



**MIMESIS
ETEROTOPIE**

N. 214

Collana diretta da Salvo Vaccaro e Pierre Dalla Vigna

COMITATO SCIENTIFICO

Pierandrea Amato (Università degli Studi di Messina)

Antonio Caronia (NABA)

Pierre Dalla Vigna (Università degli Studi "Insubria" Varese)

Giuseppe Di Giacomo (Università di Roma La Sapienza)

Maurizio Guerri (Università degli Studi di Milano)

Salvo Vaccaro (Università degli Studi di Palermo)

José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid)

Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*)

Jean-Jacques Wunemberger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)



CON I DERVISCI

Otto incontri sul campo

a cura di
Giovanni De Zorzi



MIMESIS
Eterotopie

Volume pubblicato con il contributo dell'Università Ca' Foscari di Venezia –
Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

© 2013 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
Collana: Eterotopie n. 214
Isbn 9788857519388
www.mimesisedizioni.it
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

In copertina: uno sconosciuto derviscio *naqshbandī*, sino ad allora rimasto di spalle,
si volge verso l'osservatore dopo una seduta di *zīkr*. Valle del Fergana, 2003.
(Foto: Giovanni De Zorzi).

INDICE

<i>CHECK-IN: PRELUDIO AL VIAGGIO</i> <i>di Giovanni De Zorzi</i>	9
1. Marocco VISITA ALLA CITTÀ DEI SANTI: L'ESPERIENZA DEL SACRO NEI CIRCOLI SUFI DI FEZ <i>di Ruggero Vimercati Sanseverino</i>	25
2. Albania <i>BABA TOMOR: L'ALBANIA DEI BEKTASHI</i> <i>di Nicola Scaldaferrì</i>	49
3. Etiopia LO <i>DHIKR</i> E LE DONNE NELLA CITTÀ DEI SANTI <i>di Ilaria Sartori</i>	69
4. Siria SHAYKH MAHMÛD ABÛ AL-HUDÂ AL-HUSAYNÎ. INSEGNARE IL SUFISMO NELL'ALEPPO DI OGGI <i>di Francesco Chiabotti</i>	107
5. Kurdistan VIAGGIO NEL KURDISTAN IRANIANO TRA LE DONNE DELLA CONFRATERNITA <i>QÂDERÎ-TÂLABÂNI</i> DI KERMANSHÂH <i>di Irene Chellini</i>	129
6. Iran INCONTRO CON IL MAESTRO DELLA <i>NE'MATOLLÂHIYYA</i> <i>GONÂBÂDIYYA</i> , NÛR 'ALÎ TÂBÂNDEH "MAJZÛB 'ALÎ SHÂH" <i>di Alessandro Cancian</i>	155

7. Uzbekistan	
CON DERVISCI <i>NAQSHBANDÎ-JAHRÎ</i> NELLA VALLE DEL FERGANA	173
<i>di Giovanni De Zorzi</i>	
8. India	
<i>ZIKR E SAMÁ'</i> TRA I SUFI <i>QÂDIRÎ</i> DI HYDERABAD	211
<i>di Mauro Valdinoci</i>	
NOTE BIOGRAFICHE DEGLI AUTORI	237

CRITERI DI TRASLITTERAZIONE

Questo libro si indirizza a un pubblico che si spera vasto. Esso evita, quindi, una traslitterazione scientifica, poco leggibile al di fuori dell'ambito degli orientalisti. Si è invece adottata una traslitterazione fonetica semplificata che prescrive: consonanti all'inglese e vocali all'italiana, talora modificate con accenti gravi. Questo anche in considerazione dell'ampiezza delle aree linguistiche considerate, che non avrebbe consentito l'adozione di un sistema unico e coerente.

In generale si osservino le seguenti pronunce italiane.

Per l'arabo

(maggiormente di riferimento in Chiabotti, Sartori, Vimercati Sanseverino):

â = *a* lunga aperta
 a = *a* breve
 û = *u* lunga
 u = *u* breve
 î = *i* lunga
 i = *i* breve

Per il persiano

(maggiormente di riferimento in Cancian, Chellini, De Zorzi, Scaldaferrì, Valdinoci):

â = suono intermedio tra la *a* e la *o* molto aperta
 e = *e* di mela
 î = suono intermedio tra la *i* e la *e*
 o = come la *o* italiana
 û = *u* lunga

Per il resto, ovunque:

ch = *c* di *cena*;
 j = *g* di *gelo*;
 g = *g* di *gola*
 gh = *r* francese di *gros*
 q = *c* di *cane* ma pronunciata in fondo alla gola
 kh = *ch* tedesca di *buch*
 sh = *sc* di *scena*
 th = *th* dell'inglese *thing*
 dh, z = *th* dell'inglese *that*

Il segno ' e il segno ˘ corrispondono a due diverse occlusive glottidali. L'accento tonico cade, di norma, sull'ultima sillaba.



MAURO VALDINOCI
ZIKR E SAMĀ‘ TRA I SUFI QĀDIRĪ
 DI HYDERABAD

Introduzione

Hyderabad, capitale dell’Andhra Pradesh e quarta città indiana per numero di abitanti, oggi è conosciuta soprattutto come centro di tecnologia informatica d’importanza internazionale, ma le peculiarità della cultura *Hyderabadi* derivano in gran parte dal suo passato islamico. Dalla sua fondazione, nel 1590, fino al 1948, quando fu annessa dall’unione indiana, Hyderabad è sempre stata governata da dinastie musulmane: i Qutb Shâh (r. 1518-1687), i Mughal (dal 1687 al 1724) e i Nizâm (r. 1724-1948). Dopo la disgregazione dell’impero Mughal lo Stato di Hyderabad divenne il principato musulmano più importante in Asia del Sud e conservò la propria autonomia interna durante la dominazione coloniale britannica. Durante i regni dei Qutb Shâh e dei Nizâm Hyderabad conobbe periodi di grande sviluppo dell’arte, della letteratura e delle scienze islamiche e si rivelò un terreno fertile per le attività dei sufi. Questi, le loro *khânqâh* e *dargâh* – dove caste, religioni e lingue differenti si incontravano e interagivano – ebbero un impatto considerevole non solo sulla cultura religiosa della città, ma anche su altri campi come l’architettura, la letteratura e la scienza.

Oggi i maestri sufi (*pîr*) attivi a Hyderabad sono numerosissimi, il paesaggio appare costellato di *dargâh* (santuari sufi), la visita alle tombe dei santi (*ziyârat*) e la celebrazione dei loro anniversari annuali di morte (*‘urs*) sono pratiche assai diffuse non solo tra i musulmani ma anche tra gli hindu. Questo articolo descrive e discute alcune pratiche spirituali coltivate e trasmesse dai maestri di un particolare ramo della *qâdiriyya*, ovvero il ricordo di Dio (*zikr*) e l’ascolto meditativo di poesie cantate con accompagnamento musicale (*mehfil-i samâ‘*). Tali pratiche vengono confrontate brevemente con quelle di un altro ramo della *qâdiriyya* che utilizza metodi leggermente differenti. Nell’analizzare questi temi ho adottato un approccio etnografico basato sulle mie osservazioni e sulle

interviste raccolte durante il periodo di ricerca sul campo per la mia tesi di dottorato condotto a Hyderabad tra il 2008 e il 2010.

