

AL-QARĀFA, LA CITTÀ DEI MORTI DEL CAIRO

Il circuito delle sette tombe sacre

Anna Tozzi Di Marco

Al-Qarāfa: the pilgrimage to the holy seven tombs in Cairene Muslim cemetery

Abstract

A key aspect of *al-Qarāfa*, the Muslim inhabited cemetery in Cairo is the devotion to seven ancient sacred tombs and its relative pilgrimage. The Cairene graveyard was renowned for the local and inter-regional pilgrimages because of its high concentration of *awliyā*'s graves (literally friends of God), as holders of *baraka*, the divine grace. In particular, in the XIII century the famous circuit of the Seven tombs was formalized by the shaykh al- Fārṣī who also called it as «pilgrimage of the seven sleepers», according to the scholar El Kadi. Hence the multitude of the Muslim pilgrims who spent the night on the holy spot without taking into account the social code about the separation between sexes, were so disciplined. Nowadays, some mausoleums of the circuit disappeared and local people have no memories of them, whereas the most renowned holy men' tombs are still venerated by a large crowd of devotees, even if the nightly practice of incubation missing. The author, in considering the scholars' studies on this issue, explores the current veneration and the contemporary pilgrims' pattern of habits, comparing with the Medieval ones.

Keywords: *al-Qarāfa*, Cairo, pilgrimage, *awliyā* ', seven sleepers

Premessa

Questo saggio rappresenta un approfondimento in prospettiva storico-antropologica di un argomento affrontato parzialmente sia nell'articolo *Cairo's city of the dead: a site of ancient and contemporary pilgrimage*¹, sia nella monografia *Egitto inedito*². Si tratta del circuito pellegrinale a sette tombe sante che veniva effettuato a partire dal X secolo nel cimitero della capitale egiziana, *al-Qāhira*, governata dalla dinastia fatimide, e che al presente risulta molto frammentato e ridimensionato ma ancora esistente. Ne danno conto le cronache degli storici egiziani vissuti qualche secolo più tardi, come il noto al-Maqrīzī³, che hanno così fornito la cornice storica.

In tempi relativamente recenti, fine anni '50, se ne è occupato in maniera particolare l'orientalista francese Louis Massignon nella sua opera *La Cité des Morts*

¹ Tozzi Di Marco, 2009, pp. 94-109.

² Tozzi Di Marco, 2010.

³ Storico di epoca mamelucca, nato al Cairo nel 1364, di fede sunnita. Le sue opere più importanti prese in considerazione sono: al Maqrīzī, *al-Mawā'iz wa al-'itibār fī dhikr al-khiṭaṭ wa al-āthār*, 2 voll., Būlāq, Cairo, 1854, trad. francese, Urbain Bouriant, *Description topographique et historique de l'Égypte*, Paris, 1895-1900; al Maqrīzī, *Kitāb al sulūk li-ma'rīfat duwal wa al mulūk*, Muḥamad Muṣṭafā Ziyāda, Cairo, 1959, vv. 1-2.

*au Caire*⁴, oltre ad altri studiosi che invece si sono interessati soltanto di alcuni aspetti a seconda della propria disciplina d'appartenenza. Ad esempio, negli anni '90, lo studio degli urbanisti El Kadi e Bonnamy, *La Cité des morts: Le Caire*⁵, è stato prezioso per la ricerca sul terreno e il ritrovamento delle tombe che sono state da loro documentate con minuziosità.

Alla base di questo saggio c'è la decennale ricerca sul campo dell'autrice che ha vissuto nel cimitero musulmano cairota, incentrata sull'analisi dei processi di inurbamento⁶, che implicano le relazioni tra questo fenomeno, unico al mondo, e i rituali funebri e religiosi che si svolgono all'interno della necropoli.

***Al-Qarāfa*: il cimitero musulmano abitato del Cairo**

Al-Qarāfa, denominata “la città dei morti” dagli occidentali, è lo storico cimitero musulmano del Cairo. I cittadini della capitale che hanno la propria tomba di famiglia vi continuano a seppellire i propri cari, mentre per tutti gli altri sono stati costruiti nuovi spazi di sepoltura ai confini urbani. *Al-Qarāfa* è connotato da un notevole tessuto abitativo (circa un milione di residenti), la cui coabitazione con i defunti, a cominciare da un paio secoli dopo la sua fondazione nel 642 d.C., ne è un tratto distintivo ed unico al mondo.

Fin dai suoi albori questa necropoli ha seguito di pari passo l'evolversi della capitale araba dell'Egitto, in origine *al-Fuṣṭāṭ*⁷, fino ad essere costituito oggi da ben diciassette quartieri⁸. Tali nuclei abitativi corrispondono ad aree funerarie formatesi nel corso dei secoli. Inizialmente lo spazio sepolcrale era costituito dalla zona di sepoltura della tribù araba dominante, i Coreisciti⁹, ai piedi delle colline Moqattam, e da quelle pertinenti agli altri clan arabi che insieme conquistarono l'Egitto¹⁰.

⁴ Massignon, 1958.

⁵ G. El Kadi, A. Bonnamy, 2001.

⁶ Ricerca partita nel 1996 e finanziata con fondi propri e in parte minoritaria da una borsa di studio MAE.

⁷ Per un maggior approfondimento sulla storia della nascita di *al-Fuṣṭāṭ*, e le successive cittadelle di potere quali la abbaside *al-'Askar* (750), la tulinide *al-Qaṭā'ī* (868), infine la fatimide *al-Qāhira* (969), cfr. Raymond, 2001.

⁸ Il cimitero di *al-Fuṣṭāṭ* si sviluppò in *al-Qarāfa al-Kubrā* (Grande cimitero) in epoca fatimide, a cui poi vi si aggiunsero i cimiteri di Sayyeda Nafisa e Bāb el Naṣr. In seguito con gli Ayyubidi nacque *al-Qarāfa al-Ṣuḡhrā* (Piccolo cimitero) intorno alla tomba dell'Imām Shāfi'ī. Verso la seconda metà del XIII secolo queste porzioni di cimitero si fusero in un'unica zona di sepoltura. L'ultima espansione si ebbe con i mamelucchi che fondarono un proprio cimitero *Qarāfat al-Mamālīk*, a sud e a nord della Cittadella del sultano Ṣalāh al-Dīn al-Ayyūbī (Saladino).

⁹ Alla tribù dei Coreisciti apparteneva anche il profeta Maometto. Al Maqrīzī, 1854, v. II, pp 442-443; Raymond, 2001, pp. 11-14.

¹⁰ Tozzi Di Marco, 2008. Per una ricognizione storica cfr. Abu-Lughod, 1971; Kubiak, 1987; Al Sayyed, 2011; Hamza, 2001.

Un primo nucleo di abitanti, a decorrere dal IX secolo, era composto dai guardiani (sing. *turābī* nella parlata arabo-egiziana) delle tombe monumentali nobiliari e dei mausolei santi, e dagli addetti ai servizi funebri, quali becchini, incisori di lapidi, recitatori del Corano.

