



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
FEDERICO II



DOTTORATO IN SCIENZE STORICHE, ARCHEOLOGICHE E STORICO-ARTISTICHE

Coordinatore prof. Valerio Petrarca

XXXII ciclo

Dottorando: Virginia Napoli

Tutor prof. Valerio Petrarca

Cotutor prof. Jean-Pierre Dozon

Tesi di dottorato:

«Ila Touba». Il Grand Magal dei murid del Senegal

2019-2020

SOMMARIO

INTRODUZIONE.....	5
CAPITOLO I – DEFINIZIONE DEL CAMPO E DELL’OGGETTO DI STUDIO	
1. Il <i>Grand Magal</i> come fatto sociale totale.....	7
2. Ritorno in Senegal in una nuova veste.....	10
3. La lingua e le forme del discorso.....	20
4. I luoghi della ricerca.....	25
5. Conclusioni e osservazioni.....	30
CAPITOLO II – FONTI E STORIA	
1. Le fonti.....	33
- 1.1 Sulla Muridiyya	
- 1.2 Sul Grand Magal	
- 1.3 La produzione interna e la letteratura divulgativa	
- 1.4 La stampa nazionale e internazionale	
2. Coordinate storiche.....	48
- 2.1 Confraternite e ordini sufi	
- 2.2 Confraternite e assetti sociali: la diffusione dell’islam in Senegal	
- 2.3 Storia della Muridiyya	
- 2.4 <i>Contrat social</i> e <i>Grand Magal</i>	
3. Conclusioni e osservazioni.....	69
CAPITOLO III- IL GRAND MAGAL: ORIGINI STORICHE E APPROCCI ALLO STUDIO	
1. Il <i>Grand Magal</i> ieri e oggi.....	82
2. Una celebrazione “made in Senegal”?.....	90
3. La Cerimonia Ufficiale: a «political drama»	94
4. La <i>dahira</i>	97
5. Conclusioni e osservazioni	100
CAPITOLO IV –IL PERCORSO DEL PELLEGRINO	

1. Visita alla moschea e al mausoleo di Cheikh Amadou Bamba.....	102
2. La <i>ziyara</i> e l' <i>addiya</i>	111
3. In cerca della <i>baraka</i>	119
4. Il baobab e il mausoleo di Cheikh Ibrahim Fall.....	128
5. Il pozzo <i>Ainou Rahamati</i> e il commercio del sacro.....	135
6. Conclusioni e osservazioni	139
7. CAPITOLO V – IL GRAND MAGAL È «UN CARNAVAL»?	
1. Il <i>berndel</i>	143
2. A casa di Nene.....	153
3. Grand Magal, strategie matrimoniali e abbigliamento.....	161
4. Le residenze marabuttiche e l'esibizione del carisma	168
5. Touba e Mbacké.....	174
6. Conclusioni e osservazioni	177
CAPITOLO VI – IDENTITÀ, PRODUZIONE SIMBOLICA E COMUNITÀ MIGRANTI	
1. Gli Studenti Murid e la questione identitaria.....	181
2. Riappropriarsi della tradizione.....	186
3. Il patto di Darou Khoudouss.....	190
4. La parabola di Bamba.....	195
5. Il Grand Magal “altrove”	203
6. Il minareto di Touba da un'altra prospettiva.....	208
7. Conclusioni e osservazioni.....	212
BIBLIOGRAFIA.....	214
ALTRI RIFERIMENTI	230
FOTO	232
FOTO ARCHIVI IFAN.....	242
RINGRAZIAMENTI.....	246

A mia figlia Leila

INTRODUZIONE

Dakar incarna il prototipo della metropoli africana: viva e brulicante di attività di ogni genere, afflitta da colossali ingorghi di traffico che si snodano tra i palazzi scintillanti del centro e dal sovrappopolamento delle periferie, invasa dalla circolazione di ogni genere di veicolo, dai carretti agli autorimorchi, in qualsiasi ora del giorno e della notte. Se però un viaggiatore ignaro vi ritornasse a ridosso del diciottesimo giorno del mese di *Safar*, il secondo mese del calendario lunare musulmano, non la riconoscerebbe. Si troverebbe a camminare in una città fantasma, per strade deserte nel centro come nelle periferie. Seguendo queste assenze arriverebbe fino al *Grand Magal*, un pellegrinaggio che richiama ogni anno un numero crescente di fedeli presso la città di Touba, «metropoli spirituale» (Ross 2006), situata nella regione di Diourbel, nel cuore dell'antico regno del Baol. Qui si ritrovano gli adepti di Cheikh Amadou Bamba, personalità religiosa che, alla fine del XIX secolo, diede vita ad un'importante confraternita sufi musulmana: la Muridiyya. Nei giorni dell'esodo che svuota città, villaggi e periferie in tutto il Senegal, si vedono auto incolonnate per giornate intere all'ingresso di Touba e un'impressionante massa umana riversarsi nella città santa. «*Ila Touba*», «Direzione Touba», recitano slogan, striscioni e adesivi in bella vista su ogni mezzo di trasporto e sui *social network*. Il 18 *Safar* persino le stanze del palazzo presidenziale sono vuote e tutte le personalità che contano vengono ricevuti dal Califfo Generale della città santa.