I primi studi etnografici di tradizioni sufi hanno largamente ignorato il tema delle pratiche spirituali, sia perché i ricercatori non hanno avuto accesso a cerimonie e rituali, sia perché essi, convinti che il contesto socio-politico determini credenze e pratiche religiose, preferivano concentrarsi sulle strutture sociali nelle quali operano i sufi e sugli aspetti più esterni degli ordini stessi (cfr. Gellner, 1969; Cruise O'Brien, 1971; Gilsenan, 1973; Ahmed, 1976). In tutti questi lavori, una conoscenza superficiale delle dottrine e delle pratiche spirituali sufi sembra accompagnarsi a un rifiuto di considerare seriamente le dichiarazioni dei maestri; l'esistenza e il funzionamento degli ordini sufi sono giustificati principalmente in termini sociali, politici ed economici. Studi etnografici più recenti (Ewing, 1997; Werbner, 2003) hanno dato maggior peso alle dottrine, considerandole non solo fenomeni da interpretare ma utilizzandole come modelli esplicativi; tuttavia, Ewing non ha preso in considerazione i rituali e le pratiche spirituali, mentre Werbner, pur avendo analizzato un'ampia varietà di rituali pubblici, ha dedicato un'attenzione esigua alle pratiche spirituali e al rapporto maestro-discepolo.

Un maggiore interesse per le dottrine e le pratiche spirituali si ritrova invece nei lavori di Alexandre Popovic e Gilles Veinstein (1996), Kenneth Lizzio (2007) e Robert Rozehnal (2007), che sostengono che la ragion d'essere degli ordini sufi è innanzitutto di natura trascendentale-spirituale, e solo per estensione può essere considerata sociale, politica o economica. Partendo dalle tesi espresse in questi studi, questo articolo vuole ribadire quanto sia importante, per gli antropologi e i sociologi, tener conto anche degli aspetti interni del sufismo. Esso mostra come la trasmissione e la coltivazione di pratiche spirituali siano centrali per i sufi oggetto di questo studio. I sufi in questione gravitano attorno a due particolari *dargâh*: quella di Muhammad 'Abd al-Qadîr Siddîqî, situata a Bahadurpurah, e quella di Sharf al-Dîn Husaynî Qâdirî a Sabzy Mandy. Entrambi i quartieri distano circa quattro chilometri dalla Old City e sono abitati prevalentemente da cittadini di estrazione bassa e medio-bassa.

La dargâh di Muhammad 'Abd al-Qadîr Siddîqî

La *dargâh* di Muhammad 'Abd al-Qadîr Siddîqî era circondata da un muro al cui interno si estendeva un ampio cortile dominato al centro

dalla tomba di ‘Abd al-Qadîr. Attorno alla tomba si ergeva una struttura in cemento armato che culminava in un’ampia cupola, lo scheletro di un edificio ancora in via di costruzione. Il lato est del cortile ospitava i rubinetti per le abluzioni, un piccolo edificio adibito al ricevimento di postulanti e devoti e altri locali di proprietà della famiglia Siddîqî. Il lato sud era occupato da un cimitero che ospitava le tombe di famiglia e di numerosi discepoli. Nel lato ovest si trovava il *langar khânâ* (la cucina e la sala utilizzata per i pasti comunitari), la *samâ’ khânâ*, una sorta di veranda in cui si svolgeva la maggior parte delle attività della *dargâh*, e una sala in cui venivano periodicamente esibite le reliquie sacre in possesso della famiglia Siddîqî, tra cui un pelo della barba del Profeta.

Il fondatore di questa *dargâh*, Muhammad ‘Abd al-Qadîr Siddîqî (1871-1962) (d’ora in avanti ‘Abd al-Qadîr) era una figura di spicco del panorama sufi di Hyderabad.¹ Durante il mio periodo sul campo il suo *sajjâda nashîn* (“successore spirituale”) era uno dei suoi figli più giovani: Ghawth Muhyî al-Dîn Siddîqî (1934-2011). Egli viveva nella casa del padre a Malakpet (Hyderabad), dove riceveva i suoi discepoli e i supplicanti e si recava alla *dargâh* unicamente in occasione dei raduni mensili e degli *‘urs* dei maestri della famiglia. Nonostante fosse lui a presiedere tutte le cerimonie, a causa del suo fragile stato di salute delegava la guida dello *zîkr* e di altri rituali a un altro anziano della famiglia, ‘Abd al-Razzâq Siddîqî, che è l’attuale *sajjâda nashîn*.

‘Abd al-Razzâq, un nipote di ‘Abd al-Qadîr, durante il mio periodo sul campo era uno degli anziani più autorevoli della *tarîqa*. La sua autorità, oltre che dalla genealogia biologica e spirituale, derivava soprattutto dal fatto che era un *hâfiz* e dalla sua vasta conoscenza delle scienze religiose islamiche. Oltre ad aver ricevuto un’educazione religiosa formale, egli ricevette un’istruzione secolare di tipo moderno, conosceva l’urdu, il persiano, l’arabo e l’inglese. Viveva a Mughalpurah, nella Old City, e teneva le lezioni di grammatica araba e di esegesi coranica (*tafsîr*) del venerdì e della domenica, istituite da ‘Abd al-Qadîr, presso la *dargâh*. Principalmente era lui che faceva da *imâm* durante le preghiere canoniche alla *dargâh*. Nonostante il suo ruolo prestigioso, ‘Abd al-Razzâq manteneva sempre un atteggiamento estremamente umile e modesto. Ad esempio non gradiva le eccessive manifestazioni d’affetto da parte dei discepoli e dei devoti ordinari. Durante uno dei nostri primi incontri alla *dargâh*, mi avvicinai per salutarlo accingendomi a toccargli

1 Per un profilo biografico sintetico di ‘Abd al-Qadîr Siddîqî vedi i miei articoli (Valdinoci 2012a e 2012b).

i piedi, secondo la comune usanza indiana, ma egli mi fermò dicendomi in inglese: “Ma cosa stai facendo?” “Sto facendo *qadambosî*”,² risposi. “Non farlo più, non lo merito. Loro lo meritano” disse indicando le tombe di ‘Abd al-Qadîr e dei maestri della famiglia Siddîqî. “Questo è più appropriato” aggiunse invitandomi a una semplice stretta di mano. La prima volta in cui andai a trovarlo a casa sua per registrare un’intervista era riluttante a parlare di sé e minimizzava continuamente le proprie capacità, elogiando al contempo le doti del fratello scomparso di recente, ‘Abd al-‘Alîm Siddîqî (1928-2008).

Egli dedicava tutto il suo tempo alle persone, in particolare alla cura degli ammalati. Era in grado di riconoscere le malattie prima ancora che i pazienti gli esponessero i propri problemi. Quanto era vicino ad Allah! Oggi in molti praticano la guarigione spirituale ma nessuno riesce a eguagliare quanto faceva lui. Egli era in grado di vedere cose [che sfuggono all’occhio ordinario], oggi quel tipo di visione è assente. Io fornisco alle persone solamente versetti specifici del Corano [da ripetere], dato che sono un *hâfiz*. Io curo le persone solo con [l’aiuto de] il Corano e *alhamdulillah* finora esse ne hanno tratto beneficio. [...] Io faccio semplicemente ciò che mio nonno e mio padre mi hanno detto di fare, sono stati loro a dirmi di dare questi versetti, che sono estremamente efficaci. Mentre li ripeto faccio così [disegna in aria cerchi invisibili con un dito]. Uso questi versetti anche per malattie che non possono essere curate, almeno, anche se a volte la cura non funziona, riesco a fornire un qualche tipo di aiuto. E dico sempre alle persone: “Per favore, non date a me nessun merito, il merito è solo di Allah, tutto ciò che ottenete lo ottenete grazie a Lui non grazie a me”.

In un’altra occasione, durante un’intervista a casa sua, riassunse la sua missione in poche parole: “Noi vogliamo servire le persone, essere utili. In più vogliamo fornire loro una giusta conoscenza. Ciò di cui hanno più bisogno è una giusta conoscenza”.³

Lo zikr nella dargâh di Muhammad ‘Abd al-Qadîr Siddîqî

Dopo che iniziai a frequentare regolarmente la *dargâh*, oltre ad ‘Abd al-Razzâq ebbi la fortuna di incontrare diversi *pîr* (“maestri”) e *khalîfa*

-
- 2 Il termine *qadambosî* indica l’atto di baciare e/o toccare i piedi a qualcuno (tipicamente anziani o individui autorevoli in generale) in segno di grande rispetto.
- 3 L’intervista è stata condotta in urdu e in inglese. ‘Abd al-Razzâq usa l’espressione “correct knowledge”.

