I combattenti sufi. Confraternite e potere dall’Africa alla Turchia

 *Quante generazioni, prima di loro, abbiamo fatto perire! Ne senti tu ancora un sol uomo, ne puoi più udire un bisbiglio?*

 *Cor*. 19,98

A cavallo del nuovo secolo, e negli anni vicini alle cosiddette “primavere arabe”, si è aperta la lotta per il potere, nei più importanti paesi del mondo musulmano, tra le diverse componenti dell’islam politico, ovvero tra salafiti e Fratelli musulmani. Questa lotta ha messo in sottordine un altro conflitto, che ha sedimentato una frattura assai più importante per l’identità storica di questa civiltà. Mentre i governi occidentali cercavano affannosamente un interlocutore per garantire la continuità dei propri interessi, l’islam politico aveva mano libera nell’intimidazione degli aderenti alle confraternite e nella repressione dei più comuni fenomeni di religiosità popolare. In particolare i salafiti a partire dagli anni ’80 del secolo scorso, hanno cominciato nei più diversi luoghi del mondo musulmano, ad avversare, combattere e addirittura uccidere gli aderenti alle molteplici confraternite sufi. A partire dalla prima uccisione nel 1985 in Sudan, negli ultimi anni si sono moltiplicati gli omicidi, in Egitto, Afghanistan, Pakistan. Chi uccide uomini di provata fede musulmana, maestri spirituali, mistici, e perché? Perché durante la guerra civile in Algeria negli anni ’90 combattuta contro la popolazione civile, i terroristi hanno con inaudita violenza cercato di estirpare il culto dei santi, diffusissimo in tutta l’area del Maghreb?

Ancor prima che il mondo musulmano venisse investito dai processi neutralizzanti dell’economia, dei modelli culturali e dell’immaginario della globalizzazione, e ben prima che la distruzione materiale fosse portata nel cuore storico della sua civiltà, l’Iraq e la Siria, si è combattuta una guerra intestina a quel mondo dapprima in sordina e sotto il controllo interessato del potere politico, una guerra poi esplosa come una lotta senza quartiere, che ha avuto, ed ha ancora oggi una posta altissima, la distruzione dell’islam tradizionale con la sua mistica e i suoi culti, e la sua sostituzione con l’islam riformato, fondamentalista, ideologico. E’ una guerra che riguarda l’islam  *moderno* di contro a quello *storico*, l’islam delle *città* di contro a quello delle *campagne e delle oasi*, l’islam *normativo* di contro a quello delle *feste*, l’islam degli *ulema e dei dottori della legge* di contro ai *santi e ai profeti*.

Così sembra essere in alcune aree, come il Maghreb, o alcuni paesi dell’Africa sub sahariana. Al contrario vi sono alcuni popolosi e “moderni” paesi a maggioranza musulmana in cui il sufismo non solo riesce in maniera flessibile e sorprendente a convivere con la modernità, ma addirittura, da società civile strutturata in rapporto con il potere politico, ne traccia gli indirizzi per l’affermarsi di un modello islamico di sviluppo assai lontano da quello proposto dall’islam politico. Solo in un caso, la Turchia dei nostri giorni, il sufismo si fonde con un progetto di islam nazionalista, giocando in prima persona un ruolo fondamentale, dapprima durante la guerra fredda, in seguito nelle nuove egemonie che la Turchia vuole esercitare nelle politiche di potenza del Medio Oriente, con un ribaltamento delle alleanze internazionali oggi sotto i nostri occhi, impensabili fino a qualche anno fa.

 Ponendo al centro il sufismo, in rapporto al tessuto connettivo diffuso delle sue confraternite, seguiamo un cammino essenziale e forse inconsueto, per comprendere con quale acrimonia questi due mondi, quello della tradizione e quello fondamentalista, si combattano, e se una permanente dimensione settaria possa essere manipolata ai fini di una politica di potenza.

Consapevoli del fatto che questo non è che l’inizio di una indagine complessa, ci domandiamo se il mondo della mistica in terra d’islam è già scomparso, fatte salve le vestigia presto scoloranti in folklore, o se costituisce la ridotta, la trincea in cui una civiltà esplosa combatte per una identità di storia e di pace, in cui anche i popoli musulmani possano ritrovare una vocazione e, *strictu sensu*, un futuro.

 Scriveva Walter Benjamin nelle pagine dei Passages: “Il presente determina nell’oggetto del passato, per afferrarne il nocciolo, il punto in cui si scindono la sua pre – e post-storia.”[[1]](#footnote-2). Occorre dunque concentrarsi in un punto, per vaticinare il futuro, da cui soffia un vento di macerie e di barbarie, la cui polvere è già posata sugli specchi con cui fabbrichiamo la memoria.

Una breve storia

La storia del *tasawwuf* (iniziazione) o via (*tarika*) dei sufi[[2]](#footnote-3) presenta celebrate figure di mistici che hanno elaborato dottrina, e su cui sono rimaste testimonianze; a partire dall’VIII sec., nell’area di Kufa, così come a Bassora, in Egitto e in Persia nel IX sec. sono già presenti rinomate scuole di sufismo. Proprio il radicarsi, sin dai primi tempi dell’islam, del monachesimo o di modelli di vita mistica, ha mosso i suoi detrattori, nemici di ogni forma di interiorizzazione del dettato coranico e della ritualità, ad introdurre nella Sunna un *hadith* poi riconosciuto apocrifo, secondo cui Maometto avrebbe espressamente vietato la vita monastica. In realtà vi è un solo versetto del Corano in cui il monachesimo è citato, in riferimento al Cristianesimo

*E allora sulle loro orme in successione inviammo i Nostri Messaggeri e ancora inviammo Gesù figlio di Maria, e demmo a Lui il Vangelo, e ponemmo nei cuori di coloro che lo seguirono mitezza e misericordia; quanto al monachesimo fu da loro istituito (e non fummo Noi a prescriverlo loro) solo per desiderio del compiacimento di Dio; ma non lo osservarono come andava osservato. E a quei fra di loro che cedettero demmo la loro mercede, ma molti fra loro son empi [[3]](#footnote-4).*

Malgrado questo orientamento complessivamente favorevole verso l’esempio del monachesimo cristiano, (che è stato certamente il primo modello, per via della particolare venerazione per la figura di S. Antonio) nel primo secolo di espansione e affermazione dell’islam oltre i confini della penisola arabica, la gran parte degli interpreti che ha dato vita alle linee di tradizione e testimonianza della Sunna, ha espresso disapprovazione, invitando al superamento del monachesimo attraverso il *jihad*, da intendersi come sforzo nella fede, ragion per cui proprio in quella temperie si è distinto tra *grande jihad* (pietà, ottemperanza e intenzione buona nella fede), e *piccolo jihad* (la lotta, anche la guerra, per l’affermazione e la difesa della fede).