Il *Grand Magal*, nel Senegal odierno, attira e monopolizza l'attenzione dei media per mesi interi. Nel corso del Novecento la Muridiyya ha affascinato un numero crescente di ricercatori occidentali al punto da creare una sorta di "muridocentrismo" nella storia degli studi post-coloniali sul Senegal (Dozon 2010). La crescente fortuna del fenomeno nella letteratura accademica e nell'informazione mediatica è proporzionale allo sviluppo e all'internazionalizzazione della confraternita e della sua celebrazione maggiore. Dai circa 70.000 partecipanti stimati nel 1928 (Coulon 1999), il *Grand Magal* conta attualmente circa 4,5 milioni di pellegrini, molti dei quali provenienti da ogni angolo del globo. Ma quale evento è

all'origine della celebrazione? Per quale motivo negli ultimi cinquant'anni il fenomeno ha acquisito una tale portata? Sono domande, tra le altre, che mi sono posta nel corso degli studi di campo di cui questo lavoro è frutto. Nelle pagine che seguono spero di riuscire a fornire al lettore una ricostruzione esaustiva di un evento che, al crocevia fra consuetudini di origine locale e l'influsso del missionarismo islamico, ci restituisce un quadro significativo della storia e dell'attualità della società senegalese.

CAPITOLO I

DEFINIZIONE DEL CAMPO E DELL'OGGETTO DI STUDIO

1. Il *Grand Magal* come fatto sociale totale:

I fatti da noi studiati sono tutti, ci sia consentita l'espressione, fatti sociali totali o, se si vuole –ma a noi la parola piace di meno- generali; essi, cioè, mettono in moto, in certi casi, la totalità della società e delle sue istituzioni [...] Tutti i fenomeni accennati sono, a un tempo, giuridici, economici, religiosi e anche estetici, morfologici (Mauss [1924] 2002: 134).

Le celeberrime righe di Marcel Mauss forniscono una prima macro-definizione del soggetto della mia ricerca. Allo stato attuale, il *Grand Magal* dei murid è un pellegrinaggio, in quanto a numeri e risonanza mediatica, secondo soltanto allo *Hadji* della Mecca. Come per tutti i fenomeni di tal fatta approcci e chiavi di lettura differenti sono possibili: la sua dimensione economica, quella mitico-rituale, l'aspetto politico-sociale, potrebbero essere tutti oggetto di una ricerca ma, soprattutto, di anni e anni di studio preliminare. L'evento è, per portata e dimensioni, un fenomeno-chiave per la comprensione del Senegal contemporaneo e un fatto sociale totale, appunto, in quanto parte della vita pubblica ed economica del paese gira intorno all'appuntamento annuale di Touba. Tuttavia, la vera pietra d'inciampo da aggirare nel momento in cui si cerca di conciliare il lavoro sul campo e lo sforzo di sistematizzazione necessario alla scrittura è proprio questo eccesso di possibili approcci allo studio. Eccesso che risulta problematico al pari della scarsità di fonti che spesso affligge lo storico e l'etnologo. In una delle mie prime interviste in Senegal, Cheikh Gueye, uno tra i pochi ricercatori che hanno scritto direttamente sull'argomento, ha definito il *Grand Magal* come «*sujet-piège par excellence*». La possibilità di perdersi è dietro l'angolo. Questo "eccesso" e la banale ma essenziale consapevolezza di non avere il genio di Mauss mi hanno spinto a cercare alcune coordinate basilari per stilare un *feuille de route*. Nell'ordine: dei riferimenti teorici cui appigliarmi, tracciare le condizioni di possibilità della mia ricerca sul campo, individuare macro-problemi (o macro-domande) che, pur non restituendo in maniera organica la *charge-totale* dell'evento, sono una

possibile traccia preliminare per studi futuri. Come prima bussola nel *mare magnum* di materiali raccolti, farò nell' "eccesso" cui ho fatto riferimento, ho scelto lo studio di Turner sui pellegrinaggi mariani:

Un antropologo deve incominciare da ciò che ha visto, anche se, successivamente, nel tentativo di comprendere i fenomeni osservati, è costretto a ripercorrere il passato attraverso documenti che testimoniano fatti non più visibili (Turner [1978] 1997: 87).