(“vicari”) di questo ramo *qâdirî* non solo in occasione dei rituali pubblici ma anche in privato. Durante questi incontri, che si svolgevano perlopiù presso le loro residenze, tra una tazza di *châ'î* e l'altra,⁴ incoraggiati dalle mie domande questi maestri parlarono a lungo dello *zikr*, sottolineandone l'importanza e le proprietà benefiche. Alcuni di essi spiegarono che una pratica centrale del metodo di 'Abd al-Qadîr è la '*zakât dei nomi divini*' (*zakât-i asmâ'-i ilâhî*), che consiste nel ripetere alcuni dei 99 nomi di Allâh per 125.000 volte o almeno 100.001, non necessariamente in modo consecutivo.⁵ Ogni nome è accompagnato da una supplica particolare (*du'â*), che va ripetuta a intervalli regolari ogni cento o cinquecento ripetizioni. La supplica ha come scopo principale di invocare i benefici relativi al particolare nome divino a cui è collegata (Siddîqî 1959: 42, 47).

Secondo i *pîr* che intervistai, diversi nomi divini producono effetti diversi sulle persone che li ripetono; quando un *pîr* dà a un *murîd* un particolare nome da ripetere, l'obiettivo è generare in lui un determinato effetto, come correggere eventuali difetti o rafforzare eventuali punti deboli. 'Abd al-Qadîr a questo proposito paragona in un suo testo lo gnostico ('*ârîf*) a un medico (*hakîm*), entrambi hanno a disposizione un repertorio di rimedi (nomi divini o medicine) dal quale devono scegliere quello più appropriato a seconda dei casi (Siddîqî 1959: 43). Molto spesso infatti i miei interlocutori descrivevano lo *zikr* come una sorta di medicina: esso viene prescritto da un *pîr* per scopi particolari ed ha un effetto benefico su chi lo utilizza.⁶

I *pîr* e i *khalîfa* intervistati spiegarono che un'altra pratica centrale nel metodo d'insegnamento trasmesso da 'Abd al-Qadîr era lo *zikr* della prima metà della professione di fede (*lâ ilâha illâ'llâh*), eseguito a voce alta. Vi erano diverse varianti di questo *zikr*. Lo *zikr-i chahâr zarbî* (“*zikr* a quattro battute”) veniva eseguito ‘colpendo’ con il suono *lâ* il ginocchio sinistro, con *ilâ* il ginocchio destro, con *ha* la spalla destra e con *illâ'llâh* il cuore (Siddîqî, 2009: 27). Lo *zikr-i se zarbî* (“*zikr* a tre battute”), veniva eseguito con un ritmo più veloce. In questo esercizio occorreva estrarre il suono *lâ* dall'ombelico e portarlo fino al palato, pronunciare *ilâha* sul fegato e infine ripetere *illâ'llâh* sul cuore (Siddîqî, 2009: 27). Nello *zikr-i do zarbî* (“*zikr* a due battute”) il ritmo era ancora

4 Tè nero preparato con latte e spezie.

5 Il numero delle ripetizioni è stabilito in base a un passo del Corano: “centomila o più” (37:147) (Siddîqî, 1959: 47).

6 A questo proposito si pensi al ruolo centrale che lo *zikr* svolge nei metodi di guarigione spirituale sufi (SPEZIALE, 2010; VALDINOCI, 2012b).

più sostenuto. Il praticante doveva pronunciare *lâ ilâha* dal fegato verso l'esterno e pronunciare *illâ'llâh* sul cuore (Siddîqî 2009: 28). Lo *zîkr-i yek zarbî* ("zîkr a una battuta") consisteva nel ripetere *illâ'llâh* sul cuore (Siddîqî 2009: 28).

Generalmente, i discepoli praticavano questi esercizi spirituali per conto proprio dopo la preghiera del mattino o quella della sera, mentre li praticavano in gruppo sotto la direzione del loro *pîr* in occasione del rituale noto col nome di *halqa-i zîkr* ("il circolo dello zîkr"). 'Abd al-Qadîr istituì l'*halqa-i zîkr* il giovedì sera, dopo il *maghrib*. Durante il mio periodo sul campo questo rituale si svolgeva in forma sdoppiata: il giovedì sera presso la *dargâh* e la domenica mattina, prima del *zuhr*, presso la residenza del *sajjâda nashîn* a Malakpet. Le due *halqa-i zîkr* erano identiche nella forma, quella della domenica era presieduta da Ghawth Muhyî al-Dîn (il *sajjâda nashîn* di allora), mentre quella del giovedì era presieduta da 'Abd al-Razzâq (l'attuale *sajjâda nashîn*).⁷ Per i discepoli la partecipazione all'*halqa-i zîkr* settimanale era volontaria. Di seguito fornisco una descrizione dell'*halqa-i zîkr* del giovedì, citando un estratto dalle mie note di campo.

Come di consueto, 'Abd al-Razzâq arrivò alla *dargâh* in vespa accompagnato da un discepolo. Non appena scese dal veicolo, i presenti, visibilmente entusiasti, si precipitarono a rendergli omaggio. Essi apparivano genuinamente appagati dopo aver stretto e baciato la mano del maestro. Mentre 'Abd al-Razzâq si incamminava verso il fondo della *samâ' khânâ* il custode della *dargâh* recitò la chiamata alla preghiera. Il maestro si sedette in posizione di *imâm* indossando il turbante bianco che usava durante le preghiere e dietro di lui iniziarono ad allinearsi i fedeli. Dopo che la preghiera del *maghrib* fu completata, i presenti si sedettero gli uni di fronte agli altri disponendosi in due file parallele. In una sedevano 'Abd al-Razzâq, posizionato al centro, insieme ai membri della famiglia Siddîqî e ai discepoli più esperti. Nell'altra fila si accomodava il resto dei presenti. Il *pîr* diede inizio al rituale recitando la *fâtiha*. Era lui a dirigere lo *zîkr* e a tenere il conto delle ripetizioni con l'aiuto di un rosario. Il *pîr* scandiva le litanie aumentando o diminuendo la velocità all'occorrenza e i partecipanti ripetevano in coro dopo di lui. Nonostante i partecipanti rimanessero concentrati sulle litanie per tutta la durata del rituale, l'atmosfera era intima e rilassata. Coloro che arrivavano a rituale già iniziato si sistemavano ai lati congiungendo le due file o sedevano dietro alla seconda fila formando delle file aggiuntive. Il rituale terminò con la recitazione della *fâtiha*. Subito dopo i presenti si precipitarono verso 'Abd al-Razzâq per rendergli omaggio e ricevere la sua

7 Allo stato attuale, molto probabilmente l'*halqa-i zîkr* della domenica è stata sospesa.



benedizione. Apparivano desiderosi di toccarlo, come se il corpo del *pîr* durante il rituale si fosse ‘caricato’ di una sorta di flusso energetico benefico ed essi tentavano di assorbire una parte di questa energia toccandolo. Molti avevano portato con sé una bottiglia d’acqua e gli chiesero di soffiarcì dentro oppure di soffiare direttamente sul proprio corpo, confidando nel potere benefico e terapeutico del suo soffio. Poi il custode della *dargâh* distribuì dei dolci (*laddû*) che per tutta la durata dello *zikr* erano rimasti su un vasoio di fronte ad ‘Abd al-Razzâq assorbendo, nell’interpretazione locale, le benedizioni dello *zikr* e della *fâtiha*. Fino al momento della preghiera dell’*‘ishâ’* ‘Abd al-Razzâq rimase a disposizione dei fedeli, che si avvicinarono a lui uno alla volta per chiedergli consigli o semplicemente per scambiare qualche battuta con lui. Apparentemente questo era un momento prezioso per i fedeli, in cui essi potevano chiedere il suo aiuto riguardo a problemi di salute o di altra natura, oppure ottenere chiarimenti riguardo agli esercizi spirituali. Dopo la preghiera dell’*‘ishâ’* i partecipanti lasciarono la *dargâh* (26/11/2009).⁸