Esauritosi il convulso periodo dell’espansione militare, proliferano le *tarikà*, tanto che a partire dal IX secolo, vengono scritte le prime regole da venerati maestri spirituali. In breve dunque dalle pratiche penitenziali e di preghiera individuali, itineranti e popolari, si è passati alla istituzione di centri in cui gli adepti studiavano grammatica, poesia, diritto e teologia, in volontario ritiro e assoluta povertà (*fakr*, da cui il vocabolo italiano *fachiro*, indica colui che ha scelto la povertà, mentre il termine *mishkin*, da cui l’italiano *meschino*, indica colui che soffre per ragioni economiche).

Malgrado la destinazione di queste comunità fosse l’individuazione di una via verso la pietà e la santità, spesso i monaci sono stati invisi alle autorità politiche, dal momento che si esprimevano senza timore denunciando abusi ed ingiustizie, protetti dall’esemplarità della loro vita. In effetti il sufismo è un movimento ascetico animato da uno spirito di generosità e di carità comparabile a quello di s. Francesco nella tradizione cristiana; la sua nascita infatti alla fine dell’VIII secolo, può essere letta anche come una reazione all’accumulazione di ricchezze e alla sperequazione sociale seguita all’età delle conquiste.

Ma d’altra parte il diffondersi del sufismo è stato favorito dalla capacità della dinastia Abbasside, non araba, di accogliere i molteplici influssi provenienti dai territori e dalle culture incorporate nell’impero, greche, indù ed ebraiche, e di fonderle in modo originale con la fede musulmana. Ciò ha dato vita nel corso dei secoli ad una imponente letteratura sufi, con capolavori nel campo della poesia, della metafisica, dell’omiletica, del racconto didascalico e della fabula, dell’interpretazione esoterica del Corano, della musica e della danza. Rumi, noto come grande poeta e fondatore dei dervisci *tourners*, (che ancora oggi praticano una danza estatica con precisi riferimenti ierocosmici), per sottolineare la difficoltà di definire in maniera conclusiva il fenomeno del sufismo, utilizza questa metafora:

*Il sufismo è indefinibile; è come l’immagine di un elefante fermo in una stanza scura: coloro che si sforzano a tastoni di rendersi conto di cosa possa essere, s’immaginano l’uno, che si tratti di un pilastro, perché ha tastato la gamba, un altro che sia un tubo, perché ha toccato la proboscide, un altro, che ha toccato la sua schiena, che si tratti di un trono* [[4]](#footnote-5)

In realtà esistono delle costanti che caratterizzano gli adepti di questo movimento: il rifiuto della violenza, del conformismo religioso e della sottomissione all’ingiustizia del potere; i rituali del canto, della danza e della invocazione ripetuta e ossessiva di Dio (*dikr*), similmente ad un mantra o alla *preghiera di Gesù* praticato nell’esicasmo [[5]](#footnote-6), l’esame di coscienza, l’ascetismo e l’umiltà; l’asceta sufi segue un percorso che prende la forma di un patto (*bay’ah*) tra lui e un maestro spirituale (*al- murshid*) che è in genere il responsabile dell’ordine. Allo stesso modo, nella letteratura sufi vi sono dei *topoi* come il tema erotico rivolto al maestro o a Dio stesso, il viaggio iniziatico, l’allegoria mistica, l’esilio occidentale. Sia i rituali che i temi meditativi hanno per obiettivo di modificare gradualmente la psiche, il corpo e la spiritualità di colui che segue la via.

 Nel 1922 il grande studioso e mistico francese Louis Massignon, spiritualmente vicino all’eremita missionario nel Sahara sud-algerino, padre Ch. de Foucauld, pubblicò uno scritto dal titolo *La Passion d’Al- Husayn Ibn Mansur Al Hallaj, martyr mistique de l’islam exécuté le 26 mars 922*, saggio che aprì alla conoscenza di Al Hallaj, straordinario personaggio nato nel 858 in Iran da nobiltà di origine quraishita.

Nel corso della storia i sufi sono stati regolarmente bersaglio di *fatwas* (pronunziamenti giuridici) che rimproveravano loro di scostarsi dall’osservanza delle linee interpretative giuridico-normative del testo sacro. A queste condanne, i sufi hanno sempre risposto in modo sprezzante, così come sprezzante del pericolo Al Hallaj ha percorso il Medio Oriente, il Caucaso, e l’Asia centrale predicando l’unione mistica con Dio fino all’indistinzione. Nella sua raccolta di poesie, così esprime l’insofferenza e la tensione

*Io ho rinnegato la religione di Dio, e il rinnegare*

*È un dovere per me, un peccato per i musulmani*

 *\* \* \**

*Non mi biasimare perché il biasimo è lungi da me*

*Ma ricompensa, Signore, perché io sono solo*

*Vera è la promessa, la Tua promessa del vero*

*E duro (è) all’inizio, l’inizio del mio destino*

*Chi volesse uno scritto, ecco qui una mia lettera*

*Leggete e imparate che sono un martire*

 *\* \* \**

*Quando l’amante attende la perfezione nell’amore*

*E l’Invocato si sottrae*

 *Nell’impresa dell’invocazione*

*Allora egli vede la verità di cui l’amore*

*Lo rende testimone:*

*Blasfema, la preghiera degli amanti [[6]](#footnote-7)*

Più aumentava la fama della sua santità, maggiori erano gli attacchi polemici da parte degli ulema. In un contraddittorio presso la moschea abbasside di Al- Mansur, Hallaj si espresse con una formula giudicata blasfema: “Io sono la verità”. Nella poesia 33 dei suoi *Poemi mistici* scrive

*Il mio Unico mi ha unificato attraverso l’unificazione del vero*

*Vero è quello cui non porta molto cammino*

*Io sono il Vero e il Vero è Vero attraverso il Vero*

*Egli si veste di Sé stesso e la differenza svanisce*

*Stelle pure si son manifestate*

 *Scintillando in lampi splendenti [[7]](#footnote-8)*

Vi è in questa poesia come in molte altre l’uso di una parola *addad* (in questo caso il coprirsi che implica anche lo svelarsi), ovvero di parole che esprimono una co-implicazione dei contrari, sia tra i verbi (es. apparire-sparire, velarsi-svelarsi, unirsi-separarsi, avvicinarsi-allontanarsi) che negli aggettivi (pieno-vuoto, chiaro-scuro, amante-amato), e negli avverbi (davanti-dietro, alto-basso, prima-dopo) [[8]](#footnote-9).