Fin qui la teoria. Tuttavia, ogni volta che mi trovavo a dover trascrivere gli avvenimenti osservati nella canicola polverosa di Touba o negli animati quartieri di Dakar, mi sono resa conto di un problema fondamentale: l'impossibilità di incominciare da ciò che avevo visto senza prima problematizzare la mia posizione all'interno del campo di indagine. Per quanto possa sembrare la banale e scontata premessa di ogni lavoro antropologico, tale questione è stata fondamentale nella ricerca di un possibile contraltare alle teorie di Turner o Mauss nella definizione della struttura del mio lavoro. Fuori e dentro il campo mi sono trovata di fronte ad alcuni limiti fisiologici da tenere in conto: per me rifuggire la possibilità di perdersi rappresentava una doppia sfida. Oltre alla necessità di individuare il taglio da dare alle ricerche, evitando che la dimensione sociologica avesse la meglio sull'approccio antropologico, ben più subdolo e incalzante è stato il pericolo costituito dalla mia "eccessiva familiarità" con il soggetto di ricerca. Per questioni biografiche, sulle quali tornerò più circostanziatamente nel paragrafo successivo, sono arrivata sul campo già con un'idea abbastanza definita di cosa avrei osservato. Il rischio di limitarmi ad una cronaca sterile, incapace di restituire la profondità della dimensione rituale o di indulgere ad interpretazioni ingenuie era molto forte. Ho deciso quindi di orientarmi scegliendo un riferimento culturalmente, oltre che geograficamente, a me più vicino: Ernesto de Martino. L'importanza di allargare l'orizzonte storico oltre il qui e ora del presente, così come insegna l'antropologo napoletano, mi ha spinto a condurre la ricerca su un doppio binario: diacronico e sincronico. Se la parte etnografica cercherà di restituire una testimonianza di cosa è il *Magal* oggi e di come si inserisce in un determinato contesto societario, appigliandosi in parte all'approccio fenomenologico di Turner, essa non potrà fare a meno del resoconto storico dell'evoluzione del rito che permetterà di restituirne dinamicità e problematicità.

Ho cercato di applicare la lezione demartiniana anche alle premesse teoriche e alle condizioni di

possibilità legate al mio posizionamento dentro e fuori il campo. Accanto all'interesse scientifico, il mio coinvolgimento emotivo in quanto persona e donna, elemento quest'ultimo tantopiù perturbante in certi contesti legati alla ricerca sul campo, mi ha obbligato a dover rivedere alcune posizioni teoriche fondamentali del de Martino. Qui di seguito cito un frammento che ben esprime la necessità di saper tematizzare l'incontro con il «culturalmente alieno» senza per questo abbandonare ciò che più ci appartiene, la nostra «pelle storica»:

L'«umanesimo etnografico» è in un certo senso la via difficile dell'umanesimo moderno, quella che assume come punto di partenza l'umanamente più lontano e che, mediante l'incontro sul terreno con umanità viventi, si espone deliberatamente all'oltraggio alle memorie culturali più care: chi non sopporta quest'oltraggio e non è capace di convertirlo in esame di coscienza, non è adatto alla ricerca etnologica, e miglior prova di sé potrà eventualmente dare nell'ambito dell'umanesimo filologico e classicistico, che è pur sempre, malgrado tutto, un dialogo in famiglia. Senza dubbio non occorre andare molto lontano nello spazio per esperire comportamenti cifrati: il nostro vicino di casa o gli stessi nostri congiunti ne possono dar prova quotidianamente, e noi reagiamo volta a volta a questa incomprendibilità con l'indifferenza o con la curiosità, con lo stupore o col rammarico o con l'ira, o infine con uno sforzo di ricostruzione e di comprensione: l'incontro etnografico tematizza questo vario rapporto con l'altro nella situazione più sfavorevole, eleggendo ad argomento di ricerca il culturalmente alieno per eccellenza, vietando l'indifferenza e allenando sistematicamente ad una ascesi che reprime ogni sdegno per dischiudere la comprensione nelle condizioni peggiori, quando tutta la nostra storia culturale, il mondo nel quale siamo nati e cresciuti, è messo in causa (de Martino [1977] 2002:393).