La struttura del contenuto dell’*halqa-i zikr* appariva lineare e la logica sottostante sembrava voler ripercorrere a ritroso la catena genealogica spirituale (*silsila*). Come in altre sessioni di *zikr* alle quali avevo assistito in altre *dargâh*, si partiva con l’intenzione di pentimento e la richiesta di perdono ad Allâh (*istighfâr*) (1-3). Poi venivano invocati

8 Di seguito riporto uno schema riassuntivo del contenuto dell’*halqa-i zikr* in cui ho omissso le suppliche in arabo che venivano recitate negli intervalli tra alcune litanie: 1) *Wa astaghfirullâh*; 2) *Astaghfirullâh al-‘Azîm*; 3) *Astaghfirullâh al-‘Azîm al-lazî lâ ilâha i llâ hû al-Hayyu al-Qayyûm wa atûbu ilâhî*; 4) *Yâ Tûr al-tajallî*; 5) *Sallî Allâh ‘alayka yâ sayyidî*; 6) *Yâ Muhammad Siddîq Mahbûb Allâh*; 7) *Sallî Allâh ‘alayka yâ sayyidî*; 8) *Yâ Sheykh Sayyid ‘Abd al-Qâdir Jîlânî Shayâlillâh*; 9) *Yâ Sultân Muhyî al-Dîn Sayf Allâh*; 10) Elenco dei titoli onorifici di ‘*Abd al-Qâdir Jîlânî [...]*; 11) *Sallî Allâh ‘alayka yâ sayyidî*; 12) *Yâ ‘Alî-u yâ ‘Alî*; 13) *Yâ Abû’l-Hasan*; 14) *Sallî Allâh ‘alayka yâ Mawlâ, yâ Mawlâ, yâ Mawlâ*; 15) *Allahumma sallî wa sallam ‘alâ al-nabî al-ummî wa alihi*; 16) *Sallî Allâh ‘alayka yâ Rasûl Allâh* (guardando a destra); *sallî Allâh ‘alayka yâ Nabî Allâh* (guardando a sinistra); *sallî Allâh ‘alayka yâ Habîb Allâh* (guardando di fronte); 17) *Allâhumma sallî ‘alâ Muhammadin wa alihi Muhammad*; 18) *Allâhumma sallî ‘alâ Muhammadin wa alihi*; 19) (con intonazione) *Yâ Rasûl Allâh ‘alayka al-salâm / yâ Nabî Allâh ‘alayka al-salâm / yâ Rasûl Allâh ‘alayka al-salâm / yâ Habîb Allâh salâm fî al-salâm*; 20) *Lâ ilâha illa’llâh (zikr-i chahâr zarbî)*; 21) *Lâ ilâha illa’llâh (zikr-i se zarbî)*; 22) *Lâ ilâha illa’llâh (zikr-i do zarbî)*; 23) *Illa’llâh (zikr-i yek zarbî)*; 24) *Allâh*; 25) *Allâh Allâh Allâh hû*; 26) *Allâh hû hû hû*; 27) *Yâ Hayyu yâ Hayyu*; 28) *Yâ Hayyu yâ Qayyûm*; 29) *Yâ Wâhid*; 30) *Yâ ‘Azîz*; 31) *Yâ Wahhâb*; 32) *Yâ Wadûd*; 33) *Yâ Mughnî*; 34) *Yâ Qahhâr*; 35) *Yâ Zu’l-jalâlî wa al-ikrâm*; 36) *Rabb al-Nabî Muhammad*; 37) *Yâ Rabbî*; 38) *Kaliyâtî durûd*.



rispettivamente i nomi di ‘Abd al-Qadîr (4), di Muhammad Siddîq (il *pîr* di ‘Abd al-Qadîr) (6), di ‘Abd al-Qâdir Jîlânî (8-10) e di ‘Alî (12-13); dopo di che seguivano una sezione dedicata a Muhammad (15-19), la parte più consistente dedicata ad Allâh (20-37) e in conclusione delle benedizioni per Muhammad (38).

Spesso la ripetizione di nomi e formule sacre si accompagnava a particolari posture, gesti e movimenti del corpo. È interessante notare al punto 8 che il nome di ‘Abd al-Qâdir Jîlânî era invocato compiendo con la mano un movimento circolare in senso orario sul cuore. Al punto 16 l’invocazione di Muhammad era eseguita volgendo la testa prima a destra, poi a sinistra e infine in avanti. In modo simile, nella formula *Allâh hû hû hû* (26), la sillaba *hû* era scandita girando la testa in tutte tre le direzioni. Particolari movimenti del capo venivano eseguiti anche nello *zîkr* della prima parte della professione di fede, in cui i suoni dovevano ‘colpire’ determinate parti del corpo (ginocchia, spalle) e organi (cuore, fegato). Questi esercizi implicano l’idea che alcune parti del corpo abbiano caratteristiche e funzioni che vanno al di là dei processi fisiologici ordinari.

Oltre all’appuntamento settimanale, l’*halqa-i zîkr* si svolgeva in occasione dei tre principali eventi mensili – l’11, il 17 e il 26 di ogni mese lunare⁹ – e durante gli ‘*urs* dei maestri della famiglia Siddîqî, il più importante dei quali era l’*urs* di ‘Abd al-Qadîr, celebrato dal 16 al 18 di *shawwâl*. In questi eventi il programma prevedeva anche altri rituali, tra cui il *mehfil-i samâ’*. A Hyderabad non tutti i *Qâdirî* praticavano il *samâ’*, dato che il santo eponimo dell’ordine, ‘Abd al-Qâdir Jîlânî (m. 1166), non lo praticava, tuttavia nel ramo che faceva capo ad ‘Abd al-Qadîr il *samâ’* era considerato una pratica spirituale fondamentale e uno strumento efficace per il raggiungimento della gnosi.¹⁰

9 L’11 è il giorno della morte di ‘Abd al-Qâdir Jîlânî (11 *rabi’ al-thânî*), il 17 quello della morte di ‘Abd al-Qadîr (17 *shawwâl*) e il 26 quello della morte di ‘Alî Siddîqî, figlio di ‘Abd al-Qadîr e secondo *sajjâda nashîn* (26 *safar*).

10 Sia il principale biografo di ‘Abd al-Qadîr, sia i suoi discendenti viventi, sottolineano la passione per la musica di ‘Abd al-Qadîr, che imparò a suonare il *sitâr*, studiò numerosi testi di musica e scrisse addirittura un saggio sulla musica, che venne pubblicato dalla rivista mensile *Tâj* (Siddîqî 2004: 526). ‘Abd al-Qadîr era un assiduo frequentatore dei *mehfil-i samâ’* organizzati alla *dargâh* del suo *pîr*, Muhammad Siddîq (Siddîqî 2004: 220-21) e veniva spesso invitato a dei concerti da diversi membri dell’aristocrazia di Hyderabad (Siddîqî 2004: 526). ‘Abd al-Qadîr organizzava dei *mehfil-i samâ’* nella notte dell’anniversario della nascita del Profeta (Siddîqî 2004: 156), nell’anniversario di morte di ‘Abd al-Qâdir Jîlânî (Siddîqî 2004: 504) e in occasione del

*Il mehfîl-i samâ'*

In Asia del Sud il genere musicale impiegato nel *mehfîl-i samâ'* è conosciuto come *qawwâlî*. Nel *qawwâlî* poesie di diversi generi vengono cantate e accompagnate da due strumenti, le percussioni *tabla* e l'organetto a mantice noto come *harmonium*, ai quali si unisce il battito di mani. L'etnomusicologa Regula Burckhardt Qureshi definisce così il *samâ'*:

Sotto la guida di un maestro spirituale o *sheykh*, gruppi di musicisti qualificati mettono in musica un vasto tesoro di poesie che articolano ed evocano la gamma dell'esperienza mistica per il beneficio spirituale dei loro ascoltatori. Attraverso l'atto dell'ascoltare – *samâ'* – il sufi cerca di attivare il proprio collegamento con la propria guida spirituale vivente, con santi defunti e sostanzialmente con Dio. Allo stesso tempo, aprendosi al potente messaggio del *qawwâlî*, egli spera in una esperienza spirituale di intensità e immediatezza che trascenda il proprio sforzo conscio (2006: 1).