L’uso di un linguaggio che tende a dire e non dire l’intero, ha come versante meditativo lo slancio mistico verso l’Unico, e l’intero corpus delle poesie non può che essere testimonianza allusiva di questo sforzo che porta alla distruzione del vecchio Sé, anche attraverso simboli estranei alla cultura araba, come quello del Dragone, presente nelle cosmogonie persiane e nell’apocalittica cristiana

*In nessun modo ingiusto*

*Colui che mi invita a bere!*

*Mi dà da bere come Lui stesso beve*

*Come l’ospite si prende cura dell’ospite*

*Poi quando la coppa circola*

*Egli fa portare la pelle del supplizio e la spada*

*Questa è la fine*

*Di colui che si inebria con il Dragone, lo stato. [[9]](#footnote-10)*

Il contrasto con i giuristi non avviene dunque solo sul piano della libertà spirituale e sull’interpretazione del Corano, ma sulla lingua stessa. Come scrive Adonis, il più grande poeta vivente di lingua araba, “la lingua poetica del sufismo contrasta con la lingua giuridico-religiosa nella misura in cui questa dice le cose in maniera esaustiva ed irrevocabile, tali quali le cose sono. Mentre la lingua sufi non ci dà che delle immagini che sono la manifestazione dell’Assoluto, dell’Indicibile, dell’Indescrivibile e di ciò che è impossibile da circoscrivere. Ma l’infinito non si esprime che attraverso l’infinito. (…) dal punto di vista della cultura araba, l’importanza del sufismo è dovuta alla sua rilettura dell’eredità religiosa, cui ha dato altri sensi, altre dimensioni, che gli hanno permesso di rinnovare la lettura del patrimonio letterario, intellettuale e politico, e più particolarmente la concezione della lingua, non solamente la lingua religiosa, ma la lingua in quanto strumento di rivelazione e d’espressione.” [[10]](#footnote-11)

In seguito Hallaj sviluppò una teoria che contraddiceva testualmente il dovere fondamentale dei musulmani di fare il pellegrinaggio alla Mecca (*hajji*), sostenendo che il fedele può compiere un pellegrinaggio simbolico, prendendosi cura di rispettare un rituale sostitutivo della fatica di un lungo viaggio, compiendo un viaggio *in imago*, attraverso la rappresentazione mentale più volte ripetuta della circumambulazione intorno alla Ka’aba[[11]](#footnote-12). Se fino a quel momento egli aveva dato fastidio alla potente casta dei giuristi, adesso con questo pronunciamento, Hallaj toccava pericolosamente gli interessi economici e di potere, anche simbolico, legati alla Mecca. Se in terra d’islam non si può essere accusati di eresia, si può invece essere investiti da un accusa ancor più pericolosa, quello di scisma e guerra civile (*fitna*). Nel 922 Hallaj fu tradotto davanti ad un tribunale che lo accusò di essere legato ad una setta scismatica, i Karmati, i quali praticavano un islam rigoroso, e ritenevano che la Ka’aba fosse un oggetto di superstizione e che andasse distrutto. Condannato a morte, fu flagellato, crocifisso e le sue ceneri disperse.

Nello stesso periodo in cui avvenne a Baghdad il processo ad Hallaj, altri maestri sufi furono perseguitati, imprigionati, costretti all’esilio, tanto che nella successiva generazione, i sufi praticarono una più prudente soluzione di “esoterismo”, di eccentricità voluta alla ricerca di un privilegio di irresponsabilità, o il più delle volte una chiusura gelosa all’interno delle proprie scuole, dove infatti vengono prodotti manuali che oltre al fine didattico, servono a mostrare all’esterno la correttezza dottrinale del sufismo. Fu intensificato lo studio dei metodi, delle tecniche, le “vie d’accesso” [[12]](#footnote-13). Ciò permise la diffusione delle confraternite e la nascita di una forte devozione popolare, e, nei secoli successivi, l’apparire di grandi figure della mistica e della metafisica, da Soharawardi (m. 1193), il più grande pensatore dell’Iran medievale, ad Al- Farid, nativo del Cairo (m. 1235), all’andaluso Ibn Arabi (m. 1240), a Rumi (m. 1273), autore di una delle più pure glorie letterarie persiane, il *Mathnavi.*

Nel tempo, nei territori amministrati da istituzioni califfali, e nei reami dell’Africa subsahariana in cui penetra l’islam, il sufismo diventa, attraverso le figure dei *marabutti* e dei legami di lignaggio, un forte collante sociale, una identità comunitaria che si trasmette attraverso le generazioni, tanto che l’identità sufi e l’identità di queste comunità si sostengono vicendevolmente, al punto che la fine dell’impero islamico, il sostituirsi di istituzioni e dominatori, la frammentazione della *umma*, infine la colonizzazione europea, non hanno eroso il ruolo politico comunitario esercitato dalle “regole dei santi”, che dei villaggi caratterizzati da una economia agropastorale sono stati i veri amministratori.

La nascita degli Stati contemporanei post coloniali non ha provocato la sparizione del ruolo delle confraternite, piuttosto una diversificazione dei modi d’espressione, religiosi o laici, e di azione comunitaria. In questo nuovo contesto, non possedendo più il monopolio della direzione religiosa né il carico materiale della comunità, esse sono portate ad adattarsi a nuove forme di appropriazione religiosa e sociale, che prevedono una relazione con lo Stato, in cui cercano di preservare la loro funzione sociale. Ed è qui che hanno incontrato i loro nemici, rivali nell’interpretazione dell’islam, rivali nella funzione sociale.

Intermezzo. Un sufi diviene sovrano

[Antefatto: Afaq Kwaja, maestro sufi di una popolosa confraternita era stato cacciato dalla sua patria, la Kashgaria (Turkestan orientale) da Ismail Khan. Viaggia per diversi anni per il Kashmir, la Cina, il Tibet, fin quando non arriva a Lhasa.]

Quando il maestro sufi arriva alle porte di Lhasa, scopre un mondo sconcertante, ma allo stesso tempo con qualcosa di familiare. Se niente sembra essere più lontano dalla sensibilità di un fedele musulmano che l’universo proteiforme e ritualmente barocco del buddhismo tibetano, egli trova nella capitale tibetana la presenza di una etnia a lui nota, quella dei Mongoli Oyrats, che fusa con la componente tibetana aveva dato vita esattamente un secolo prima, all’ascesa al potere di una delle correnti dottrinali e monastiche del buddhismo, la scuola *Ghelupa*, o dei “berretti gialli”. Nel 1578 infatti il lama più elevato tra i ghelupa diviene maestro spirituale del Khan dei mongoli orientali; costui a sua volta crea per il proprio maestro il titolo di Dalai Lama (Lama Oceanico) ed avvia la formazione del sistema di potere teocratico lamaista, che raggiunge il suo effettivo potere temporale su tutto il territorio del Tibet con il IV Dalai Lama. La teocrazia ha il suo centro reale e simbolico nel tempio-palazzo del Potala, a Lhasa, palazzo in cui vive il Dalai Lama, il cui lignaggio spirituale risale ad Avalokitesvara, il Buddha della compassione. Ciò che più colpisce l’immaginario di Afaq è la somiglianza tra una società e uno Stato in cui dei santi mistici costituiscono delle potenti dinastie e ne costituiscono il fondamento temporale e spirituale, e il mito fondante la filosofia della storia islamica, ovvero l’età mohammediana, quando non vi era ancora stata la decadenza dei costumi e la corruzione della politica.