L'incrementarsi dell'inurbamento ha le sue radici nei rituali funebri e nel concetto peculiare di santità nell'Islam vissuto popolare, in tal caso egiziano, che ha come perno la *baraka*, forza benedittoria divina¹¹ (i cui significato e percezione si approfondiranno nei paragrafi successivi). La Città dei Morti cairota rappresenta per la religione ufficiale una realtà totalmente eterodossa, di cui sia l'architettura funeraria che alcune espressioni della religiosità popolare sono esempi emblematici. Ciò che maggiormente contribuì allo sviluppo dell'inurbamento è la presenza delle tombe sacre, distinguibili dalle cupole dei mausolei, assenti per le altre tombe. Esse appartengono a personaggi pii della tradizione religiosa sia locale che transnazionale, gli *awliyā'* (sing. *walī*), letteralmente gli amici di Dio, percepiti come santi in virtù della loro prossimità ad Allah. Durante i secoli scorsi vi fu all'interno della necropoli un enorme proliferare di culti devozionali verso i santi, ognuno specializzato in richieste di un particolare soccorso. Pertanto nella memoria collettiva le varie aree sepolcrali sono conosciute con l'eponimo dei molteplici santi sepolti¹².

Complessivamente *al-Qarāfa* contiene le sepolture di: tre profeti (Ṣāliḥ, Rūbīl/Reuben, Āsiya); venti membri di *ahl al-bayt*¹³; undici compagni di Maometto e altri trenta venerabili, tra cui l'Imām Shāfi'ī in testa.

L'esplosione di tombe sacre avvenne con la dinastia fatimide che regnò in Egitto dal X al XII secolo¹⁴. I sovrani fatimidi, di fede sciita-ismailita, avevano una venerazione particolare per il profeta Maometto e la sua discendenza, quindi patrocinarono molti mausolei funerari, simbolici o effettivi, dei membri di *ahl al-bayt*, come atti di pietà religiosa e di propagazione del culto sciita ma anche come ostentazione del proprio potere. L'aristocrazia fatimide nel cimitero sfoggiava il proprio prestigio attraverso il patrocinio di diverse tipologie di costruzioni: padiglioni, chioschi, ḥammām, strutture caritatevoli. In particolare, ad esempio, la

¹¹ Tozzi Di Marco, 2015.

¹² L'autrice ha abitato nella zona sepolcrale del sultano mamelucco Qā'itbey, che si fece costruire la sua camera funeraria nei pressi della *zāwiya* del mistico 'Abd Allāh al-Menūfī, un sufī vissuto nel XIV secolo e lì sepolto. Nella sua *zāwiya* e nelle immediate vicinanze, peraltro, si sono osservati rituali molto poco conformi all'ortodossia religiosa. Cfr. Tozzi Di Marco, 2009. Riguardo alle sessioni di ḥaḍra (la riunione dei mistici che, raggiungendo lo stato di estasi, contemplano Dio, e a seconda del livello raggiunto percepiscono la visione del divino) che avvengono all'interno del mausoleo, si è notata una venerazione manifesta alla tomba del fondatore della confraternita Aḥmadiyya al-Menūfiyya, cfr. Tozzi Di Marco, in Scarpi - Cremonesi, 2014, (in stampa).

¹³ Lett. "la gente del Casato", ovvero la famiglia del Profeta.

¹⁴ I fatimidi provenivano da *Ifriqiya* (Nordafrica, per lo più l'odierna Tunisia) e conquistando l'Egitto fondarono la loro capitale, *al-Qāhira*, a nord degli altri settori abitativi precedenti. Per tutto il periodo della loro dominazione le due città, *al-Fuṣṭāṭ* e *al-Qāhira*, convissero, nella prima vi abitava il popolo e nella seconda vi risiedevano i nobili e il califfo. Soltanto con Saladino si ebbe l'unificazione. Cfr. Demichelis, 2013.

madre del quinto Imām-califfo, Al-‘Azīz (975-996), sponsorizzò la costruzione di una moschea congregazionale, *Ġami’ al-Qarāfa*, ormai scomparsa, ma si racconta fosse di incredibile splendore artistico¹⁵.

Successivamente, con il sultano Saladino che ripristinò il sunnismo a Corte, il territorio sepolcrale venne maggiormente sacralizzato dalla presenza di diverse istituzioni mistiche: piccoli alloggi (*zāwiya*) isolati di sufi¹⁶ con i propri discepoli e grandi residenze (*khānqā*) di confraternite (*ṭuruq*) sorte intorno alla tomba del fondatore. Al fine di contrastare l’ideologia sciita, furono soprattutto promosse quelle sepolture che appartenevano a virtuosi sunniti, come la tomba dell’Imām Shāfi’ī che fu restaurata e abbellita. Fu poi ingrandita con l’aggiunta di una camera funeraria, una scuola coranica e una moschea.

Con le consecutive dinastie al potere, quali i mamelucchi e poi gli ottomani, la popolazione perseverò nella venerazione degli *awliyā’* e nelle costumanze funebri non proprio del tutto conformi alla legge religiosa ortodossa.

Concetto di santità nell’Islam

Nel corso della ricerca sul campo i concetti islamici di sacro e santità (*wilāya*) si sono rivelati centrali per l’analisi della devozione alle tombe sante. Si ritiene quindi dover darne conto in maniera esemplificativa (sebbene non completa) di seguito.

La santità nella religione musulmana non pertiene all’opposizione elidiana sacro/profano¹⁷ ma è detenuta in diversi gradi che determinano una gerarchia tra le persone, i luoghi, e gli oggetti ritenuti santi. Tuttavia il Corano, considerato santo perché Parola di Dio, non menziona l’esistenza di categorie di uomini che hanno un rapporto speciale con il divino, tranne che in un versetto della sura intitolata Yūnus (Giona). In questo versetto si parla di amici di Dio come di coloro che non rischiano né il timore né l’afflizione (C. 10:62)¹⁸. Inoltre l’Islam distingue tra un sacro inerente, *ḥaram* (inviolabile), come ad esempio per La Mecca o la Ka’ba, e un sacro acquisito, reso tale, come lo spazio della moschea o la tomba, consacrato dalle preghiere e dalle azioni pie dei fedeli. Il termine *Qiddīs* tradotto come santo, è applicato al grado massimo a Dio, quale *al-Quddūs* (santissimo), e tutto ciò che è sacro fa riferimento direttamente a Lui.

Tuttavia l’emergere di tale tema avvenne nel secolo IX in concomitanza con la nascita del misticismo, il sufismo. Nella seconda metà del secolo uno dei primi sufi a

¹⁵ Bloom, in Grabar, 1987, p. 7.

¹⁶ I *sufi* sono i mistici islamici. L’etimologia di tale termine sembra far riferimento alla veste di lana grezza, *ṣūf*, che indossavano, ma i filologi arabi forniscono anche altre derivazioni. Per un approfondimento sul sufismo cfr. Ventura, 1981; Nicholson, 1997.

¹⁷ Eliade, 1973.

¹⁸ Bausani (tr. e comm.), 1988, p. 152.

sviluppare questo argomento fu il persiano al-Tirmidhī¹⁹, il cui pensiero fu ripreso dal filosofo andaluso Ibn ‘Arabī nel XIII secolo²⁰. Nel trattare il concetto di santità al-Tirmidhī distingue tra profeti e *awliyā’*, ponendo questi ultimi ad un livello superiore. Il profeta è ispirato dalla Rivelazione mentre il *walī* è ispirato da Dio nel ricevere gli *aḥādīth*²¹ (sing. *ḥadīth*). In contrapposizione l’andaluso nello sviluppare la teoria della santità inverte la gerarchia e pone il Profeta al vertice (il Sigillo dei profeti), poiché è detentore sia di santità che di profezia²². Tuttavia erano considerati santi anche gli *shurafā’* (sing. *sharīf*), i discendenti del Profeta. Se dimostrato dall’albero genealogico persino un sovrano poteva essere santo – sebbene in modo diverso dal *walī* – saldando in tal modo politica e religione.

