra la città orientale e la città coloniale. È dunque un'ambientazione che riflette i conflitti interiori di Ismā'īl⁷⁵⁶ e le contraddizioni dell'Egitto a cavallo tra il XIX e il XX secolo.

Una rappresentazione idillica del quartiere al-Sayyida in contrapposizione alla modernità della città è quella del poeta classe 1935 'Abd al-Mu'ṭī al-Ḥiḡāzī nella raccolta *Madīna bilā qalb* (“Città senza cuore”) del 1959⁷⁵⁷. Il tema della raccolta è la condanna della città in un'epoca in cui quest'ultima viveva importanti cambiamenti, vista come un luogo in cui dominano l'oscurità, il rumore, il traffico, il caldo soffocante, l'inquinamento e l'indifferenza degli abitanti verso i forestieri. Di fronte alla bruttezza della città, il poeta esalta la dimensione umana della campagna. In una poesia della raccolta dal titolo *al-Ṭarīq ilà al-Sayyida* (“La strada per al-Sayyida”), il poeta attacca l'indifferenza della città verso gli esseri umani attraverso la storia di un paesano che si reca al Cairo per rendere visita alla tomba di al-Sayyida Zaynab. Al-

⁷⁵³ Ivi, p. 76.

⁷⁵⁴ CASINI, PANICONI, SORBERA, *Modernità arabe*, cit., p. 152.

⁷⁵⁵ LANE-POOLE, *The Story of Cairo*, London, J. M. Dent & Co., 1906, p. 1.

⁷⁵⁶ LAYOUN, *Travels of a Genre: The Modern Novel and Ideology*, cit., p. 94.

⁷⁵⁷ Il tema della città era molto attraente per una generazione di poeti costretti a lasciare la campagna e a trasferirsi in città per studio o lavoro (JAYYUSI, “Modernist Poetry in Arabic”, in M.M. Badawi (ed.), *Modern Arabic Literature The Cambridge History of Arabic Literature. Modern Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 156).

Sayyida, intesa qui sia come luogo sacro che come quartiere dall'anima autentica e non intaccata dai valori della modernità, rappresenta agli occhi del poeta l'unico posto della città dove l'essere umano non si sente estraniato e in preda all'indifferenza altrui. Per molti egiziani che non hanno le possibilità economiche per compiere il pellegrinaggio alla Mecca, la moschea di al-Sayyida è meta di un pellegrinaggio alternativo⁷⁵⁸. Il tema della *qaṣīda*, che riflette il tema principale della raccolta, è *riṭā'*, "elegia", parola chiave che chiude la seconda strofa. Il poeta esprime il suo cordoglio verso quelle persone semplici che lasciano i villaggi contadini con la speranza di stabilirsi in città, ma poi avvertono un profondo divario tra il calore umano della campagna e la fredda indifferenza della città.

Signore,
qual è la strada?
Qual è la strada per al-Sayyida?
Vai un po' a destra, poi a sinistra
Ha risposto... senza guardarmi⁷⁵⁹

Ho camminato, o notte della città
Versando lacrime sui sospiri
Trascino la gamba stanca
Verso al-Sayyida
Senza un soldo, affamato fino allo sfinimento
Senza un compagno
Come un bambino abbandonato da una peccatrice
A cui i passanti non prestano
Neppure il compianto⁷⁶⁰

Verso la compagnia di al-Sayyida
Trascino la gamba stanca
Mentre la luce intorno a me è di festa
arcobaleno
Lettere scritte di luce
"Ḥāṭī al-Ġalā"⁷⁶¹
Un venticello, inizio d'autunno
Disfa la coda a una treccia di nuvole
Che dondola
Su una spalla
Di cornalina e madreperla
Svolazza la veste trasparente

⁷⁵⁸ La scrittrice Nawāl al-Sa'dāwī, ad esempio, in un suo romanzo descrive il viaggio di una contadina posseduta al demonio verso al-Sayyida affinché possa chiedere intercessione a Dio attraverso la santa. La sua meta è al-Sayyida perché non ha le risorse economiche per andare alla Mecca (EL SAADAWI, *Dio muore sulle rive del Nilo*, I. Pologruto (trad.), Torino, Eurostudio, 1985, p. 103).

⁷⁵⁹ La domanda su dove è al-Sayyida è una necessità sentimentale, mentre la risposta sbadata è il risultato di un cambiamento o dell'inizio di una trasformazione. È il segnale che il paesano è giunto in città (AL-RABĪ'Ī, "al-Šā'ir wa-'l-madīna", *Ālam al-fikr*, 19, 3, 1988, p. 722).

⁷⁶⁰ Dal primo istante il protagonista sente un sentimento di perdita, che gli suscita una tristezza interiore ("versando lacrime") e una sofferenza materiale ("senza soldi, affamato"). Tutto ciò riporta il poeta al mondo dell'infanzia, attraverso il riaffiorare dei ricordi, il mondo della maternità e dell'errore. Tutto ciò conferisce un sentimento di perdita che giunge al mancato compianto alla fine della strofa (Ivi, p. 723).