Presso la *dargâh* di 'Abd al-Qadîr i *mehfîl-i samâ'* generalmente avevano luogo di sera, dopo la preghiera notturna ('*ishâ'*) e dopo il *langar* (pasto comunitario). Il luogo del *mehfîl-i samâ'* era la *samâ' khânâ*, ma in occasione degli '*urs*, data la grande affluenza di partecipanti, il *samâ'* si svolgeva nel cortile, tra la tomba di 'Abd al-Qadîr e il cimitero di fa-

proprio compleanno (Siddîqî 2004: 153-54). Egli scrisse anche un saggio sul *mehfîl-i samâ'*, intitolato *Samâ'*, il cui scopo principale è fornire una giustificazione legale della pratica. Per un esempio dell'importanza del *samâ'* in questo ramo della *Qâdirîyya* si consideri il seguente brano, scritto da Anwâr al-Dîn Siddîqî, nipote e *khalîfa* di 'Abd al-Qadîr: "La verità è che un suono dolce non ha eguali nell'allontanare la tristezza dalla vita, nel favorire il dissolvimento dell'ego e nel generare un'indole meditativa. La musica è un antidoto contro i veleni della mente ed è una cura per malattie esteriori e interiori. [...] Alcune poesie presentano il miracolo del dolore e della passione, della licenziosità e dell'ebbrezza, della bellezza e dell'amore con originalità di stile e, unite agli strumenti musicali, fanno sì che nelle emozioni degli ascoltatori cresca l'agitazione dell'impeto dell'amore. A volte le allusioni sottili e delicate di un poeta sono talmente in armonia con la musica da riportare in vita anche i cadaveri, da indirizzare qualcuno verso la sua meta e da aprire agli ascoltatori nuove vie verso l'Amato, secondo diversi livelli di conoscenza e certezza. L'armonia di versi e musica genera nel cuore e nello spirito dell'ascoltatore segni che inducono all'estasi, cosicchè apparizioni fuggevoli della bellezza dell'Eterno iniziano a svelarsi in ogni particella, in base alla conoscenza [di ognuno]" (Siddîqî 2004: 529).



miglia. Di seguito cito un frammento preso dalle mie note di campo, che fornisce una descrizione sommaria di un tipico *mehfil-i samâ'*.

Dopo aver consumato il pasto comunitario, mi diressi verso la *samâ' khânâ*. La veranda, ricoperta per l'occasione di soffici tappeti, era quasi deserta dato che mancava ancora qualche minuto all'inizio del rituale. Quelli che avevano finito di mangiare sostavano in piccoli gruppetti nel cortile della *dargâh*. In un angolo i musicisti, arrivati da poco, estraevano gli strumenti dalle custodie e si preparavano per le loro performances. Presso la tomba di 'Abd al-Qadîr continuava il flusso di visitatori, soprattutto donne, che disponevano fiori sulla tomba e recitavano la *fâtiha*. Alcuni di essi si trattenevano più degli altri, rimanendo seduti attorno alla tomba. Essi probabilmente ripetevano in silenzio versetti del Corano e/o vari tipi di suppliche e avevano richiesto l'intercessione del santo per risolvere problemi personali di qualsiasi genere. Ad esempio, mentre stavo passeggiando nel cortile attendendo l'inizio del rituale, una donna rimase per tutto il tempo prostrata a terra con una mano appoggiata sulla tomba. Dopo un po', mentre stavo conversando con un ragazzo, mi accorsi che il *sajjâda nashîn* e alcuni maestri erano arrivati e si erano seduti nel lato nord della *samâ' khânâ*. Alla destra del *sajjâda nashîn* sedeva un *pîr* di un'altra *dargâh*, che era stato invitato a partecipare al *samâ'*. Nel lato opposto della veranda, di fronte a loro, il primo gruppo di musicisti era pronto a esibirsi e attendeva il segnale del *sajjâda nashîn* per iniziare. Dopo che quest'ultimo ebbe recitato la *fâtiha*, il primo gruppo iniziò a suonare. Mentre mi stavo sedendo nello spazio libero tra due persone, il *sajjâda nashîn* mi invitò ad accomodarmi in prima fila. In quel momento mi veniva concesso un grande onore dato che i posti in prima fila erano generalmente occupati da *pîr*, *khalîfa*, membri della famiglia Siddîqî e discepoli esperti. Dopo pochi minuti alcuni discepoli si alzarono portando delle ghirlande di fiori che offrirono al *sajjâda nashîn* e ai *pîr* che sedevano di fianco a lui. I partecipanti rimanevano perlopiù in silenzio, concentrandosi sui versi cantati, ed esprimevano il proprio apprezzamento sia in modo silenzioso, con movimenti della testa o delle braccia, sia a voce alta, con esclamazioni di approvazione. Di tanto in tanto qualcuno si alzava, in genere dopo aver udito un verso particolarmente gradito o che aveva generato forti emozioni, per offrire delle piccole somme di denaro al *sajjâda nashîn*, che a sua volta le girava ai musicisti. Le offerte erano anche occasioni per mostrare rispetto nei confronti del *sajjâda nashîn* (infatti i seguaci non mancavano di toccare/baciare le sue mani o le sue ginocchia o i suoi piedi o di prostrarsi davanti a lui) e per ottenere la sua benedizione (egli infatti replicava mettendo la mano sulla loro testa o schiena). L'atmosfera era gioiosa e rilassata, non era raro vedere persone che parlavano o scherzavano tra loro. A un certo punto il *pîr* ospite, visibilmente colpito da alcuni versi, si alzò e accennò dei passi facendo contemporaneamente dei gesti con le braccia. Tutti i presenti si alzarono rispettosamente e infine, quando tornò calmo, il *pîr* andò ad



abbracciare il *sajjâda nashîn*, dopodichè ci sedemmo nuovamente. Dopo qualche minuto un anziano *khalîfa*, particolarmente eccitato ed euforico, si alzò accennando una breve danza, poi si prostrò ai piedi del *sajjâda nashîn* e infine tornò al proprio posto. Poi accadde qualcosa di insolito, che non mi era mai successo prima osservando delle sessioni di *samâ'*. Un uomo sulla trentina, che non avevo mai visto in precedenza, si alzò, venne da me e mi porse la mano invitandomi a fare un'offerta insieme a lui [le offerte al *sajjâda nashîn* durante il *samâ'* si possono fare sia individualmente che in gruppo]. Alzandomi, presi una banconota e la misi nella sua mano, secondo l'etichetta, ma improvvisamente, invece di dirigersi verso il *sajjâda nashîn*, mi abbracciò e iniziò a ruotare su se stesso a grande velocità. Quel gesto mi colse totalmente di sorpresa, ero imbarazzato e irritato per il fatto di essere stato catapultato al centro dell'attenzione. Il tutto era avvenuto così in fretta che non ebbi il tempo di tirarmi indietro. Per quanto mi riguarda, partecipavo a questi rituali in qualità di osservatore esterno e tale volevo rimanere, desideravo perciò osservare restando in disparte e non mi piaceva essere coinvolto. Non sapevo come comportarmi, inizialmente lo assecondai continuando a ruotare insieme a lui poi, vedendo che non accennava a fermarsi, iniziai a rallentare le rotazioni e infine cercai di calmarlo. Poi andammo a rendere omaggio al *sajjâda nashîn* e con mia grande gioia tornammo ai nostri rispettivi posti. Infine, dopo che vari gruppi di musicisti si furono alternati eseguendo all'incirca tre pezzi a testa, il *sajjâda nashîn* recitò di nuovo la *fâtiha*, ponendo fine al rituale (14/04/2009).