Fondamentale prerogativa della santità è il possesso della *baraka*, la benedizione di Allāh, trasmissibile per via ereditaria o per contiguità. È quindi soprattutto il possesso di tale forza divina che caratterizza la figura del *walī* ed ha generato forme di venerazione condannate da molti teologi e dottori della Legge, gli *‘ulama’*²³, poiché il sacro nell’Islam è sempre legato alla trascendenza assoluta di Dio. Il santo è quindi intercessore verso Dio, ma a differenza di quello cristiano non è lui che opera i miracoli bensì questi avvengono unicamente per volontà divina. Nell’Islam popolare la *baraka* è fonte di beneficio e prosperità per le persone e le greggi, fonte di successo.

In particolare, il materiale etnografico inerente al vissuto religioso della necropoli e alle sue strette correlazioni con l’inurbamento evidenzia come la forza divina costituisca il perno attorno a cui si motivano le visite alle tombe sante (*ziyārāt al qubūr*) e come la santità sia una categoria complessa e soprattutto plurale. Sicché la sua percezione non è mai statica nel corso del tempo, si rimodella, può aumentare o diminuire. Le dinamiche di sacralizzazione sono quindi risultate complesse ed implicano un sistema di relazioni fra le strutture funerarie, i luoghi, i rituali, l’autorità e le istituzioni, i residenti e gli attori sociali.

¹⁹ Fu un teologo, compilatore di *aḥādīth*, e sufi, nato nell’attuale città di Termez, in Uzbekistan, nel 209AH/825. Il suo contributo alla filosofia islamica fu il saper fondere la propria esperienza mistica interiore con la tradizione scritturale. Tra i suoi scritti sul concetto di santità il *Kitāb Sirat al-awliya’*.

²⁰ Ibn ‘Arabī era considerato lo *shaykh* supremo per la sua notevole figura di dotto. Nacque in Spagna e morì a Damasco nel 1240. Per un approfondimento sulla filosofia islamica cfr. Corbin, 1991; Baffioni, 1996.

²¹ *Aḥādīth* sono i detti e i fatti del Profeta, trasmessi oralmente dai suoi familiari e compagni, messi poi per iscritto da una catena di rapportatori. Una buona parziale compilazione di *aḥādīth* è: Noja *et al.* (a cura di), 2003.

²² McGregor, 2004, pp. 10-13.

²³ Ibn Taymiyya e Al-Ghazālī furono tra i più noti teologi che si opposero alle forme di venerazione delle tombe.

Grande Tradizione e Piccola Tradizione: i pellegrinaggi di *al-Qarāfa*

Per Grande Tradizione s'intende la sistematizzazione e codificazione di una cultura religiosa in testi, considerati sacri, oggetto di devozione e guida per i credenti. La Piccola Tradizione invece è costituita da tutte quelle specificità regionali che rappresentano una reinterpretazione della Grande Tradizione in base al contesto locale.

L'antropologo Fabietti ha spiegato il rapporto di dinamicità, di «connessione attiva», tra le due tradizioni nel suo studio sulla cultura baluchi²⁴ che riprenderemo dopo, applicato al nostro campo d'indagine.

Riguardo all'Islam, della Grande Tradizione fa parte il pellegrinaggio a La Mecca (*Ḥaġġ*), un atto altamente meritorio per chi lo compie. Il *Ḥaġġ* costituisce uno dei cinque doveri, o pilastri, della religione islamica. Una delle tre rotte per raggiungere La Mecca (un tempo carovaniere) passava per il Cairo²⁵. Fino al 1926 la partenza dei pellegrini era solennizzata con una processione annuale che prevedeva un'efficiente struttura organizzativa. La carovana portava il baldacchino (*maḥmal*) montato su un cammello, con la *kiswa*, il panno di copertura della *ka'ba*, tessuto dagli artigiani cairoti. Ma non tutti avevano le possibilità economiche e di salute per adempiere a tale precetto, sicché molti soddisfacevano il bisogno di devozione con un pellegrinaggio minore, realizzando una propria geografia personale del sacro.

In realtà, nella geografia sacra dell'Islam, oltre Gerusalemme, Medina e La Mecca, le tre città sante per eccellenza, quali poli di pellegrinaggio per l'intera *Umma*, esistevano anche altri luoghi sacri, locali e interregionali, più facilmente raggiungibili e accessibili per le popolazioni native.

In questo contesto la Città dei Morti del Cairo, corrispondente a un punto mediano sull'asse del *Ḥaġġ*, da Gerusalemme o dal Maghreb verso La Mecca, quale tappa intermedia del viaggio verso Dio, può considerarsi un esempio emblematico di Piccola Tradizione.

Le tombe virtuose presenti visitate fin dal X secolo, inizialmente erano dei semplici cenotafi. In seguito si distinsero da quelle ordinarie con costruzioni sempre più fastose: mausolei cubici sormontati da una cupola (*qubba*); monumenti magnificenti che comprendevano anche edifici destinati ad altre funzioni (ad es. *madrassa*, scuole coraniche). La loro notevole concentrazione rese questo cimitero particolarmente noto in tutta la *Umma* ma anche ai viaggiatori europei come mostrano i loro resoconti di viaggio²⁶. Questi mausolei (*mashāhid*, sing. *mashhad*) erano e sono tuttora meta di numerosi pellegrinaggi frequentati da fedeli non solo egiziani ma provenienti anche dagli altri paesi islamici. I devoti non solo vi si

²⁴ Fabietti, 2002, pp. 172-175.

²⁵ Vi erano dei punti di raccolta delle tre carovane ufficiali, quella siriana a Damasco, quella egiziana al Cairo, quella persiana a Kufa. Cfr. Baldussi *et al.*, 2005.

²⁶ Tozzi Di Marco, 2008, pp. 27-36.

recavano in pellegrinaggio ma sceglievano di risiedere nelle strette vicinanze dei luoghi venerati, determinando lo sviluppo di interi quartieri.

Riguardo alla sacralità di *al-Qarāfa* nel XIV secolo nella sua opera *Rihla* (Viaggi), lo storico Ibn Baṭṭūṭa descrive la vasta reputazione del cimitero dovuta al grande potere benedittorio posseduto, e scrive di «al Qarafa, un luogo molto importante in cui ricevere la baraka», narrando di pellegrinaggi a famosi santuari²⁷.

Alcune delle prime sepolture visitate appartenevano ai compagni del Profeta come Sīdī ‘Uqba ibn ‘Āmir Ġuhānī (m. 658), agli Alidi, cioè i discendenti di ‘Alī (cugino e genero di Maometto), e agli asceti, come il persiano Imām al-Laythī (m. 875). Così *al-Qarāfa* rappresentava un punto di confluenza per le comunità musulmane, che provenivano da tutto il mondo musulmano di allora (*Dār al-Islām*), dalla Spagna al Maghreb, dalla Sicilia al Mashreq. Dunque, questi tumuli latori di *baraka*, situati solitamente nella casa del *walī*, o nella sua *zāwiya*, e nei loro dintorni, accelerarono lo sviluppo del cimitero. Non sempre però vi erano sepolti realmente i santi venerati, a volte erano luoghi consacrati in seguito ad un sogno (*mashadd ru’ya*) del loro fondatore e benefattore, quindi cenotafi simbolici²⁸. Durante la *ziyāra* (visita) i fedeli dormivano nel cortile funebre senza rispettare le norme sociali di separazione fra i due sessi. Di fatti, la convinzione che il santo potesse intercedere verso la guarigione o per la risoluzione dei propri problemi durante il sonno, incrementava la frequente pratica dell’incubazione.