 In breve il nostro maestro sufi si accorge della presenza in Tibet e a Lhasa di una importante componente musulmana, raccolta intorno ad una famiglia dominante di mercanti e diplomatici, la famiglia Khouja. Costoro, vicini tradizionalmente al Dalai Lama fino al XX secolo, avevano ottenuto per la propria comunità uno statuto particolare[[13]](#footnote-14), che concedeva libertà di culto, di commercio, ed esenzioni fiscali ai musulmani del Tibet.[[14]](#footnote-15)

Una cronaca, la *Tadhkira-yi* racconta in due versioni l’incontro tra Afaq Khwaja e il Dalai Lama; secondo la prima, il sufi sarebbe entrato in Lhasa compiendo miracoli, e al popolo impressionato, avrebbe detto “io sono Khwaja, della setta dei musulmani. Le genti di Yarkand e di Kashgar sono miei discepoli. Ma un uomo è venuto e si è impadronito di queste città , e mi ha cacciato via. Vi prego di procurarmi degli uomini per recuperare il mio paese e i miei beni”. [[15]](#footnote-16) Benché improbabile e favolosa, questa versione sintetizza quanto Afqa ha effettivamente chiesto al Dalai Lama, ottenendone una lettera indirizzata al capo dei Calmucchi, un’altra tribù mongola, perché gli fornisse un’armata per la riconquista della sua terra. Sublime politica quella del Dalai Lama, perché ha indirizzato il maestro sufi presso i nemici secolari dei popoli del Turkestan. I Calmucchi erano infatti considerati dai musulmani un’orda di senza Dio (*kafr*, infedele politeista), empi, sanguinari e malvagi. Tra le pratiche meditative tibetane vi è quella sul proprio nemico: “Il nemico è il mio maestro”: la visita a Lhasa di Afqa fu una tappa strategica e soteriologica, ma anche una paradossale prova sulla strada verso l’alleanza con la più potente realtà politica del Turkestan.

Dunque, vi è stato un momento in cui nel cuore dell’Asia, nel khanato o reame della Kashgaria, nell’attuale Cina occidentale, con il potente aiuto di un esercito calmucco, una confraternita ha preso il potere politico su un vasto territorio.[[16]](#footnote-17) Intorno al 1680 un maestro spirituale, Afaq Khwaja, dotato di molteplici legittimazioni, spirituale, dinastica e profetica riesce nell’impresa di trasformare una confraternita sufi locale in una rete e in una realtà politica inedita, di ampiezza trans-regionale. L’originalità, anzi eccentricità, in ambito musulmano, di questa realtà teologico-politica, consiste nell’aver dato vita ad un *ishanato [[17]](#footnote-18)*, non ad un khanato, né tantomeno ad un califfato, una *iero-archia* e nel contempo un potere pastorale che si sovrappone all’organizzazione amministrativa dell’antico khanato, ma che si innerva sugli aderenti all’Afaqiya, che tentano di rinnovare l’ideale comunità, ovvero la Comunità mohammediana, o dei Compagni del Profeta, età dell’oro della storia dell’islam.

Nel contesto istituzionale sia medievale che moderno in Asia centrale, la sovranità è concepita come il risultato di una legittimazione non solamente di ordine genealogico e dinastico, ma anche di ordine religioso, e in questa area geografica erano proprio i sufi a trasmettere la *barakah*, la benedizione come investitura. Da parte loro, i sovrani si impegnavano a proteggere le confraternite, attraverso il meccanismo finanziario, diffusissimo in tutto il mondo musulmano, del *waaqf*, la fondazione pia.[[18]](#footnote-19)

Ma non è certo questo il modello di potere rivendicato da Afaq Khwaja per sé e per i propri discendenti, non una diarchia, la condivisione del potere con una sovranità laica, benché benedetta e sacralizzata; ma una sola figura a dare la direzione temporale e spirituale, capace di dirigere l’intera società sul modello della confraternita. Non più quindi la presenza di un’autorità religiosa, ma la superiorità del religioso; non più la direzione spirituale, ma l’amministrazione spirituale; non più il re santo, ma il santo re, il santo incarnato nel mondo. Questo vuol dire però che il potere sufi nasce su un paradosso, ed è destinato all’impotenza. Nelle opere di scuola e agiografiche della confraternita, il mondo e i suoi poteri è visto come un campo di rovine, in cui gli abitanti si affannano invano, la cui fondazione comporta distruzione, la cui permanenza è impossibile. L’edificio del mondo per sé solo è nulla (*sarā yi fanī* il palazzo del nulla); ciò significa che occuparsi degli affari del mondo, in religione, politica, economia e diritto, comporta non solo la dipendenza da un altro fine, ma anche la loro propria fine, il loro annientamento in vista della costruzione del regno di Dio (*sultanat-i âbad*). Ora queste categorie non valgono più solo ad indirizzare le regole meditative di una confraternita mistica, ma la società intera, impegnata sulla via della vera fede. Come riuscì l’*ishanato* a trovare il punto di equilibrio tra l’annichilimento del mondo per amore di Dio, e la rivendicazione del dovere pastorale? In qualcosa di simile al concetto del libero arbitrio. Afaq Khwajain effetti assimila il suo potere e la sua dominazione all’erezione di dimore spirituali per i fedeli, e solo secondariamente al loro substrato fisico; sono invece la perversione del cuore, la perdita della fede e della spiritualità, che portano alla follia della concupiscenza e ad atti diabolici e distruttori. Il rimedio (*‘ilaf*) a questa rovina del cuore, consiste allora nell’erezione di una dimora (*mā’wā*), il ché in termini politici implica il riconoscimento della dimensione spirituale della città eretta dai santi sovrani; questi ultimi devono essere capaci di scendere dalla dimensione di distacco conquistata per dirigere il mondo al fine di salvarne i fedeli.

Il culto dei santi

Nel Baluchistan meridionale pakistano vive un popolo, gli zikri, i quali ogni anno si recano a migliaia al Monte della Luce (*Kuh-e-Murad*), in un pellegrinaggio alle tombe dei propri santi, che essi considerano sostitutivo del pellegrinaggio alla Mecca. In Marocco e in Yemen, i musulmani venerano anche le tombe dei santi ebrei. In Egitto e Giordania i musulmani si recano in pellegrinaggio anche presso le tombe dei santi cristiani. Ad Antiochia (Turchia) i musulmani partecipano ad alcuni riti pasquali [[19]](#footnote-20). Molti santi sono venerati a tutti gli estremi del mondo islamico, e vi sono luoghi, come il Marocco, in cui sono venerate diverse centinaia di santi. In particolare il pellegrinaggio si svolge il giorno del “compleanno” del santo, il ché, oltre a fenomeni devozionali, dà luogo anche a manifestazioni profane, come feste e mercati. La gran parte delle volte il culto di un santo è il riferimento puntuale di una confraternita, che è a sua volta la scaturigine del riconoscimento di una figura santa, al manifestarsi dei caratteri in genere attribuiti a questi individui. Il primo dono di Dio è la *barakah*, la capacità di trasmettere grazia, benedizioni e prosperità. In un tempo antico, preislamico, della grazia erano portatrici figure simili alla Sibilla e alla Pizia, eccentriche e mostruose, ma il più delle volte invece figure la cui rilevanza sociale consisteva nello svolgere un ruolo di mediazione; costoro, *khain* indovini o auguri, venivano consultati anche per dirimere controversie tribali o conflitti tra individui (tanto da assumersi l’appellativo di *hakim*, giudice). Ancora oggi i *wali* (santi) mantengono queste caratteristiche, in vita e in morte attraverso la tomba che diviene *haram* (sacro e vietato) e in quanto tale asilo per i fuggiaschi. Ciò che è precipuo della tradizione islamica, è che la *barakah*, la forza e il carisma, dal santo viene trasmessa agli eredi, che non hanno solo il compito di curare la memoria del santo, ma in un certo senso di dar vita ad un lignaggio in cui il carisma si trasmette di generazione in generazione, creando un notabilato in cui, man mano che ci si avvicina ai nostri giorni, si evidenziano maggiormente il ruolo politico e il riferimento identitario per l’intero gruppo sociale. Come scrive Fabietti [[20]](#footnote-21)riguardo ai santi berberi, essi possono essere addirittura riferimento di una identità politica, di interessi, di una economia, che si contrappongono a quelle dominanti, come si evince dall’espressione *bilad as siba*, terra dell’insolenza, contrapposta alla terra del governo, *bilad al- makhzen*,e alle logiche della città, dei mercanti, degli ulema. Questi ultimi non sono altro che il volto dell’autorità di una comunità che si fonda sulla tradizione scritturale (i testi sacri), su un monoteismo rigido e sul puritanesimo, di contro ad una religione tribale fondata sull’antropolatria (i santi), sull’indulgenza rituale, e sulla mancanza di spirito puritano. Ciò che non sorprende è che, nella loro estraneità al moderno e per difendere la loro sopravvivenza, queste comunità possano anche impegnarsi in una rivolta contro la forma più aberrante di modernità, il terrorismo.