Lo spazio rituale del *samâ'* era ordinato secondo principi gerarchici. I musicisti, che in questo contesto rituale occupavano la posizione gerarchicamente più bassa, si posizionavano da un lato e dal lato opposto, di fronte a essi, sedeva il *sajjâda nashîn* (che occupava la posizione più elevata a livello gerarchico) o in sua assenza, qualche altro *pîr* della famiglia. Il *sajjâda nashîn* aveva il ruolo di *mîr-i mehfîl* (capo dell'assemblea), che svolgeva la funzione di controllare e presiedere ogni dimensione del rituale. Il *mîr-i mehfîl* stabiliva l'inizio e la fine, poteva intervenire durante le esecuzioni dei musicisti, ad esempio interrompendole, prolungandole, correggendo eventuali errori dei cantanti, richiedendo particolari poesie o ordinando di inserire o ripetere particolari versi. Di fianco a lui, a occupare gli altri posti d'onore, sedevano i *pîr* più autorevoli della famiglia ed eventuali *pîr* di altre *dargâh*, invitati per l'occasione. Sebbene i posti non fossero assegnati rigidamente, i posti ai lati e nella prima fila, erano generalmente occupati da membri della famiglia Siddîqî, *pîr*, *khalîfa* e discepoli esperti. Dietro a questi e nello spazio rimanente si disponeva il resto dei partecipanti. Lo spazio del *mehfîl-i samâ'* era strutturato anche in base al genere, infatti si teneva a fare in modo che uomini e donne rimanessero separati. Una sala



adiacente alla *samâ' khânâ*, separata da questa da tende e paraventi, così come il lato est del cortile erano infatti riservati alle donne.

Tra i presenti alcuni venivano colti da stati spirituali (*hâl*) di vario genere e intensità, che andavano da una gioia irrefrenabile al pianto. Alcuni di essi non facevano molto per celare i propri stati spirituali, si alzavano in piedi e iniziavano a roteare, saltellare, dimenarsi, come se fossero fuori di sé; altri, pur essendo travolti da forti emozioni, rimanevano fermi, seduti al proprio posto. Secondo la terminologia sufi, questi momenti sono definiti delle irruzioni di estasi (*wajd*). Quando uno si alzava in piedi, se il *mîr-i mehfîl* riconosceva l'autenticità del suo stato, anch'egli si alzava e i presenti facevano altrettanto. Ciò era un modo per onorare la sacralità del momento, in cui uno dei partecipanti era raggiunto da un particolare influsso spirituale. Quando chi si era alzato danzava o roteava a una velocità elevata, alcuni presenti si disponevano in cerchio attorno a lui, per evitare che questi potesse cadere o colpire inavvertitamente altre persone. Al contempo i musicisti cercavano di aiutare il partecipante a mantenere il proprio stato spirituale, continuando a ripetere incessantemente il verso che aveva provocato il *wajd* e non proseguivano con la poesia fino a quando il *mîr-i mehfîl* faceva un cenno, dopodiché tutti si sedevano nuovamente al proprio posto.¹¹ Come nota Rozehnal in modo sintetico ma puntuale, “con una giusta intenzione e con l'attenzione focalizzata, [...] i discepoli si aprono a benedizioni spirituali e stati di coscienza esclusivi che sono inaccessibili nell'esperienza quotidiana” (2007: 219).

Nonostante il *wajd* sia uno stato che i partecipanti ricercano, secondo l'*adâb* (“etichetta”) nel *mehfîl-i samâ'* è buona norma mantenere un certo autocontrollo durante il rituale, entro i limiti del possibile, e limitare gli eccessi nelle esternazioni dei propri stati spirituali. Il *sajjâda nashîn* e la maggior parte dei *pîr* della *tarîqa* tendevano generalmente a mantenere un atteggiamento più sobrio, mentre i principianti si lasciavano andare più frequentemente a danze estemporanee, esclamazioni, capriole, salti, grida o altri gesti apparentemente inusuali in un simile contesto. Anche la maggior parte dei *pîr* e *khalîfa* che ho intervistato associava un comportamento eccessivamente esuberante durante il *samâ'* ai livelli inferiori del percorso spirituale.

11 In alcuni casi il *mîr-i mehfîl* e gli anziani vicino a lui non si alzavano, forse perché ritenevano che i movimenti inconsueti erano più il frutto di una volontà di esibizionismo piuttosto che di un'estasi autentica.

Nonostante presentasse una maggiore struttura formale se paragonato ad altri rituali, il *mehfil-i samâ'* concedeva ampio spazio alla spontaneità e alla variazione individuale. Ciò appariva evidente osservando i partecipanti: c'erano modi e livelli diversi di fruizione del *qawwâlî*, così come diverse potevano essere le esperienze di *wajd* e le reazioni dei partecipanti. Anche i musicisti stessi godevano di una certa libertà creativa ed espressiva, tenuto conto delle restrizioni del genere musicale e dei requisiti del rituale. Studiosi che si occupano di *qawwâlî* hanno evidenziato la fluidità delle *performances* dei musicisti, che devono essere attente e ricettive nei confronti degli ascoltatori (Burkhardt-Qureshi, 2006: 208-27; Rozehnal, 2007: 221-22; Viitamaki, 2009: 323-34). Questi studi affermano che c'è una forte interattività tra la *performance* musicale e il suo contesto. I musicisti, al fine di ottimizzare la *performance*, devono essere abili a osservare le reazioni dei partecipanti ai versi di volta in volta cantati e a valutare i loro stati spirituali. Da una parte devono essere capaci di modificare l'esecuzione in modo da favorire stati estatici e, quando si manifestano, saperli mantenere con accorgimenti stilistico-tecnici, dall'altra devono essere in grado di soddisfare i gusti degli ascoltatori, in particolare quelli più rispettati e facoltosi, incrementando così il prestigio e il guadagno.

Le poesie cantate in questa *dargâh* erano per lo più in persiano, urdu o hindi. Nonostante non mancassero brani classici di Jalâl al-Dîn Rûmî o Amîr Khûsraw nel repertorio dei vari cantanti che si alternavano tra loro nel corso della performance, le scelte spesso ricadevano su fonti interne, dato che sia 'Abd al-Qadîr sia i suoi successori spirituali erano autori di poesie. Selezionare poesie prodotte all'interno della famiglia Siddîqî aveva indubbiamente l'effetto di coinvolgere maggiormente gli ascoltatori sotto l'aspetto emotivo.

Idealmente, secondo l'etichetta, le poesie dovrebbero seguire un ordine per genere, la cui logica prevede che si inizi con degli *hamd* ("eulogie di Allâh"), che si prosegue con dei *na't* ("eulogie di Muhammad"), per poi passare ai *manqabat* ("eulogie di Compagni del Profeta o santi"). Tuttavia, come sostiene Viitamaki (2009: 323-27), l'organizzazione delle poesie secondo tale logica appare spesso un ideale evocato di frequente ma non sempre seguito.¹² Come osserva giustamente Rozehnal:

12 Per considerazioni sul repertorio del *qawwâlî* vedi ad esempio Kugle (2007) e Viitamaki (2009).

Per gli adepti sufi impegnati nei rigori del percorso [spirituale], l'assemblea musicale offre una fonte di conoscenza tattile, sensuale e immediata-un passaggio verso stati di comprensione e consapevolezza più elevati. Allo stesso tempo, la sua *performance* strutturata cementa un senso profondo di solidarietà sociale, memoria condivisa e identità collettiva nel particolare gruppo di ascoltatori (Rozeňnal, 2007: 224).