Di conseguenza durante l’epoca ayyubide i pellegrinaggi furono sottoposti ad una organizzazione rigida per evitare che i devoti restassero senza sorveglianza. Il compito di mantenere l’ordine era affidato ad una struttura specifica, unica in tutto il mondo arabo, composta da una guida (*shaykh al ziyāra*), un capo della polizia (*ṣāhib al shurṭa lil qarāfa*) e un ispettore delle visite (*naqīb*). I fedeli venivano convogliati secondo degli itinerari prestabiliti. Il finanziere ‘Alī al-Mādhārā’²⁹ (m. 956) fu il primo ad organizzare istituzionalmente le *ziyārāt*: l’itinerario di *darb el waḍa*’ (la strada degli addii) era il suo preferito. Oggi questa strada che parte dalla moschea di Sayyeda Nafisa³⁰ e continua con Shāri’ al-Khalīfa (la via del califfo) è ancora caratterizzata dal pellegrinaggio alle tombe di alcuni Alidi³¹. Tuttavia si disponevano all’epoca manuali che descrivevano i percorsi, le varie soste sante, la storia dei personaggi inumati, i loro miracoli, e gli atti di pietà da compiere presso ogni mausoleo segnalato. Vi erano cinque guide rinomate, molto spesso in competizione fra loro, che compilarono dei compendi ad uso dei pellegrini che così venivano

²⁷ Ibn Battuta, 2008, pp. 39-41. Esiste un’ampia letteratura di viaggio redatta da musulmani che hanno lasciato resoconti delle terre visitate durante il tragitto verso La Mecca. In riferimento a *al-Qarāfa* cfr. Tozzi Di Marco, 2010, pp. 39-42.

²⁸ Mittermaier, in Stauth - Schielke (eds), 2008, pp. 47-66.

²⁹ Protettore dei sufi esiliati da Baghdad dopo il processo e l’esecuzione capitale del mistico al-Hallāḡ.

³⁰ Pronipote del Profeta Maometto, morta nel 824. Scavò il suo sepolcro nella propria casa ed attese la morte.

³¹ Le tombe alidi principali di questa area appartengono a: Sayyeda Ruqqaya, Sayyeda Sakīna, Sayyeda ‘Atika, Moḥammad al-Ġa’farī.

istruiti anche sul giusto comportamento da serbare durante la visita (*adab al ziyāra*): Ibn ‘Uthmān scrisse il *Murshid*, ed è il più antico manuale; Nāsikh, autore del *Miṣbāh*; Ibn al-Zayyāt stese il *Kawākib*; infine al-Sakhāwī compilò il *Tuḥfat*³². Le sepolture dei santi erano visitate in precisi giorni a loro dedicati: il giovedì, venerdì e sabato si andava e si continua ad andare alla tomba di Shāfi’ī; il martedì e il mercoledì a quella di Sayyeda Nafīsa.

Gli antropologi come Turner hanno evidenziato la stretta connessione tra il misticismo e il viaggio religioso, come quest’ultimo può considerarsi un’estroversione del primo, viceversa il misticismo rappresenta un viaggio interiore dell’anima³³. L’esperienza del pellegrino comporta infatti due aspetti fondamentali: il cammino verso un’alterità spaziale e la partecipazione intima all’alterità sovranaturale.

Durante il fieldwork l’osservazione partecipante inerente alle pratiche pellegrinali ha rivelato come la pratica rituale di visita alla tomba sacra abbia posto in relazione simbolica il Grande Pellegrinaggio con quelli locali. Ad esempio è stato osservato come il recitare per cento volte la sura al-Ikhlāṣ³⁴ e la costumanza, detta *ṭawāf*, di compiere sette giri intorno al cenotafio del *walī*, allo stesso modo del rito performato alla *Ka’ba*, siano considerati dal pellegrino come beneauguranti per la realizzazione del *Ḥaġġ*.

Il circuito delle Sette Tombe

Innumerevoli erano gli itinerari pellegrinali che si svolgevano nel cimitero cairota proprio per la presenza di molteplici sepolture sante. Tra questi pellegrinaggi, Fakhr al-Dīn al-‘Irāqī, soprannominato al-Fārsī³⁵ perché di origine persiana, rivestendo il ruolo di *shaykh* alla corte del sultano ayyubide Al-Malik al-Kāmil, formalizzò nel XIII secolo il circuito delle Sette Tombe, all’epoca un percorso devozionale molto rinomato e richiesto, quindi ambito dalle varie guide.

Celebri uomini pii dell’epoca erano sepolti in queste tombe che erano situate nella zona più antica del cimitero: il sufi Dhū’l-Nūn al-Miṣrī (m. 245 AH³⁶); al-Zaqqāq; Shaqran al-‘Abīd, maestro di Dhū’l-Nūn; Abū Idrīs al-Khawlāni (m. 201

³² Meri, 2002, pp. 144-150.

³³ Turner, 1997.

³⁴ La sura al-Ikhlāṣ o del culto sincero è la CXII e, come anche l’ultima sura coranica, è considerata apotropaica.

³⁵ Fu proprio lui a nominarlo “pellegrinaggio dei Sette Dormienti”. Cfr. el Kadi - A. Bonnamy, 2007, p. 125.

³⁶ Con l’abbreviazione AH s’intende *anno hegirae*, egira (*hiġra* in arabo), ovvero l’inizio dell’era islamica che corrisponde al trasferimento di Maometto da La Mecca a Medina nel 622.

AH.); il *qāḍī*³⁷ al-Mufaḍḍal ibn Qitabānī (m. 181 H.); al-Bakkār, un *qāḍī* hanafita (m. 270 AH.); al-Muzānī, di scuola shafi'ita (264 H).

L'orientalista Massignon nella sua opera *La Cité des Morts au Caire* menziona il circuito delle Sette Tombe: «La ziyara se faisait alors clandestinement; elle est attestée dès l'historien M. b. Salama Qudai»³⁸, riportando anche altre due liste rivali, riprese dal Maqrīzī.

Un primo elenco include l'asceta iracheno Fāris b. 'Īsā al-Dīnawārī, seguace di al-Ḥallaḡ ed esiliato da Baghdad. Al-Dīnawārī era un esponente della dottrina mistica che concepiva la fusione del divino con le nature umane³⁹. Durante la sua vita si ritirò nella grotta *Kahf al-sūdān*, «la più profonda delle caverne naturali di Moqattam»⁴⁰, per raggiungere lo stato della Conoscenza. Nel 957 morì e fu sepolto nel cimitero degli iracheni, soprannominato *Qubūr al-'Irāqīyyīn*. Secondo lo storico al-Quḍā'ī il circuito iniziava dalla sua tomba.

Inoltre l'orientalista francese riferisce che il pellegrinaggio alle Sette Tombe sembra rimandare sia al racconto contenuto nella sura XVIII, intitolata *al-Kahf*, inerente ai Sette Dormienti di Efeso⁴¹ e sia ai sette seguaci del mistico Qayghuz Ghabi Abdal della confraternita Bektāshīyya⁴² di origine turca, titolari della *Kahf al-sūdān*. La grotta era appellata anche con il nome Maghawīrī, eponimo del primo sufi inumato, 'Abd Allah al-Maghawīrī. All'origine gli asceti erano soliti isolarsi in delle cavità seguendo l'esempio del Profeta che proprio in una grotta sul monte Ḥīra aveva ricevuto la Rivelazione mentre era in meditazione. In aggiunta, Massignon riguardo ai Sette Dormienti riferisce che alcuni pellegrini recitavano la sura XVIII girando attorno al catafalco di Shāfi'ī. Di fatti l'altra lista citata dallo studioso francese include l'Imām Shāfi'ī⁴³ e Sīdī 'Uqba.