**Un sufismo maggioritario**

Nell’est asiatico, tra Pakistan e India del Nord è diffuso il movimento religioso *barelwi*, nato nei primi anni del ‘900; esso conta circa 200 milioni di fedeli, ed è del tutto interno al sunnismo, tanto che essi chiamano se stessi Ahl e-Sunnat. Sono caratterizzati dalla pratica di un incontro tra regole sharaitiche, il sufismo, il culto dei santi e la devozione particolare alla figura del Profeta. Il sufismo è talmente centrale nelle pratiche religiose dei barelwi, che essi vengono anche comunemente chiamati sufi, anche se vi sono confraternite sufi che sono estranee a questo movimento. Il sufismo è rivendicato come parte integrante dell’islam, come la “sua buona comprensione”, come è nelle parole del fondatore Ahmed Reza Barelwi, e se vi è un’identità comune al movimento, essa è di essere “amanti” del Profeta e “partigiani” dei santi sufi. La questione identitaria riguarda la legittimità di una causa, ovvero anche la messa in scena di un conflitto, la creazione dunque di un “noi” contro un “loro”. Il nemico in questione è il wahabismo e la sua incarnazione pakistana, il movimento *deobandi,* ambedue accusati dai barelwi di essersi portati fuori dalla tradizione (*sunna*) e di essere dei pericolosi radicali. In effetti i wahabiti dell’Arabia Saudita, predicando il dogma irrinunciabile del *tawhid,* dell’assoluta unicità di Dio, sono acerrimi nemici di ogni forma di culto che affianchi a Dio altre figure venerate, financo il Profeta, da essi considerato incubatore della Parola di Dio. Altresì i wahabiti contrastano qualsiasi mistica, e ogni forma di ermeneutica (*ta’wil*) del testo sacro che non sia rigorosamente letteralista. Essi rifiutano infatti l’idea che il testo sacro contenga due livelli, (*zahir* esteriore, essoterico; *batin* interiore, esoterico)[[21]](#footnote-22) , e seguono la scuola giuridica hanbalita, che al letteralismo affianca un forte puritanesimo. Man mano che il wahabismo e il radicalismo politici sono penetrati in Pakistan, finanziati dai petrodollari, il movimento barelwi si è mimeticamente politicizzato, dedicandosi maggiormente alla produzione di materiale di lotta ideologica, piuttosto che alle pratiche mistiche; inoltre da movimento dapprima quasi solo diffuso nelle campagne, esso si è radicato nelle maggiori città, fondendosi, in un *revival* sufi, con la cultura liberale e urbana delle elìte politiche e culturali.

Numerosi rappresentanti della borghesia cosmopolita pakistana (intellettuali, artisti, giornalisti) hanno manifestato una reale simpatia per la costruzione ideologica di P. Musharraf[[22]](#footnote-23) volta a presentare il sufismo come alternativa al pericolo fondamentalista, in realtà a fare del movimento e delle confraternite degli importanti alleati del Pakistan People’s Party nella lotta contro il contagio talebano dal confine con l’afghanistan. D’altra parte la nuova università di Islamabad, sorta per via dei finanziamenti dell’Arabia Saudita, e dove solo i salafiti hanno diritto di tribuna, è diventata la trincea da cui vengono mitragliate le autorità politiche, accusate di essere al soldo degli Stati Uniti e servi dei loro interessi. Cambiato il presidente, nel 2009 in una grande conferenza pubblica a Lahore, rappresentativa di tutte le confraternite sufi, viene reso pubblico una sorta di manifesto politico in cui vengono condannati il terrorismo e gli attacchi suicidi, ma anche gli attacchi americani con i droni sul territorio sovrano pakistano, e si invita il governo ad una politica estera indipendente basata sull’onore nazionale, e a sradicare le più strutturali cause socio-economiche della deriva terrorista, come la disoccupazione, la povertà, l’ignoranza. Nello stesso anno, in un altro forum in tutto simile, i dignitari barelwi hanno riproposto una visione dell’islam come religione di pace, in cui i santuari dei santi diventano “simboli culturali”.

 Proprio a partire da questa presa di posizione pubblica e politica da parte delle confraternite sufi, diversi studiosi dei movimenti del mondo islamico[[23]](#footnote-24), ritengono che il neo-sufismo, in concorrenza con una vasta costellazione di gruppi integralisti[[24]](#footnote-25) , ne abbia mimeticamente adottato il rigorismo legalista, lasciando nel dimenticatoio il proprio patrimonio dottrinale.