Per i *qâdirî* del ramo che faceva capo ad 'Abd al-Qadîr, partecipare al *mehfil-i samâ'* era principalmente un modo per accrescere l'amore (*mahabbat*) e l'attrazione (*jazba*) per Allâh, l'amore per il Profeta, per i santi e per il *pîr* nonché un modo per raggiungere stati di coscienza alterati e un tramite per forme più elevate di consapevolezza. Essi consideravano il *samâ'* un modo per progredire nel percorso spirituale e quindi per giungere più vicini a Dio. Altri *qâdirî*, invece, non sembravano interessati al *samâ'*, non lo criticavano né lo condannavano, semplicemente non lo praticavano. Un esempio di questo atteggiamento nei confronti del *samâ'* è fornito dai sufi della *dargâh* di Sharf al-Dîn Husaynî Qâdirî, che descrivo brevemente nelle pagine seguenti.

La dargâh di Sharf al-Dîn Husaynî Qâdirî

Il santo fondatore di questa *dargâh*, Sharf al-Dîn Husaynî Qâdirî (m. 1899), emigrò a Hyderabad da Karnul (Andhra Pradesh) verso la fine del XIX secolo e diede vita a un importante ramo della *qâdirîyya*. Durante il mio periodo sul campo, uno dei due *sajjâda nashîn* era Hamîd al-Dîn Qâdirî Sharfî (d'ora in avanti Hamîd al-Dîn), che presiedeva l'*halqa-i zîkr* settimanale della *dargâh* che aveva luogo ogni domenica mattina. Mentre i membri del ramo che faceva capo ad 'Abd al-Qadîr eseguivano lo *zîkr-i jahrî* ("vocale"), in questo ramo veniva invece adottata una combinazione di *zîkr-i jahrî* e *zîkr-i khâfî* ("silenzioso").¹³

Nell'*halqa-i zîkr* i discepoli si disponevano seduti a gambe incrociate in file parallele e si servivano dell'aiuto di semi per contare le invocazioni necessarie al completamento del rituale. Dopo una versione abbreviata del *khatm-i qâdirîyya* venivano invocati i novantanove nomi di Allâh in silenzio, poi quelli di Muhammad ad alta voce. Il rituale proseguiva con la ripetizione di alcune formule in silenzio (*Bismillâh al-Rahmân*

13 Si noti l'analogia con la commistione tra metodo *jahrî* e *khâfî* osservata da De Zorzi nelle pagine precedenti. Ci sarebbe da chiedersi se questa non derivi anche da una vicinanza spaziale, geografica. (N.d.C.)



al-Rahîm, ecc.) e ad alta voce (*Hasbî Allâh ni'm al-wakîl, ni'm al-walî wa ni'm al-nasîr*, ecc.). Anche lo *zikr* della prima metà della professione di fede era diverso dal metodo utilizzato da 'Abd al-Qadîr. I discepoli dovevano cambiare posizione e sedersi sulle ginocchia, tenere gli occhi chiusi e ripetere in silenzio, guidati dal *pîr*, prima *Lâ ilâha illa'llâh*,¹⁴ poi aumentando la velocità *illa'llâh* e infine *Allâh* a una velocità ancora maggiore. I discepoli tornavano quindi seduti a gambe incrociate, riaprivano gli occhi e proseguivano con la ripetizione, a voce alta, di alcuni nomi di Allâh e di Muhammad, invocazioni rivolte a Muhammad, 'Alî e 'Abd al-Qâdir Jîlânî e chiudevano con un *durûd*.

L'*halqa-i zikr* in questa *dargâh* era piuttosto articolata e prevedeva altre attività che per ragioni di spazio non è possibile descrivere, tra cui un'altra breve sessione di *zikr* silenzioso¹⁵ eseguita attorno alla tomba di Sayf al-Dîn Qâdirî Sharfî (1901-1974), il padre di Hamîd al-Dîn. Le differenze tra questa *halqa-i zikr* e quella descritta precedentemente sono evidenti e sottolineano la varietà dei metodi spirituali adottati dai sufi *qâdirî*. Un'altra differenza tra questi due rami *qâdirî* riguarda l'ascolto meditativo di poesie recitate. Nonostante i *pîr* della famiglia Sharfî non praticassero il *samâ'*, la poesia era per loro uno strumento fondamentale e costituiva un mezzo di espressione, uno strumento didattico e un esercizio spirituale.

Tutti i *pîr* della famiglia Sharfî hanno composto poesie, alcune delle quali sono state pubblicate sotto forma di raccolte. Le loro poesie affrontano temi religiosi come ad esempio: passi del Corano, esaltazione delle qualità del Profeta, episodi della vita del Profeta, dei suoi Compagni e discendenti, principi dottrinali sufi. I generi più usati sono *hamd*, *na't* e *manqabat*, ma tra questi prevalgono senza dubbio le *na't*, i componimenti in onore del Profeta. Questi *pîr* utilizzavano ampiamente la poesia come veicolo dei propri insegnamenti, sottolineando con versi eleganti punti salienti delle dottrine sufi. La poesia era inoltre intesa come esercizio volto a far progredire i discepoli nel loro percorso spirituale. I *pîr* nelle interviste sottolineavano che l'obiettivo principale dell'ascolto di poesie era indurre determinate emozioni nei partecipanti, come l'amore e l'attrazione, che eventualmente potevano sfociare nell'estasi (*wajd*). I versi recitati aiuta-

14 La direzione del suono doveva seguire un movimento ascendente e discendente, facendo salire *lâ* dall'ombelico alla gola, poi *ilâha* dalla gola al cervello e infine colpendo il cuore con *illa'llâh*.

15 Venivano ripetute le formule: 1) *bismillâh al-Rahmân al-Rahîm*; 2) quindi si passava alla preghiera sul profeta (*durûd sharîf*); 3) *lâ ilâha illa'llâh*; 4) *yâ Nûr*.



vano gli ascoltatori ad accrescere il proprio amore verso Allâh, Muham-mad e i santi e a rafforzare il proprio legame spirituale con queste figure.

Nonostante le ovvie differenze sostanziali e formali, la dinamica dell'ascolto cerimoniale di poesia, detto complessivamente *mushâ'ira*, era strutturalmente simile a quella del *mehfil-i samâ'*. L'evento era presieduto dal *sajjâda nashîn*, che ne garantiva il corretto svolgimento e poteva intervenire durante le recitazioni, ad esempio interrompendole, correggendole o richiedendo particolari poesie. La recitazione era volontaria, i discepoli che intendevano recitare si alternavano, cantando generalmente un pezzo a testa. Gli ascoltatori esprimevano il proprio apprezzamento con esclamazioni, gesti e modeste offerte in denaro al *sajjâda nashîn*, che girava i soldi al recitatore di turno. Rispetto al *mehfil-i samâ'*, nei raduni di ascolto di poesie recitate senza accompagnamento musicale era molto più raro osservare i partecipanti colti da *wajd* o evidenti stati estatici. L'osservazione suggerisce che tra i *qâdirî* che non praticano il *samâ'* gran parte delle funzioni del *samâ'* siano svolte dall'ascolto di poesie recitate senza accompagnamento musicale.

Conclusioni

I *pîr* di questi due rami *qâdirî*, eccetto quelli più anziani ormai in pensione, svolgevano anche professioni secolari parallelamente alle attività religiose, perciò non erano sempre presenti nelle *dargâh*. A causa dei loro impegni professionali la maggior parte di essi tendeva a riservare particolari fasce orarie al ricevimento di supplicanti e devoti. Di conseguenza anche il tempo dedicato all'istruzione spirituale era limitato e tendeva a essere concentrato in particolari momenti.