³⁷ Il *qāḍī* era il giudice. Vi sono quattro scuole giuridiche sunnite (oltre a quella sciita, detta ḡa'farita): hanafita, shafi'ita, malakita, hanabalita.

³⁸ Massignon, 1958, p. 44.

³⁹ Cfr. Massignon, 1982, v. 2.

⁴⁰ Massignon, 1958, p. 65.

⁴¹ La leggenda dei Sette Dormienti di Efeso nasce nel V secolo nell'Asia Minore e si propaga in tutto l'oriente cristiano, fino in Arabia. Confluisce poi nel Corano nella sura XVIII. Cfr. Tozzi Di Marco, in Rami Ceci, 2011, pp. 109-126. La relativa devozione è oggetto dell'attuale attività di ricerca della scrivente sia in ambito islamico che cristiano.

⁴² Il *walī* Qayghuz Ghabi 'Abdal apparteneva all'ordine mistico Bektāshī, fondata da Ḥaḡḡī Bektash Velī nel XIV secolo. Questa confraternita diffusasi durante l'impero ottomano, si poneva ai margini dell'Islam poiché nelle sue dottrine confluivano elementi sciiti estremi ed altri di tradizione cristiana. Al Cairo nel XVI secolo esistevano tre ṭaqāyā di questa ṭarīqa. La moschea dove è sepolto il *walī* situata sul costone di Moqattam, porta sul frontone una dedica ai sette dormienti datata 905 AH. Cfr. de Jong, 1978, p. 26; pp. 80-83; de Jong, in «Turcica» XIII, 1981, pp. 242-262.

⁴³ Fu un giurista e iniziatore della scuola shafi'ita che in realtà fu fondata dai suoi discepoli. Apparteneva alla stessa tribù del Profeta e visse a La Mecca nel secolo VIII ma dopo essersi trasferito in Egitto, morì al Cairo nel 820. Sviluppò la scienza del diritto islamico armonizzando il Corano e la Sunna.

Ma ritornando alla prima lista, il personaggio santo più rinomato fra i sette era l'asceta Dhū'l-Nūn al-Miṣrī, tra i più preminenti mistici del primo sufismo. Nato nel 796 nel villaggio di Akhmim a sud del Cairo, studiò medicina e alchimia e viaggiò molto in Arabia e in Siria. Nel 829 fu arrestato con l'accusa di eresia⁴⁴ e mandato a Baghdad ma poi rilasciato su ordine del califfo Ġa'far al-Mutawakkil impressionato dalle sue qualità morali. Fece così ritorno al Cairo dove morì nel 859. Era un alchimista e perciò considerato il patrono dei medici. Dei suoi scritti non è rimasto nulla, il suo pensiero è stato tramandato nella tradizione orale e nei testi dei suoi discepoli. Si sa che aveva scritto e insegnato la dissoluzione del sé (*Fanā'*) e della sussistenza di Dio (*Baqā'*), formulando la dottrina della Gnosi o Conoscenza di Dio, raggiunta attraverso il distacco dal mondo materiale e l'estasi mistica. La sua filosofia mistica ha influenzato molti teologi persiani e turchi e altri sufi come al-Hallaḡ. La sua fama anche dopo morto travalicava i confini dell'Egitto diffondendosi in tutto il mondo musulmano, tanto che secoli più tardi il grande filosofo andaluso Ibn 'Arabī ne volle tramandare la vita e gli insegnamenti⁴⁵. Sembra che sulla lapide di al-Miṣrī, una colonna in marmo, comparisse l'epitaffio che rammentava la sua volontà di non voler alcun tipo di costruzione sulla sua tomba⁴⁶, che però non fu seguita. Lo studioso Jonathan Bloom mette in dubbio l'autenticità di questa lapide poiché afferma che prima dell'859 non ci sono testimonianze archeologiche sull'esistenza di cupole sui tumuli⁴⁷. In realtà non era affatto così, se ad esempio già nel 740 fu costruito il *mashhad* per ospitare la testa di Zayd b. Zayn al-'Ābidīn⁴⁸, anche se comunemente al Cairo si crede che il mausoleo appartenga al padre. La tomba del sufi al-Miṣrī è situata nella zona meridionale, nel cuore del cimitero originario. Il suo catafalco si trova all'interno di una camera funeraria, ricoperto da un panno verde e circondato da una ringhiera.

Tuttavia la tradizione della commemorazione dei morti attraverso l'uso delle lapidi che marcano il sepolcro, non era comune nell'Islam. In Egitto, al Cairo ha avuto un picco nelle decadi a cavallo della metà del secolo IX, per poi subire un declino tra la popolazione sunnita, mentre restava alta tra quella sciita.

Dunque, la ricerca sul terreno ha evidenziato che alcune di queste tombe non sono più venerate perché se è persa la memoria, ridotte quindi a ruderi con le steli semidistrutte o del tutto scomparse; invece un'ingente moltitudine di fedeli continua a frequentare quelle di personaggi più noti a livello transnazionale: oltre al noto Imām al-Shāfi'ī, quella del compagno di Maometto, Sīdī 'Uqba.

⁴⁴ In quel periodo vi era la diatriba sulla questione se il Corano fosse da ritenersi creato o increato. La dottrina mu'tazilita, favorita dal califfato abbaside, sosteneva che il Corano era stato creato. Molti tradizionalisti vi si opposero e furono dichiarati eretici ed imprigionati.

⁴⁵ Ibn 'Arabī, in Deladrière (ed.), 1988.

⁴⁶ Secondo Bloom il primo documento che prova questa pratica è datato 405 AH, è probabile quindi, continua, che la lapide sia un falso del X secolo. Bloom, in Grabar, 1987, p. 19.

⁴⁷ Ivi, p. 14.

⁴⁸ Ragib, in «Annales islamologiques» 9, 1970, p. 27.

Della *ziyāra* alla tomba dell'Imām al-Shāfi'ī (che non affronteremo per ragioni di spazio), sebbene esista già un'ampia letteratura in merito⁴⁹ vale la pena evidenziare un aspetto singolare poco noto anche agli studiosi: la sua *baraka* era associata con le virtù terapeutiche dell'acqua minerale della sorgente 'Ain Sira, situata in pieno cimitero, dove le folle dopo il pellegrinaggio si andavano a bagnare per curarsi dalle malattie della pelle o dai reumatismi, attribuendo poi la guarigione al santo⁵⁰. Questa pratica lustrale non è più osservata anche per la presenza di un forte inquinamento delle acque. D'altronde le virtù salutari del cimitero, dovute anche al clima secco e ventoso e alla sua posizione ai piedi delle colline, sono citate dai diversi storici in epoca medievale.