⁷⁶¹ Nome di un ristorante che si trova nel quartiere di al-Sayyida.

E un cavaliere eretto e alto, come un trionfatore
Abbandona il braccio nel braccio di una donna, bella come la luna
Mentre al mio braccio c'è un cesto con dei vestiti⁷⁶²

La gente va di fretta
Senza salutare
Le loro sagome passano una dopo l'altra
Non guardano
Neppure quando il tram passa
Nel traffico
Non si spaventano
Io invece ho paura del tram
Tutti i forestieri qui hanno paura del tram
È arrivata una macchina alata
Come il destino in persona
Porta persone che ridono felicemente
Coi denti che biancheggiano alla luce delle insegne
Le teste ondeggiavano
I volti luccicanti come fiori
Era lontana, poi è passata ed è scomparsa
Adesso forse è davanti ad al-Sayyida
Mentre io continuo a trascinare la gamba stanca⁷⁶³

Le persone intorno a me sono serie
Non si conoscono... questo qui è imbronciato
Forse è forestiero come me
Non sa parlare?
Per dirmi almeno "ciao"
O amico perduto!
Per poco non maledice la strada
Da che parte va?
Qual è la sua storia?⁷⁶⁴

Se avessi soldi in tasca
No... non tornerò
Non tornerò un'altra volta senza soldi
O Cairo!
O cupole accasciate dall'indigestione
O minareti atei
O infedele!
Qui io non sono nulla, come un morto, un sogno che passa!
Trascino la gamba stanca

⁷⁶² In questa strofa vi è un approfondimento degli elementi principali, ovvero il proseguimento verso al-Sayyida e la pressione materiale esterna (attraverso l'immagine delle lettere scritte con la luce). Poi l'apparizione dell'elemento della bellezza prima in una nuvola, che gli ricorda una treccia di donna, e poi in una donna bella come la luna, che equivale all'amore. Il risultato che unisce tutti gli elementi è la distinzione ironica tra il cavaliere eretto e il poeta che trascina la gamba, poi tra la donna attaccata al braccio del cavaliere e il poeta che invece al braccio ha un cestino (Ivi, p. 723).

⁷⁶³ Il poeta presenta elementi tipici della città, sia materiali (il tram e la macchina alata) che immateriali (la velocità e il traffico). Questi elementi ci suggeriscono un confronto indiretto tra la condizione della città e quella del villaggio, tra la modernità e la semplicità. Il poeta predilige quest'ultima (Ivi, p. 724).

⁷⁶⁴ Continua il confronto tra la vita di città e quella di campagna. In città la gente impone a se stessa l'indifferenza verso gli altri, e per questo appare infelice. Per descrivere gli abitanti della città, il poeta usa aggettivi che trasmettono negatività, mancanza di dialogo (Ivi, p. 724).

Verso al-Sayyida⁷⁶⁵!

La strofa finale dà una spiegazione al titolo della raccolta. Le cupole del Cairo sono descritte come appesantite dall'indigestione, così pesanti da non riuscire a stare in piedi. Rappresentano il peso della materia e dunque la mancanza di spiritualità, sono una contraddizione del motivo per cui sono state costruite. Al-Sayyida, al contrario, è la sicurezza, l'unico baluardo della religiosità della città. Nonostante il contadino si senta spaesato e abbandonato da tutti nell'ambiente urbano, l'unico punto fermo verso cui continua a dirigersi è al-Sayyida. L'immagine delle cupole e dei minareti atei rivela una religiosità di facciata, che si nutre di immagini e di esibizionismo ma che non ha una vera essenza religiosa, che si baserebbe invece sull'aiuto del prossimo. Infatti, la presenza di cupole e minareti non serve a diminuire la solitudine del protagonista. Tutti questi simboli religiosi non dimostrano alcuna fratellanza per il forestiero e non contribuiscono a diminuirne lo spaesamento. Anche dopo l'invocazione alle cupole appesantite, ai minareti e alla città miscredente, al-Sayyida è l'unico luogo verso cui la voce del poeta è disposta a recarsi. Al-Sayyida è l'unico luogo dove la religiosità esiste ancora e resiste in una città infedele.

Ad al-Sayyida Zaynab e al quartiere che prende il suo nome è dedicato un altro componimento poetico, *Hayy al-Sayyida* ("Il quartiere di al-Sayyida"), del poeta Bayram al-Tūnisī (m. 1961), famosa voce della poesia vernacolare egiziana del Novecento. Di fronte al paragone tra il povero quartiere della santa e i quartieri benestanti, il poeta è spinto a chiedere aiuto ad al-Sayyida, la sua nobile protettrice.