La realtà è, per fortuna, più complessa. Se è vero che l’iniziazione spirituale e le pratiche mistiche non sono più il solo obiettivo delle confraternite, vi sono delle attività, con partecipazioni massive e popolari, che, a fianco dell’azione educativa, sociale e politica, rispondono alla domanda spirituale dei fedeli, soprattutto sul piano rituale, sia negli aspetti di pratiche meditative (*dikr*), sia nei culti comunitari. Le due dinamiche dunque si muovono parallelamente, e vi sono momenti collettivi in cui emergono entrambe. E’ il caso del *Rabi-ul Awwal,* il mese in cui cade il compleanno (*milad*) del Profeta, le cui celebrazioni, chiamate *mahfil-e milad*, occupano largamente lo spazio pubblico, parchi, strade, con processioni che coinvolgono scuole e famiglie, coinvolti in una dimensione emozionale, attraverso la recitazione di preghiere e sermoni e la distribuzione di cibo benedetto. Ogni anno queste celebrazioni ricevono la benedizione diretta dal “duomo verde”, ovvero il mausoleo del Profeta a Medina, cuore simbolico dell’universo barelwi,per loro assai più importante della Mecca. Sembrerebbe paradossale, ma proprio il culto particolare portato al Profeta, che attraverso l’imitazione scrupolosa della sua vita, dovrebbe condurre al processo di perfezionamento, è fortemente osteggiato dai wahabiti, i quali denunciano il culto del Profeta come “innovazione blasfema” data la sua assenza nei primi tempi dell’islam, e vi vedono una trasgressione del *tawhid*, così come qualsiasi pratica di purificazione e riforma di sé. Al contrario, per i barelwi, la celebrazione della nascita del Profeta è una festa della *umma*, di valore internazionale [[25]](#footnote-26), ma a forte carattere identitario. Lo si desume da un oggetto simbolico portato durante le celebrazioni, il cosiddetto “sandalo” (*na’l*) del Profeta. Secondo i racconti e le opere devozionali, Maometto avrebbe indossato questi sandali nella sua ascesa notturna a Dio [[26]](#footnote-27)(*miraj*), e i devoti, oltre a riceverne la *barakah*, ripetono ritualmente l’ascesa, come se toccassero essi stessi il trono divino. Un altro culto identitario è quello del santuario della madre del Profeta, situato su una collina tra la Mecca e Medina, cui i barelwi tributano una venerazione particolare, recandovisi anche in pellegrinaggio. Sappiamo che la dinastia regnante in Arabia Saudita, per concessione degli inglesi, è custode e amministratrice dei luoghi santi; data tuttavia la sua totale identificazione con il wahabismo, i sauditi hanno espresso ripetutamente la loro condanna di ogni pellegrinaggio sulla tomba dei santi: incredibilmente nel 1999 hanno distrutto la tomba della madre di Maometto, suscitando una crisi dei rapporti politici, in cui è stato coinvolto il parlamento pakistano, con corollario di manifestazioni violente e arresti, cui sono seguiti, su tutta la stampa nazionale, attacchi da parte dei barelwi nei confronti dell’esercito. Per una curiosa eterogenesi dei fini, la protesta religiosa rafforza il processo democratico.

**Il caso della Turchia. Il sufismo nel Grande Gioco**

La Naqshbandiyya è forse la più antica e diffusa tra le confraternite, dato che la sua fondazione rimonta alla figura di Bayazid Bistami (804-874). Essa è presente anche in Turchia, dove le confraternite si chiamano Cemaat. La vita di questa congrega ha attraversato l’età moderna sotto l’amministrazione dell’impero ottomano, fino alla sua implosione e alla nascita della Turchia moderna, che emerge con Mustafa Kemal Ataturk dalle ceneri della prima guerra mondiale. L’orientamento fortemente laicista di Ataturk e la necessità di liberarsi da potenti contropoteri, lo portò alla decisione di sciogliere tutte le confraternite nel 1925. In quegli anni diventa supremo maestro della Naqshbandiyya Memhet Zait Kotku (1897-1980) che nel corso del ‘900 trasforma l’ordine in una vera scuola sociopolitica, i cui allievi più noti sono Turgut Ozal, più volte primo ministro, e presidente della Repubblica nel 1989; Necmettin Erbakan, primo ministro nel 1996 e vero creatore dell’islam politico turco, ovvero a connotazione nazionalista antioccidentale; e infine l’attuale presidente della Turchia Recep Tayyip Erdogan, leader del AKP, partito conservatore islamista.

Contemporaneo di Ataturk e già attivo nel periodo ottomano è Said Nursi, maestro sufi e grande teologo di origini curde, che rivoluzionò il credo islamico turco, proponendo una nuova coesistenza tra scienza moderna, dottrina religiosa e un islam non politico ma attivo nella società civile. Dopo la chiusura delle confraternite nel 1925, Nursi si ritira a vita privata, ma continua a fare proseliti e a svolgere opera intellettuale e pedagogica, incontrando intellettuali e lavorando ad un dialogo interreligioso, che lo ha portato in contatto con teologi, patriarchi ortodossi e papi. Negli anni ’50, nel corso di rigurgiti kemalisti viene perseguitato, più volte arrestato,e infine muore latitante nel 1960. Il suo più famoso allievo è Fethullah Gulen, intellettuale e scrittore, attualmente in volontario esilio negli Stati Uniti, e accusato da Erdogan di avere ordito il tentativo di golpe del luglio 2016.

La Cemaat di Gulen si chiama Izmet (*Il servizio*), ha la struttura societaria della fondazione pia, con un’amplissima ramificazione e milioni di aderenti nel mondo, un patrimonio stimato tra i 45 e i 50 miliardi di dollari, iniziative economiche e politiche di vasto raggio. Izmet si è mossa negli ultimi 30 anni in modo da penetrare nei gangli delle istituzioni e nei posti più strategici della società civile.

Anzitutto controlla la direzione di un gran numero di scuole, con oltre 1.200.000 studenti solo in Turchia, che poi vengono indirizzati a studi di legge per poter meglio entrare nei ruoli dello Stato o per promuovere gli affari, stringendo relazioni economiche, burocratiche e personali. E’ quindi esplicito il legame tra pedagogia e reclutamento di nuove leve per l’occupazione del potere; nel disegno di Gulen la “Generazione dorata”, avrebbe dovuto progressivamente scalzare l’elite kemalista laica e socialisteggiante, da tutti luoghi di potere; strumento fondamentale di questo disegno è stata la penetrazione nella magistratura e in un organo chiave, le forze speciali che si occupano del crimine organizzato e del terrorismo.

Nel corso del tempo, con l’avallo degli Stati Uniti e del Vaticano [[27]](#footnote-28), Izmet ha costruito un vasto apparato mediatico, riviste e giornali, siti online, riviste accademiche, canali televisivi e agenzie di stampa, così come importanti attività economiche e finanziarie come banche, università, compagnie di assicurazione, ospedali. Le fondazioni pie, da sistema di solidarietà tra musulmani nato in una società tribale per combattere il tribalismo, diventano formidabili centri di potere e di gestione degli affari, trampolino di lancio anche per le classi popolari che desiderino ascesa sociale.

L’ascesa al potere di Erdogan, con una vittoria alle elezioni del 2002 con il 34% dei voti, è dovuto ad una alleanza strategica con Gulen, benché quello sia poco incline all’occidente, e guardi al panislamismo e all’oriente, mentre questo continui nella sua fedeltà atlantista e in epoca già post-sovietica combatta la persistente egemonia russa sulle popolazioni turcofone dell’ex impero; l’alleanza tra i due uomini ha quindi la funzione di sottrarre il controllo dello Stato al kemalismo laico e all’esercito, sua roccaforte.

La prima frattura evidente tra i due si crea a seguito della conferenza di Davos del 2009, in cui matura un progressivo allontanamento della Turchia dagli interessi strategici dell’ Occidente, dallo scontro frontale con Israele (vedi l’episodio della nave Mavi Marmara e lo schieramento a fianco di Hamas) al diverso modo in cui si vuole, cambiati gli scenari internazionali, gestire la questione curda, in cui Gulen e i suoi giornali si schierano contro qualsiasi accordo di “pacificazione nazionale” con il PKK.