L'altro personaggio della lista citata da Massignon è Sīdī 'Uqba, uno degli *Aṣḥāb al-ṣuffa*⁵¹, cioè coloro che a Medina avevano deciso di seguire gli insegnamenti del Profeta risiedendogli accanto. Ben presto diventò un bravo recitatore del Corano, un trasmettitore di *aḥādīth*, un giurista e un poeta⁵². Fu nominato Comandante dei credenti e fu uno dei generali che insieme al comandante 'Amr ibn al-'Āṣ conquistò l'Egitto nel 641. Poi nel 647 fu incaricato governatore del paese dal califfo omayyade Mu'āwiya b. Abī Sufyān mantenendo il mandato fino al 650. È l'unico compagno di Maometto ad essere sepolto nel cimitero cairota con una strada a lui intitolata, Shāri' Sīdī 'Uqba. La sua tomba fu costruita nel 658 ma fu restaurata per ordine di Saladino con l'aggiunta di una cupola. Nel 1662 fu completamente ricostruita su ordine del governatore ottomano, annettendovi una *zāwiya*, una scuola coranica, e delle residenze per studenti. L'entrata sormontata da un arco trifoliato si trova in una piazzetta e fa parte della facciata della moschea decorata in stucco giallo, con attiguo minareto. La camera funeraria è chiusa da una cupola in stile mamelucco, e la sua tomba è recintata da una *maqṣūra*.

Nel corso dell'indagine sul campo sono stati avvistati pochi frequentatori recarvisi in visita, e in ogni caso in ridottissimi gruppi di due o tre persone al massimo, legati tra loro da rapporti familiari o di amicizia. Il rituale di visita si svolge con le medesime azioni performative dei pellegrinaggi alle altre tombe sacre, descritte nel prossimo paragrafo.

Dunque, il pellegrinaggio alle sette tombe si è frammentato e alcune sepolture facenti parte del circuito vengono visitate singolarmente o dal ristretto gruppo familiare. Non è un caso se nella camera funeraria degli *awliyā'* vi siano solitamente due quadri: uno incornicia il suo albero genealogico che risale fino al Profeta, e un

⁴⁹ Ad es. cfr. Taylor, 1998.

⁵⁰ Ragib, in «Annales Islamologiques» 33, 1999, pp. 167-168.

⁵¹ *Al-ṣuffa'* era una parte elevata della moschea del Profeta. *Aṣḥāb al-ṣuffa'* erano i compagni del Profeta che trascorrevano tutto il tempo a studiare l'Islam.

⁵² Hamid, 1995, vol. I. <http://books.google.it/books?id=Vi5D4RZBKPOC&pg=PT238&dq=Uqbah+ibn+Amir+AlJuhani&hl=en&sa=X&ei=9lqPUpWcAY-u7AbJhIDABA&redir_esc=y#v=onepage&q=Uqbah%20ibn%20Amir%20Al-Juhani&f=false> (02/2013)

altro riporta l'elenco dei suoi miracoli (*karāmāt*), dimostrando il suo potere d'intercessione e il campo d'influenza.

Ed è proprio il potenziale miracoloso che sprona il cammino del pellegrino, testimoniando quindi nel pellegrinaggio una dimensione spirituale ed una invece più materiale. Il Profeta stesso raccomandava le *ziyārāt al qubūr*, (visite alle tombe) il cui scopo risiede appunto, nella speranza di soluzione alle difficoltà della vita.

La ziyāra, il rituale di visita

La *ziyāra* è alla base del culto dei santi e rappresenta l'incontro tra il pellegrino e il santo nel luogo della sua tomba. In assenza di un'iconografia sacra (sebbene in alcuni santuari locali vi sia un quadro con la rappresentazione del *walī*), e del culto delle reliquie⁵³, il pellegrinaggio – e la predominanza del luogo – assume nell'Islam una valenza ancora maggiore rispetto al cristianesimo che in un certo senso delocalizza la devozione attraverso la riproduzione dell'immagine del santo. La visita viene compiuta sia dagli uomini che dalle donne di qualsiasi ceto sociale. Non esiste invece come per i santi maghrebini un'attribuzione e differenziazione per gruppi sociali o etnici.

Il rituale prevede delle azioni codificate dalla tradizione musulmana. Il pellegrino entra nel *mashhad* con il piede destro, poi compie il primo gesto che consiste nel saluto al *walī* recitando la *Fātiḥa*, la prima sura del Corano, L'Aprente. Poi gira, cominciando da sinistra, intorno al catafalco solitamente ricoperto da un tessuto verde o nero su cui sono ricamati versi coranici come per la *kiswa*. La *Fātiḥa* viene recitata quattro volte ad ogni angolo della tomba per ogni circumambulazione, durante cui il devoto in alcuni casi tocca la recinzione (*maqṣūra*) in legno o metallo (e a volte, in un atto estremamente eterodosso, baciandola). Nella maggioranza delle *ziyārāt* è stato osservato che si prega anche ai fini apotropaici, invocando il nome del santo nella richiesta di aiuto, e quello del Profeta, in modo tale che l'efficacia della *baraka* risulti rafforzata. È molto frequente inoltre notare annodati alle travi della *maqṣūra* dei pezzetti di stoffa, in qualità di voti per ricordare la grazia. Un tempo l'usanza era anche quella di trascorrere tre giorni e tre notti nella camera funeraria, affinché il santo potesse venire in sogno e dettare il rimedio. In alcune tombe, soprattutto quelle che appartengono ai personaggi più rinomati e sacri, si è riscontrato che una delle componenti del culto consiste nello scrivere la supplica su un foglio e porlo nello scrigno, *ṣundūq al-nudhūr*, ubicato vicino il catafalco.

⁵³ Fanno eccezione le impronte (mani o piedi) del Profeta sulla pietra, *āthār al-nabī*, reliquie indirette, che sono disseminate in luoghi religiosi sia del Cairo (nella necropoli ad esempio ce n'è una del piede nella moschea di Qaytbey) ma anche di altre città dell'Egitto.

A differenza delle offerte, *nudhūr*⁵⁴, compiute nel periodo della *Ġāhilīyya*⁵⁵, soprattutto sacrifici animali, l'Islam ufficiale consente l'osservanza di azioni pie come la carità e le preghiere.

Nondimeno altre offerte votive sono deposte, quali incenso, candele, quadri che raffigurano la *ka'ba*, libri del Corano, e oggi anche denaro. Altre preghiere d'intercessione avvengono tramite la richiesta diretta all'intercessore o a Maometto, recitando la sura *Yā Sīn*⁵⁶.

Davanti e all'esterno dei mausolei degli *awliyā'* più celebri si vendono tutta una serie di amuleti/souvenirs e per i neofiti opuscoli con la vita del *walī* e le formule liturgiche delle preghiere, che contribuiscono a mantenerne viva la devozione. Tuttavia il devoto riceve l'ospitalità del santo anche tramite i servitori del santuario (*khaddām*), che offrono cibo o bevande, in tal modo istituendo un rapporto di scambio simbolico con il santo, percepito come realmente presente nella tomba. L'abbondanza di cibo e dei voti denota il grado della sua notorietà e la grandezza della sua *baraka*.

Il pellegrinaggio contemporaneo alle Sette Tombe

Massignon nel biennio '51-52 testimoniò l'esistenza delle tombe dei sette *shuyūkh* (o *awliyā'*) poiché nel diario delle sue perlustrazioni riferì di averle visitate. Negli studi più recenti però, sono segnalate solo quelle di Dhū'l-Nūn, Shāfi'ī, Sīdī 'Uqba, mentre El Kadi ha documentato anche la tomba di Mufaḍḍal. Si ipotizza quindi la sparizione di tutte le altre o comunque dalle interviste svolte in loco si evince la perdita della loro memoria tra i residenti. Delle succitate tombe attualmente, in seguito alle numerosissime ricognizioni effettuate, solo quella del giurista Mufaḍḍal (sepolto insieme alla sua famiglia) nell'area primigenia di *al-Qarāfa* non riceve più venerazione.