Anche per questo motivo l'*halqa-i zikr* settimanale, i raduni mensili e gli *'urs* erano estremamente importanti per i discepoli. Innanzitutto, per questi ultimi, simili occasioni erano un'opportunità di incontrare i propri *pîr*, beneficiando della loro concentrazione spirituale (*tawajjuh*). Essi potevano avvicinare i *pîr* e chiedere loro consigli o chiarimenti in merito a particolari esercizi spirituali, informarli di eventuali progressi, chiedere aiuto spirituale per problemi di qualsiasi genere.

Queste occasioni avevano poi un ruolo non secondario nella formazione dei discepoli e svolgevano un'importante funzione didattica. I discepoli apprendevano il modo corretto di eseguire lo *zikr*, memorizzavano i nomi e le formule da ripetere e il loro ordine; imparavano la condotta appropriata da tenere durante il *samâ'* e le norme che lo regolano.

Questi erano gli unici momenti in cui praticavano lo *zikr* sotto la direzione dei loro *pîr*, mentre normalmente lo facevano per conto proprio. Durante questi momenti avevano l'opportunità di osservare da vicino il comportamento dei *pîr* e dei discepoli più esperti, che fungevano da modelli; in questo modo i principianti imparavano gradualmente le norme dell'*adab* e il modo appropriato di rivolgersi ai *pîr*.

Grazie allo *zikr* e al *samâ'* i discepoli avevano la possibilità di raggiungere livelli di consapevolezza difficilmente accessibili attraverso i consueti modelli di apprendimento basati sullo studio di testi e l'assimilazione di nozioni. Queste pratiche spirituali permettevano il raggiungimento di stati di coscienza alterati ed estatici, di maggiore o minore intensità, che potevano culminare, durante il *samâ'*, in vere e proprie irruzioni di estasi.

Infine, questi raduni periodici offrivano, non solo ai discepoli ma anche ai non iniziati, un'opportunità di ricevere l'influsso spirituale (*baraka*) dei *pîr*. I partecipanti infatti tornavano sempre a casa dopo aver mangiato cibo distribuito gratuitamente nelle due *dargâh*, carico della benedizione dei *pîr*. Tantissimi portavano con sé bottiglie d'acqua e altri oggetti (confezioni di latte, pacchi di sale, zucchero, farina, ecc.) affinché i *pîr* ci soffiassero sopra trasferendovi così il proprio influsso spirituale benefico, e li riportavano poi a casa dove li avrebbero consumati o somministrati a parenti malati.

Dalla breve analisi condotta in questo articolo emerge una grande varietà di tecniche e metodi spirituali all'interno della *qâdirîyya* indiana. I due casi etnografici infatti mostrano che alcuni maestri adottano lo *zikr-i jahrî* mentre altri una combinazione di *zikr-i jahrî* e *zikr-i khâfî*; i primi prediligono determinati nomi divini e formule sacre, mentre i secondi ne prediligono altri. Alcuni sono grandi appassionati di *samâ'* e considerano questa pratica uno strumento fondamentale per giungere più vicini a Dio e progredire sul percorso spirituale, mentre altri non lo praticano e preferiscono coltivare l'ascolto meditativo di poesie senza accompagnamento musicale. Tuttavia, la varietà delle pratiche spirituali non deve creare fraintendimenti sulle finalità e gli obiettivi di tali pratiche, che sono sostanzialmente comuni. I maestri, nelle interviste, si mostrano concordi nell'affermare che tanto lo *zikr* quanto l'ascolto di poesie recitate (con o senza musica) sono strumenti finalizzati a far progredire i praticanti nel percorso spirituale, a condurli più vicini a Dio verso livelli di consapevolezza più elevati. La centralità che questi maestri *qâdirî* conferiscono a tali pratiche contribuisce a sottolineare che la ragion d'essere degli ordini sufi è innanzitutto trascendentale-spirituale e solo secondariamente sociale, politica o economica.

Bibliografia

- AHMED, A. S. *Millennium and Charisma Among Pathans. A Critical Essay in Social Anthropology*, London: Routledge and Kegan Paul, 1976.
- BURKHARDT QURESHI, R. *Sufi Music of India and Pakistan: Sound, Context and Meaning in Qawwali*, Chicago, University of Chicago Press, 2006, [1995].
- CRUISE O'BRIEN, D. B., *The Mourides of Senegal; The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- EWING, K., *Arguing Sainthood: Modernity Psychoanalysis and Islam*, Durham, Duke University Press, 1997.
- GELLNER, E., *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1969.
- GILSENAN, M. *Saint and Sufi in Modern Egypt: an Essay in the Sociology of Religion*, Oxford: Clarendon Press, 1973.
- KUGLE, S. "Qawwali Between Written Poem and Sung Lyric...or How a Ghalzal Lives", *The Muslim World*, 97, 4, 2007: 571-610.
- LIZZIO, K. "Ritual and Charisma in Naqshbandi Sufi Mysticism", *Anpere*, 3, 2007: 1-37.
- POPOVIC, A. e VEINSTEIN G. (a cura di) *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996.
- ROZEHNAL, R. *Islamic Sufism Unbound. Politics and Piety in Twenty-First Century Pakistan*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.
- SIDDÎQÎ, M. 'A. Q. 2009, *Râtib-i Siddîqî*, trad. urdu di M. 'A. 'A. Siddîqî, Hyderabad, Hasrat Academy Publications, (III edizione). 1959, *Nizâm al-'amal-i fuqarâ'*, Hyderabad, Hasrat Academy Publications.
- SIDDÎQÎ, M. A. 2004, *'Abdullâh. Siwâkh-i hayât Bahr al-'Ulûm Hazrat 'Allâma Muhammad 'Abd al-Qadîr Siddîqî 'Hasrat'*, Hyderabad, Hasrat Academy Publications.
- SPEZIALE, F., *Soufisme, religion et médecine en Islam indien*, Paris, Karthala, 2010.
- VALDINOCI, M. 2012a, "A Model of Sufi Training in Twenty-First Century: a Case Study of the Qâdiriyya in Hyderabad", in Clinton Bennett and Charles M. Ramsey (eds.), *South Asian Sufis: Devotion, Deviation and Destiny*, London, Continuum: 31-42. 2012b, "Spiritual Healing Among Qâdirî Sufis in Modern Hyderabad", *Oriente Moderno*, vol. 92, n. 2, pp. 491-508.
- VIITAMAKI, M. "Where Lovers Prostrate: Poetry in the Musical Assemblies of Chishti Sufis", *Studia Orientalia*, 107, 2009: 311-43.
- WERBNER, P., *Pilgrims of Love: the Anthropology of a Global Sufi Cult*, Bloomington, Indiana University Press, 2003.



Tombe di 'Abd al-Qadîr Siddîqî, Bahadurpura, Hyderabad.
(Foto: Mauro Valdinoci)



Tombe di 'Abd al-Qadîr Siddîqî, Bahadurpura, Hyderabad.
(Foto: Mauro Valdinoci)



Ingresso della dargâh di Sharf al-Dîn Husaynî Qâdirî, Sabzi Mandi, Hyderabad.
(Foto: Mauro Valdinoci)



Primo piano della tomba di 'Abd al-Qadîr Siddîqî, Bahadurpura, Hyderabad.
(Foto: Mauro Valdinoci)



Tombe di Sayf al-Dîn Qâdirî Sharfî, dargâh di Sharf al-Dîn Husaynî Qâdirî, Sabzi Mandi, Hyderabad.
(Foto: Mauro Valdinoci)



Primo piano della tomba di Sharf al-Dîn Husaynî Qâdirî, Sabzi Mandi, Hyderabad.
(Foto: Mauro Valdinoci)



Moschea in cui si svolge l'halqa-i *zikr* settimanale, dargâh di Sharf al-Dîn Husaynî Qâdirî, Sabzi Mandi, Hyderabad.
(Foto: Mauro Valdinoci)