Il seguito è una escalation di un conflitto che attraversa tutte le istituzioni: i magistrati, in larga parte aderenti a Izmet, dapprima processano il capo dei servizi segreti turchi che aveva fatto accordi segreti con Pkk, e poi danno vita ad una serie di indagini per corruzione tese a colpire il partito di Erdogan al potere, che vedono coinvolti accoliti ministri o familiari (il figlio viene indagato in Italia) di Erdogan. Questi risponde con la chiusura di tutte le scuole guleniste, e nel 2014 avvia le purghe in grandi numeri dalla polizia, dalla magistratura, dalla guardia di finanza. Infine il tentativo di colpo di stato ascritto a Gulen, la clamorosa richiesta di estradizione dagli Stati Uniti e la massiccia epurazione che ne è seguita, con l’imbarazzato silenzio europeo, le cui istituzioni, mancando una politica estera, erano lontane dal poter prendere una posizione.

O forse a Bruxelles, forti di una cultura classica, hanno derubricato quanto accaduto tra le lotte fratricide di cui la storia, la letteratura e il mito sono costellate. L’Europa ha il suo modo di gestire la catastrofe, “che tutto continui così”[[28]](#footnote-29).

1. W.Benjamin, *I “passages” di Parigi*, Einaudi, Torino 2002, p. 535 [N. 11, 5] [↑](#footnote-ref-2)
2. Cfr. *EI*, (Brill) voce *tasawwuf* a cura di L. Massignon, pp. 681-685. L’etimologia del nome individuale *al- sufi* deriva dal panno di lana grezza che anticamente indossavano i devoti alla vita mistica. [↑](#footnote-ref-3)
3. *Cor.* 57,27; trad. A. Bausani, Sansoni, Firenze 1978. Gli studiosi più attenti sostengono che il più veritiero riferimento coranico alla vita mistica è in un altro versetto (*Cor*. 8,2): *In verità veri credenti sono coloro ai quali, quando si nomina il nome santo di Dio, trema il cuore, e quando i Suoi santi Segni vengono recitati, questi aumentano in loro la fede, e che confidano nel loro Signore.*  [↑](#footnote-ref-4)
4. In E. de Vitray – Meyerovitch, *Themes mystiques dans l’oeuvre de Djallal-ud-Din Rumi*, Un. De Paris I, Imprimerie de Carthage, Paris 1963, p. 77. [↑](#footnote-ref-5)
5. Nella Chiesa ortodossa orientale è una breve preghiera, recitata secondo un ritmo respiratorio, teso ad un tempo a creare uno stato meditativo ed estatico, in cui avviene l’incessante ripetizione del verso *Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me*; dalla tradizione greca la l’istituzione di questa preghiera viene fatta risalire a S: Paolo, e nelle pratiche popolari essa si è affermata in tutto il mondo slavo come una forma caratteristica di rosario. Molteplici sono i legami tra l’esicasmo e il sufismo. [↑](#footnote-ref-6)
6. Hallaj, *Poemes mistiques* (a cura di Sami Ali), Actes Sud, Arles 2006, pp. 39 ; 41 ; 47. La traduzione dall’arabo è di Sami Ali, abbiamo tradotto dal francese, dato che non vi sono di questi testi edizioni italiane. [↑](#footnote-ref-7)
7. *Ibidem*, p. 67. [↑](#footnote-ref-8)
8. Vedi S. Ali, *Langue arabe et langage mystique. Les mots aux sens opposés et le concept d’incoscient*, Nouvelle Revue de psychanalise, Paris, 1982, n. XXV, Gallimard. [↑](#footnote-ref-9)
9. Hallaj, *Poemes mistiques*, op. cit., p. 65. Lo « stato » *hâl*, è una grazia che può ad un certo momento ricevere il mistico. Il termine arabo deriva dal versetto coranico che definisce così questa grazia : “Dio si nasconde nell’uomo e nel suo cuore”. Il santo è colui in cui questa grazia è divenuta uno stato permanente (*maqâm*), in una condizione di perpetua coscienza dell’essere di Dio, una coscienza più prossima a Lui, che non a se stesso. L’espressione di Hallaj, “ Io sono la Verità”, va intesa in questo senso. [↑](#footnote-ref-10)
10. Adonis, *Soufisme et surréalisme*, Ed. de la difference, Paris 2016, p. 27 ; 29 (trad. nostra). [↑](#footnote-ref-11)
11. Cfr. *EI*, voce Al-Hallaj, vol. III, p. 100. [↑](#footnote-ref-12)
12. Vedi G. C. Anarwati, L. Gardet, *Mistique musulmane*, ed. Vrin, Paris 1961, in particolare cap. I, *L’incessante repétition du nom divin*, pp.187 e sgg. [↑](#footnote-ref-13)
13. « Minna donbrhod », *Invito per le differenti etnie*, vedi A. Papas, *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et* Turkestan, ed. J. Massonneuve Succeseurs, Paris 2005, pp. 80-102; 125-176. [↑](#footnote-ref-14)
14. Ciò spiega perchè la tradizione mistica persiana si ritrova in Tibet, per il contributo soprattutto di un poeta, Fazil Allah, traduttore in versi tibetani del *Gulistan* e del *Bustan*, opere del famoso poeta persiano Sa’adi, particolarmente studiato e citato dalla confraternita di Afaq Khwaja, la Naqshbandiyya. [↑](#footnote-ref-15)
15. A. Papas, *Soufisme et politique entre Chine*, op. cit., p. 97. [↑](#footnote-ref-16)
16. A. Papas, *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et* Turkestan, op. cit., p. 125. Il nome di questo gruppo sufi è Afaqiyya, un lignaggio a carattere ereditario e iniziatico fondato nel 1542 dallo shaykh Makhdum-i A’zam, e diffusosi in Turkestan e Cina. In seguito prende il nome di Naqshbandiyya Afaqiya. [↑](#footnote-ref-17)
17. *Ihsan* in arabo indica la perfezione o l’eccellenza che ciascun musulmano dovrebbe raggiungere. Per i teologi indica l’eccellenza nella fede, nel lavoro, nelle relazioni sociali, la sincerità durante le preghiere, la riconoscenza verso Dio, i genitori, la famiglia. Nel sufismo, ihsan è la forza interiore che spinge l’iniziato ad intraprendere il sentiero interiore che porta l’anima (*nafs*) a superare i diversi stadi di realizzazione mistica, fino alla liberazione e al distacco completo. *Isana* in sancrito (radice *ish*) indica il potere invisibile che governa l’universo, ed è nell’induismo un attributo di Shiva. [↑](#footnote-ref-18)
18. E’ questa un’istituzione importante per comprendere le strutture economiche in terra musulmana. Le norme del *waaqf* si applicano ad un bene destinato ad un servizio collettivo, sottoposto alla sorveglianza di un giudice, ma in cui gli amministratori riservano per sé e per i propri eredi alcuni diritti di godimento. Questi sono per lo più i *waaqf* di famiglia, che osteggiati all’inizio dagli ulema, si affermarono largamente perché, mettendosi al servizio del benessere di tutti, garantivano le grandi famiglie dalla dispersione dei propri beni per incapacità o malversazione degli eredi o da arbitrarie spoliazioni dei sovrani. Da alcuni di questi caratteri si evince una forte somiglianza con ciò che nell’ Europa moderna era la cosiddetta *manomorta*, se non fosse che nel *waaqf* l’immobilizzazione era esclusivamente a fini di pubblica utilità e religiosi (i più importanti *waaqf* sono quelli legati ai Luoghi Santi). Infatti i servizi che i beni sottoposti a *waaqf* fornivano erano vasti. Come scrive Vercellin: “costruzione e mantenimento di moschee e di altri edifici di culto (con tutto l’apparato collegato, *madrasa, hammam*, ecc.); ricompensa dello staff responsabile, dall’imam al mau’adhadhin, per non parlare dei compensi ai docenti – grandi professori o semplici maestri – e delle borse di studio per gli allievi; istituzioni di sostegno e assistenza di poveri e meno poveri, come ospedali, mense pubbliche e opere di pubblico soccorso. Senza contare numerose attività di interesse collettivo: costruzione di strade e ponti, scavo di pozzi, sistemi per la distribuzione delle acque, ecc., anch’esse appunto finanziate da waaqf. Oltre a ciò i waaqf favorivano lo sviluppo economico: caravanserragli, bazar, depositi e altri impianti direttamente connessi al commercio e all’artigianato o destinati al loro sostegno erano quasi sempre finanziati dalle classi al potere attraverso queste istituzioni.”. Vedi G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino 2002, p. 319. [↑](#footnote-ref-19)
19. Cfr. U. Fabietti, *Medio Oriente. Uno sguardo antropologico*, Raffaello Cortina editore, Milano 2016, pp. 237-249. [↑](#footnote-ref-20)
20. U. Fabietti, *Medio Oriente*, op. cit., p. 242. Amadou Hampâté Bâ (1901 – 1991), grande scrittore maliano di etnia poeul, storico ed etnologo, cui si deve la classificazione di tutte le lingue orali dell’Africa sub sahariana e un sistema di trascrizione di tutte le lingue africane, fu membro della confraternita Tidjaniyya, e allievo di Tierno Bokar, considerato l’ultimo santo del XX secolo in terra africana. A questa figura Hampâté Bâ ha dedicato un saggio biografico, *Vie et einsegnement de Tierno Bokar* (Seuil, 1980, trad. it. *Il saggio di Bandiagara*, Neri Pozza, 2001). Un saggio analogo è stato dedicato da Martin Lings alla figura di Ahmad al- ‘Alawi (1869 – 1934), mistico algerino, fondatore della confraternita Darkawiyya Alawiyya, dal titolo *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, Allen &Unwin, 1971. [↑](#footnote-ref-21)
21. In *Cor*. 3,7 i versetti coranici vengono divisi in chiari o solidi(cioè con un significato ben preciso) e oscuri o allegorici che pur essendo riconosciuti sacri, ammettono più varianti e interpretazioni, perché il loro senso più profondo è noto solo a Dio. [↑](#footnote-ref-22)
22. P. Musharraf è stato presidente del Pakistan dal 1999 al 2008, e come altri leaders autoritari del mondo arabo o musulmano (l’Egitto prima di Mubarak, oggi di Al Sisi); egli ha scelto, nella necessità di combattere la sua “guerra al terrorismo” e di compiacere l’alleato statunitense, di favorire quei gruppi religiosi che egli potesse presentare come un’alternativa all’estremismo. [↑](#footnote-ref-23)
23. Vedi A. Philippon, *Soufisme et politique au Pakistan : le mouvement barelwi à l’heure de la guerre contre le terrorisme*, Ed. Karthala – Sciences Po, Aix 2011, pp. 115-128 ; 267-270 ; 285-310. [↑](#footnote-ref-24)
24. E’ la posizione di M. ChodKiewicz, che sostiene non possa più essere la mistica il carattere qualificativo delle attività delle confraternite, rimpiazzata da un pietismo morbido; vedi A. Philippon, *Soufisme et politique au Pakistan*, op.cit., p. 291. [↑](#footnote-ref-25)
25. Si può comprendere dunque perché, malgrado il “liberalismo” culturale dei barelwi, quando vi è stata la “crisi delle vignette satiriche” (il giornale danese che nel 2006, ben prima di Charlie Hebdo, aveva provocato manifestazioni davanti alle ambasciate della Danimarca un po’ in tutto il mondo), le confraternite in Pakistan si sono mobilitate *au politique*, e i suoi leaders si sono fatti caricare dalla polizia e arrestare come responsabili delle violenze. [↑](#footnote-ref-26)
26. Vedi *Il libro della scala di Maometto*, SE, Milano, 1991 (a cura di C. Saccone); si narra del viaggio notturno di Maometto nell’aldilà, *topos* che avrebbe, secondo molti studiosi, influenzato Dante nella composizione della Commedia. Quanto al simbolismo identitario del sandalo, anch’esso è controcorrente rispetto a ciò che in islam comunemente riguarda questo oggetto, che ha, per ovvi motivi, una connotazione di impurità. [↑](#footnote-ref-27)
27. Il movimento di Gulen nasce nel clima la guerra fredda, sotto la necessità americana di contrastare in Turchia con tutti i mezzi l’insorgere di partiti o movimenti di sinistra, in particolare in area curda, dove la presenza del PKK (Partito comunista curdo)è stata vista come un pericolo per gli interessi strategici della Nato. Dopo la fine della guerra fredda, analogamente a quanto è accaduto in Italia, a seguito delle rivelazioni di Francesco Cossiga per la struttura denominata Gladio, è stata scoperchiata l’attività di un’organizzazione clandestina che coinvolgeva l’estrema destra turca (Lupi grigi), e che riceveva finanziamenti e coperture da parte di apparati della Nato; in questo contesto sono state uccise 5000 persone solo negli anni ’50.