Oggi il pellegrinaggio a ciò che resta delle sette tombe sacre ha subito un processo d'intimizzazione, assumendo dunque un carattere principalmente individuale e soprattutto privato. Le *ziyārāt* non avvengono più collettivamente tranne

⁵⁴ Designa anche il voto.

⁵⁵ L'era preislamica, definita l'era dell'"ignoranza".

⁵⁶ La Sura 36, *Yā Sīn*, prende il nome dalle lettere dell'alfabeto arabo con cui comincia il primo versetto. Viene recitata ai moribondi e durante i servizi funebri. Cfr. Bausani 1997. Inoltre la Sunnah (in particolare il Tafsir di ibn Kathīr) riporta che Maometto un giorno disse: «Chiunque recita *Yā Sīn* di notte, cercando il Volto di Allāh, sarà perdonato» e poi «recitare *Yā Sīn* all'inizio della giornata, rende agevole il resto del giorno fino all'imbrunire. E ancora, recitarla all'imbrunire, rende facile il resto della notte fino al giorno successivo». <https://books.google.it/books?id=uTJoiXp3pS4C&pg=RA1-PA1508&dq=reciting+surah+36+during+the+night&hl=it&sa=X&ved=0CDUQ6AEwAzgKahUKEwi5vvayz7fHAhXKXROKHbARDyo#v=onepage&q=reciting%20surah%2036%20during%20the%20night&f=false>

che durante le celebrazioni del *mawlid*, la cerimonia commemorativa dell'anniversario di nascita o morte del personaggio santo⁵⁷.

In tal caso la lettura di El Sandouby dei mausolei di *ahl al-bayt* come spazi sociali con molteplici funzioni ci viene in aiuto⁵⁸. La studiosa dimostra come le pratiche rituali e la relativa narrativa orale e scritta siano indispensabili al mantenimento della memoria nel corso dei secoli. Inoltre evidenzia come i *mashahīd* non siano soltanto dei luoghi fisici ma vanno considerati nel loro complesso di rituali, significati simbolici e legami religiosi e politici che connettono i visitatori con il defunto santo, e in ultima analisi con il Profeta.

Durante le indagini sul campo presso gli esistenti mausolei del circuito si è notato che la maggioranza dei pellegrini rispetta le norme del *adab al ziyāra*, come indicate da Ibn'Uthmān nella sua guida⁵⁹. Ad esempio il fedele saluta anche il Profeta oltre al santo, ma evita di toccare la tomba, a differenza di altri comportamenti considerati *bid'a* e invece osservati presso i mausolei di santi locali e meno conosciuti.

Inoltre l'osservazione partecipante ha rilevato che al mantenimento della memoria della devozione verso una tomba santa minore, è fondamentale il ruolo svolto dall'attore principale del *mashhad*, lo *shaykh* guardiano⁶⁰. Lo *shaykh* che vive solitamente in un alloggio attiguo al mausoleo, possiede anche lui, sebbene in misura minore, la *baraka* in virtù della vicinanza al santo. Sicché egli veicola l'energia dell'intercessione attraverso una serie di pratiche di guarigione a cui si è avuto modo di assistere, che spaziano dall'aderenza ortodossa alla fede islamica (lettura di alcuni versetti coranici durante l'imposizione delle mani sulla parte malata) a rituali di magia simpatica, che però in entrambi i casi mantengono viva la memoria del santo inumato.

Conclusioni

In epoca contemporanea le *ziyārāt fī l-Qarāfa*, e tra queste il pellegrinaggio alle Sette Tombe, sono in declino se rapportate all'ingente flusso di devoti del periodo medievale e pre-moderno.

Uno dei motivi può risiedere nella estrema specializzazione dell'intercessione di ogni santo. Come sottolinea Catherine Mayeur le richieste di soccorso sono il prodotto culturale di un'epoca, soprattutto rispecchiano le grandi angosce di un periodo storico, per cui ad esempio un santo rinomato per liberare i prigionieri in terra straniera al tempo delle Crociate, non ha più avuto seguito in epoca moderna,

⁵⁷ Intesa come nascita, cioè rinascita a nuova vita, quella eterna.

⁵⁸ El Sandouby, 2008, pp. 15-18.

⁵⁹ Meri, 2002, pp.145-146.

⁶⁰ Un incarico che viene ereditato di padre in figlio.

comportandone la disaffezione del culto⁶¹. Pertanto, suggerisce la studiosa, un ulteriore studio diacronico delle tradizioni agiografiche riguardo ai miracoli compiuti da un santo può essere illuminante in tal senso.

Tuttavia alcune suppliche sono universali e trascendono le epoche, sono soprattutto quelle che riguardano la salute, in particolare la fertilità femminile, la protezione e la guarigione dei bambini.

Così è rimasta in auge la dedizione sia ai personaggi venerabili che travalicano il milieu locale che ai fondatori delle diverse confraternite ancora vitali. Infatti molti *mashāhid* sono ancora visitati poiché la memoria del *walī* è rinnovata di volta in volta dalle pratiche rituali degli aderenti alla confraternita che vi si svolgono all'interno, come l'*ḥaḍra*.

Mentre queste *ziyārāt* si attengono ai dettami codificati della visita istituzionale, quelle ai virtuosi minori sono contraddistinte nuovamente, come nei secoli XI-XII, dalla mancanza di controllo e da aspetti volontari della devozione. Recarsi alla tomba di un santo è sempre un atto di pietà personale, una scelta soggettiva, non un dovere islamico.

Pertanto molte delle visite pellegrinali nel cimitero caiota, parafrasando sempre Turner, appartengono al modello arcaico e presentano delle caratteristiche sincretiche che le marcano come fenomeno liminoide, inquadrando la comunità residente di *al-Qarāfa* come una *communitas* normativa, inizialmente semi-strutturata ma al presente piuttosto un'antistruttura. I pellegrinaggi locali, come ciò che resta del Circuito delle Sette Tombe, per il loro potenziale sovversivo delle norme religiose dettate dall'establishment, sono malvisti dalle autorità e quindi spesso anche repressi nelle loro manifestazioni collettive.

Inoltre durante i secoli trascorsi i vari percorsi hanno registrato delle trasformazioni che riguardano il declino del culto verso alcuni mistici e l'insorgenza di nuovi personaggi avvertiti come più vicini. Lo studioso Von de Jong ha sottolineato come anche gli interessi economici siano coinvolti nelle sorti di un pellegrinaggio, e in generale nella venerazione presso il mausoleo, ponendo in stretta relazione il suo declino o rinnovo con il destino della fiera annessa e delle merci in vendita⁶². Forse non è un caso che nei dintorni del mausoleo dell'imām Shāfi'ī ci sia un piccolo mercato quotidiano e un altro molto più grande e dinamico, *sūq al-Ġum'a*, che si tiene ogni venerdì e occupa tutta l'area sepolcrale del quartiere.

In conclusione, nella contemporaneità nella Città dei Morti del Cairo le migliaia di credenti intraprendono soltanto i pellegrinaggi verso i mausolei di coloro che vantano una diretta discendenza dal Profeta e sono notori a tutta la *Umma* per essersi distinti nella formulazione della via ascetica o per particolari miracoli. Gli altri mausolei minori, visitati poco e soprattutto dai devoti della zona, sono meno controllati, sicché presentano forme e modalità di venerazione specifiche che attengono al vissuto religioso popolare.