Signora, sorella di al-Ḥusayn, vieni in nostro soccorso
 Dalle disgrazie che incombono su di noi
 Il microfono vietato in via al-Ṣāwī
 Su di noi ad alto volume
 A tutta forza da case e caffè
 Fino al mattino senti i programmi di Belgrado e Atene
 Il ladro non si avvicina a Garden City
 Ma a mezzogiorno entra a casa mia
 L'asfalto di Zamālik⁷⁶⁶ luccica giorno e notte
 Mentre noi non godiamo nemmeno di un'ora di pulizia
 A lato di ogni marciapiede la fogna straripa
 E dal cielo ci piove addosso immondizia⁷⁶⁷.

Bayram al-Tūnisī è la voce dei quartieri popolari del Cairo, ne descrive la miseria attraverso immagini concrete che evocano il contesto socio-economico del posto⁷⁶⁸. Al-Sayyida Zaynab è un quartiere considerato povero e trascurato dalle autorità, però ha un vantaggio che nessun altro quartiere del Cairo ha: è benedetto e protetto dalla nipote del Profeta.

⁷⁶⁵ AL-ḤIĠĀZĪ, *Madīna bilā qalb*, Cairo, Mu'assasat Aḥbār al-Yawm, 1989, pp. 17-24.

⁷⁶⁶ Insieme a Garden City, quartiere benestante del Cairo.

⁷⁶⁷ AL-TŪNISĪ, *al-Mağmū'a al-kāmila li-šā'ir al-ša'b Bayram al-Tūnisī*, Cairo, Maktabat al-Uṣra, 2005, p. 270.

⁷⁶⁸ BOOTH, *Bayram al-Tunisi's Egypt. Social Criticism and Narrative Strategies*, Exeter, Ithaca Press, 1990, pp. 143-152.

Riprendendo le parole che Clifford Geertz ha usato a proposito di un santo musulmano molto venerato in Marocco, al-Sayyida Zaynab è una metafora, una personificazione simbolica della complessa articolazione intenzionale di un sistema culturale assunto nella sua specificità ambientale e storica⁷⁶⁹. I testi che sono stati presentati mettono in luce che Zaynab è un soggetto carismatico che risente della qualità dell'ambiente umano entro cui è nato e si è formato. Come emerso dai testi presentati, la visione egiziana di al-Sayyida è molto peculiare e diversa da quella sciita. Vari letterati del Novecento si sono serviti di questa figura in modo allegorico, esplorandone la dimensione politica, mistica, sociale, folcloristica e del luogo. Nell'età contemporanea, di fronte ai numerosi cambiamenti vissuti dal mondo arabo e dall'Egitto, si è andata diffondendo l'idea che la letteratura debba riflettere la realtà sociale, che è divenuta così la materia principale degli scrittori. Al-Sayyida, nella sua solenne dimensione religiosa e nella sua concreta anima popolare, è stata scelta per veicolare messaggi in relazione al contesto storico e politico.

Nella prima metà del Novecento, le riflessioni sulla religione si inseriscono nel dibattito intellettuale che verteva sull'antinomia tradizione e modernità. Per Yaḥyà Ḥaqqī, il culto di al-Sayyida Zaynab è un mezzo per parlare del ruolo della religione nel processo di sviluppo nazionale. Per 'Abd al-Mu'ī al-Ḥiḡāzī, al-Sayyida è l'ultimo baluardo della tradizione non intaccato dall'incalzante modernità di stampo europeo. Quando le libertà civili furono schiacciate dal regime di 'Abd al-Nāṣir, l'ottimismo si trasformò in amarezza. Nonostante il disincanto e la delusione, continuò la ricerca di forme narrative indipendenti e di valori arabi o, più specificamente, islamici⁷⁷⁰. Per Ġamāl al-Ġīṭānī e 'Abd al-Raḥmān al-Šarqāwī, al-Sayyida è un mezzo per denunciare abusi di potere e sfuggire alla censura usando due espedienti: il primo lo fa attraverso il sufismo, ritenuto un modo per riflettere sul presente senza perdere il legame con il passato, il secondo attraverso personaggi del passato. Entrambi esprimono il desiderio di libertà in una società autoritaria, reclamando i diritti democratici dell'individuo in uno stato moderno. La distruzione delle libertà da parte del regime dispotico ha portato anche a risultati opposti: Yūsuf Idrīs nega la santità della donna, e la mancanza di fiducia verso l'intercessione lascia intendere che in questo mondo non c'è posto per la fede.

⁷⁶⁹ GEERTZ, *Islam. Analisi socio-culturale dello sviluppo religioso in Marocco e Indonesia*, Brescia, Morcelliana, 1973, p. 57.

⁷⁷⁰ BADAWI, "Introduction", in M.M. Badawi (ed.), *The Cambridge History of Arabic Literature. Modern Literature. Modern Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 22.