E’ noto lo stretto legame tra Gulen e Giovanni Paolo II, con cui condivideva un forte anticomunismo. Egli stesso narra del loro incontro nel 1998 nel profilo biografico presente nell’opera, tradotta in italiano nel 2009 dal titolo “Verso una civiltà globale fondata sull’amore e la tolleranza”, (Tughra Books, N.J. USA) i cui capitoli hanno i seguenti titoli: 1. Amore e compassione 2. Il perdono, la tolleranza e il dialogo 3. L’uomo ideale 4. Sufismo e metafisica 5. Jihad, terrorismo, diritti umani 6. L’educazione 7. Prospettive globali. Come si evince già dall’introduzione, la favorevole posizione dell’autore riguardo alla globalizzazione economica e culturale, dà al suo progetto ideologico un carattere *new age* che si incontra con uno spirito “calvinista” in cui molta importanza si dà al successo individuale, di cui un’elevata cultura e spiritualità è parte. [↑](#footnote-ref-28)
28. W. Benjamin, *I “passages”*, op.cit., p. 531. La nota per intero è: “Il concetto di progresso va fondato sull’idea della catastrofe. Che “tutto continui così” *è* la catastrofe. Essa non è ciò che di volta in volta incombe, ma ciò che di volta in volta è dato. Così Strindberg in *Verso Damasco?* – l’inferno non è qualche cosa che ci attenda, ma è questa vita qui.” [↑](#footnote-ref-29)