⁶¹ Mayeur, 1991, pp. 378-379.

⁶² De Jong, in «Die Welte des Islams», 17, 1976, pp. 26-43.

Non ultimo è il dato storico evidente che sottolinea come le evoluzioni delle pratiche devozionali risentano in maniera significativa anche del clima politico – e religioso – attuale in cui versa l’Egitto da ormai un paio di decenni. Un esempio fortemente emblematico è rappresentato dalla distruzione, negli anni 2011-2012 in un clima di forti tensioni fra gruppi politici e religiosi, di molti luoghi santi sufi da parte dei salafiti che rappresentano e divulgano l’interpretazione più letteralista del Corano e della Sunna⁶³.

Bibliografia

Abu-Lughod, Janet L.

- *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*. Princeton: Princeton University Press, 1971

al Ġabartī, ‘Abd al Raḥman

- *‘Aġa’ib al Āthār fī al-tarāġim wa’l-akhbār*. Cairo: Būlāq, 1879

Al Sayyed, Nezar

- *Cairo: Histories of a City*. Usa: Harvard University Press, 2011

Baffioni, Carmela

- *I grandi pensatori dell’Islam*. Roma: Edizioni Lavoro, 1996

Baldussi, Annamaria *et al.*

- *Le mille e una strada: viaggiare pellegrini nel mondo musulmano*. Milano: Franco Angeli, 2005

Bausani, Alessandro, (tr. e comm.)

- *Il Corano*. Milano: Bur, 1997

Bloom, Jonathan M.

- “The mosque of Qarafa in Cairo”, in Grabar, Oleg *Muqarnas: An Annual on Islamic Art and Architecture*. Leiden: E.J. Brill, 1987, p. 7

Corbin, Henry

- *Storia della filosofia islamica*. Milano: Adelphi, 1991

⁶³ < http://nena-news.globalist.it/Detail_News_Display?ID=21114 > (04/2011).

de Jong, Frederick

- "Cairene ziyara days. A contribution to the study of saint veneration in Islam", *Die Welte des Islams*, 17, 1976, pp. 26-43
- *Ṭuruq and Ṭuruq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt: A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism*. Leiden: Brill, 1978
- "The Takiya of 'Abd Allah al Maghawiri in Cairo", *Turcica*, XIII, 1981, pp. 242-262

Deladrière, Roger (ed.)

- *Ibn Arabi, La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn l'Égyptien*. Paris: Sindbad, 1988

Demichelis, Marco

- *Storia dei popoli arabi*. Torino: Ananke, 2013

Eliade, Mircea

- *Il sacro e il profano*. Torino: Bollati Boringhieri, 1973

El Kadi, Galila – Bonnamy, Alain

- *La Cité des morts: Le Caire*. Paris: IRD/Mardaga, 2001
- *Architectre for dead: Cairo Medieval necropolis*. Cairo: The American University press, 2007

El Sandouby, Aliaa Ezzeldin

- *The Ahl Al-bayt in Cairo and Damascus: The Dynamics of Making Shrines for the Family of the Prophet*. Ann Arbor, MI: ProQuest LLC, 2008

Fabietti, Ugo

- *Culture in bilico: antropologia del Medio Oriente*. Milano: Mondadori, 2002

Hamza, Hany

- *The northern cemetery of Cairo*. Cairo: The American University Press, 2001

Ibn Battuta,

- *I viaggi*. Torino: Einaudi, 2008

Kubiak, Wladyslaw

- *Al Fustat. Its Foundation and Early Urban Development*. Cairo: The American University Press, 1987

Mantran, Robert (a cura di)

- *Le grandi date dell'Islam*. Milano: Edizioni Paoline, 1991

Massignon, Louis

- *La cité des morts au Caire*. Le Caire: IFAO, 1958

- *The passion of Al Hallaj*. New York: Princeton University Press, 1982, v. 2

Mayeur-Jaouen, Catherine

- "L'intercession des saints en l'islam égyptien: autor de Sayyid al Badawi", *Annales Islamologique* 25, 1991, pp. 378-379

McGregor, Richard

- *Sanctity and mysticism in Medieval Egypt*. New York: SUNY Press, 2004

Meri, Josef W.

- *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*. Oxford: Oxford University press, 2002

Mittermaier, Amira

- *(Re)Imagining Space: Dreams and Saint Shrines in Egypt*, in Stauth G. - Schielke Samuli (eds), *Dimensions of Locality: Muslim Saints, Their Place and Space*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2008

Mubarāk, 'Ali

- *Al-khiṭaṭ al-tawfiṭiyya al-ḡadīda li-Miṣr al-Qāhira*. Cairo: 1982

Nicholson, Reynold

- *Sufismo e mistica islamica*. Perugia: Libritalia, 1997

Noja, Sergio *et al.* (a cura di)

- *Deti e fatti del Profeta dell'Islam. Raccolta di al-Bukhari*. Torino: Utet Libreria, 2003

Ragib, Yousef

- "Les premiers monuments funéraires de l'Islam", *Annales islamologiques*, 9, 1970, p. 27

- "Le site du Moqattam", *Annales Islamologiques*, 33, 1999, pp. 167-168

Raymond, André

- *Cairo. City of history*. Cairo: The American University press, 2001

Taylor, Christopher

- *In the Vicinity of the Righteous: Ziyara and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*. Leiden: Brill Academic Publications, 1998

Tozzi Di Marco, Anna

- *Il giardino di Allah. Storia della necropoli musulmana del Cairo*. Torino: Ananke, 2008

- "Cairo's city of the dead: a site of ancient and contemporary pilgrimage" in Shashabani, Soheila (ed.), *Cities of pilgrimage*. Berlin: Lit Verlag, 2009

- *Egitto inedito. Taccuini di viaggio nella necropoli musulmana del Cairo*. Torino: Ananke, 2010

- "Processi di valorizzazione della memoria: il culto della grotta dei sette dormienti" in Rami Ceci, Lucilla (a cura di), *Luoghi e oggetti della memoria: valorizzare il patrimonio culturale*. Roma: Armando, 2011

- "Città dei morti del Cairo: il corpo nel dhikr dell'area sepolcrale dell'imām Zayn al-‘Ābidīn" in Scarpi, Paolo - Cremonesi, Chiara (a cura di), *Il corpo in scena. Rappresentazioni, tecniche, simboli*. libreriauniversitaria.it Edizioni, 2015, (in stampa).

Turner, Victor – Turner, Edith

- *Il pellegrinaggio*. Lecce: Argo, 1997

Ventura, Alberto

- *L'esoterismo islamico*. Roma: Athanòr, 1981

Sitografia

http://nena-news.globalist.it/Detail_News_Display?ID=21114 (04/2011).

<https://books.google.it/books?id=uTJoiXp3pS4C&pg=RA1-PA1508&dq=reciting+surah+36+during+the+night&hl=it&sa=X&ved=0CDUQ6AEwAzgKahUKEwi5vvayz7fHAhXKXROKHbARDyo#v=onepage&q=reciting%20surah%2036%20during%20the%20night&f=false>

http://books.google.it/books?id=Vi5D4RZBKPOC&pg=PT238&dq=Uqbah+ibn+Amir+AlJuhani&hl=en&sa=X&ei=9lqPUpWcAY-u7AbJhIDABA&redir_esc=y#v=onepage&q=Uqbah%20ibn%20Amir%20Al-Juhani&f=false> (02/2013)