2. Ritorno in Senegal in una nuova veste:

Partiamo da Malinowski. La necessità di individuare l'approccio adeguato all'oggetto di studio non mi ha spinto ad ignorare tutte le critiche e i mutamenti che hanno interessato il sapere antropologico dall'«osservazione partecipante» in poi. Tuttavia, nel cortocircuito di riferimenti che è stata la mia prima esperienza sul campo, l'esigenza di essere il più possibile schematici e lineari è stata molto forte. Malinowski, dunque, e l'idea che l'antropologo deve render conto innanzitutto delle sue esperienze reali e soprattutto delle condizioni nelle quali si è trovato a lavorare per conferire un inquadramento scientifico al suo lavoro (Malinowski [1922] 1978). Pertanto i particolari biografici che aggiungerò in questa parte del discorso sono finalizzati a rendere tangibili le condizioni di possibilità che hanno influenzato il mio studio nel suo svolgimento. La mia situazione e la mia "identità", almeno come veniva percepita nei diversi ambienti che ho frequentato, hanno influenzato in maniera diretta le strategie adottate nel cercare un contatto possibile con la realtà senegalese, in particolare negli ambienti più strettamente legati al religioso.

Il *Grand Magal* 2017 è stato celebrato il giorno 8 novembre. Dopo aver preso contatti con la comunità senegalese in Campania ho condotto alcuni studi di campo preliminari presso i principali centri di aggregazione della diaspora locale e il Consolato di Napoli. Successivamente, la mia prima indagine in Senegal, culminata nella partecipazione al pellegrinaggio, si è concentrata nell'arco di 5 mesi. Nel 2018 ho dedicato altri due mesi alla ricerca di fonti archivistiche intervallata da brevi permanenze nella città di Touba. Quando ho iniziato la prima esperienza sul campo, avevo già vissuto in Senegal per 3 anni lavorando per una piccola ONG italiana. L'approccio della cooperazione allo sviluppo, generalmente e per sua natura, spesso è carente proprio del punto di vista critico che il sapere antropologico giudica imprescindibile: i saperi e le pratiche della cooperazione privilegiano l'azione orientata ai risultati (a volte purtroppo tangibili solo su carta). Da questa prospettiva le formazioni e le esperienze degli altri *expat*¹ forniscono al nuovo arrivato una visione fortemente condizionata e unilaterale della società in cui si trova

¹ Termine colloquiale utilizzato per designare i dipendenti di organizzazioni non governative che risiedono all'estero.

a lavorare. Nel mio caso tale limite è stato mitigato dal fatto che l'organizzazione fosse piuttosto piccola, quindi immune dalle "logiche aziendali" di realtà ben più strutturate, e che avesse sede in un quartiere popolare della città di M'bour, centro urbano situato sulla costa, 80 km a sud di Dakar. Inoltre, il personale locale, impiegato nei diversi uffici, era in numero molto più consistente rispetto all'organico proveniente dall'Italia. In questo senso il mio primo approccio con quello che in seguito sarebbe stato il mio campo si è formato al riparo, entro certi limiti, dalle logiche uniformanti delle istituzioni internazionali e dalle frequentazioni esclusive dei gruppi di *expat*, concentrati per la maggior parte a Dakar. Rientrata in Italia, al momento di presentare il mio progetto di ricerca, ho sottolineato che tale esperienza pregressa sarebbe stata un grande vantaggio, almeno nel primo approccio agli studi sul campo. In realtà non è stato del tutto così. Da un punto di vista superficiale ho potuto ovviare nella metà del tempo a tante questioni pratiche e organizzative, come ad esempio la ricerca di informatori o l'organizzazione logistica del viaggio. Inoltre è stato indubbiamente un punto di forza, avendo scelto una tematica molto specifica sulla quale lavorare, la conoscenza dei rudimenti della lingua wolof e di molti aspetti della società senegalese, sia nelle zone rurali che in quelle urbane. In un certo senso ero immune al rischio di ritagliare «un campo di indagine artificiale» che non mi avrebbe permesso di avere una visione di insieme della realtà in cui mi trovavo (Malinowski [1922] 1978: 12). La mia ricerca è partita con una conoscenza abbastanza solida dei cosiddetti «imponderabili della vita reale [ossia] una serie di fenomeni di grande importanza che non può assolutamente essere registrata consultando o vagliando documenti ma deve essere osservata nella sua piena realtà» (Ivi: 27). Fin qui i vantaggi. Da un punto di vista più profondo, tuttavia, ho dovuto fare una doppia operazione di distanziamento e oggettivazione dei dati raccolti. Aver lavorato nel corso della mia esperienza pregressa con colleghi senegalesi, aver condiviso amicizie, sofferenze, gioie, insomma aver vissuto una vita fatta delle sue *routine* e delle sue dinamiche relazionali per un periodo così lungo, non è stato necessariamente un vantaggio ai fini della restituzione dei risultati delle mie ricerche. Scrive Leonardo Piasere:

[Nella ricerca etnografica] è praticamente impossibile stabilire il confine netto tra il soggetto e l'oggetto. Lévi-Strauss ce l'ha indicato chiaramente più di quarant'anni fa [...]: "in una scienza in cui l'osservatore ha la stessa natura del suo oggetto, l'osservatore stesso è una parte

della sua osservazione” [...] così la mia conoscenza è variata al variare dell’oggetto, certo, ma è variata anche mano a mano che io cambiavo, io e le idee antropologiche di cui mi servivo (Piasere 2009: 67).

In una prospettiva dove ogni elemento del contesto è estremamente mobile e in continua evoluzione, almeno per me, il conflitto è nato tra le “verità provvisorie” che mi ero ritagliata nella prima parentesi della vita in Senegal e l’atteggiamento critico richiesto al ricercatore. Nel mio primo approccio alla società senegalese non mi sono posta il problema della comunità scientifica in quanto, semplicemente, non riguardava la mia vita e il mio lavoro. Cambiare continente vuol dire sempre relazionarsi ad una cultura lavorativa e gestionale peculiare, a modi di vivere i rapporti interpersonali o la quotidianità lontani da quelli conosciuti. Tuttavia quello che a me era mancato nel corso dei tre anni precedenti la mia ricerca era la sensazione di eccezionalità, provvisorietà che accompagna una persona che lascia la sua società per «andare sul posto, ritornare con le informazioni sul modo in cui le persone vivono là, e rendere queste informazioni accessibili alla comunità scientifica» (Geertz 1990: 9). Nel corso del primo anno di ricerche, permaneva per me una forte sensazione di disagio nel parlare di luoghi e persone familiari nei termini di “campo”, “informatore” e via dicendo. La stessa sensazione che proverebbe chiunque si cimenti a scrivere una relazione sul profilo psicologico di sua madre o sulle dinamiche sociali interne alla sua propria famiglia. Da un punto di vista più empirico, mi sono resa conto di tale limite, in particolare in due occasioni: nel momento in cui ho dovuto sviluppare in maniera argomentativa un primo abbozzo degli appunti di campo e nell’analisi a posteriori di alcuni atteggiamenti che avevo assunto involontariamente nel corso degli anni passati a M’bour. Mi sentivo come se si fosse creato un corto-circuito nella distinzione tra concetti vicini e lontani dall’esperienza, nel senso espresso da Geertz, per me e i miei interlocutori (Geertz 1973). Un esempio banale ma abbastanza esplicativo potrebbe essere il fatto che, nel cercare di rendere comprensibili le mie note ai colleghi, ho dimenticato più volte di spiegare il significato di alcuni termini che, aldilà della traduzione letterale, hanno un significato fortemente codificato². Allo stesso

² Mi è stato fatto notare da un collega in particolare rispetto all’espressione “*sukaaru koor*”. In wolof indica lo zucchero (*sukaar*) che si porta nelle case di amici o familiari nel periodo del Ramadan (*koor*, digiuno o anche, per traslazione, il periodo stesso dell’astinenza): possiamo tradurlo letteralmente come “zucchero del digiuno”. Trattandosi di un prodotto molto utilizzato nelle famiglie nella preparazione

modo, in particolare mentre ero ospite di una famiglia a Touba, mi sono resa conto di essermi appropriata di atteggiamenti corporei che non potevano provenire dalla mia educazione in Italia. Ad esempio, molte donne senegalesi, nel contesto domestico più che nelle occasioni della vita pubblica, nel porgere una bevanda ad una persona verso la quale si vuole mostrare deferenza (un ospite, il marito, una donna più anziana) effettuano un piccolo inchino flettendo appena le ginocchia e chinando la testa. Allo stesso modo viene considerata una profonda mancanza di rispetto da parte di un giovane guardare negli occhi una persona anziana quando le si parla. Lungi dall'essere strategie messe in atto per ricercare benevolenza nelle famiglie, in particolare negli ambienti più conservatori, presso le quali mi trovavo, tali atteggiamenti erano divenuti per me un automatismo acquisito negli anni.

Di sicuro queste ultime osservazioni si prestano all'obiezione eventuale del lettore, rispetto ad una mia ingenuità narrativa e allo scetticismo rispetto alla veridicità del discorso in relazione all'arco di tempo relativamente breve che ho trascorso in Senegal. Non intendo affermare che un'esperienza, per quanto intensa, possa aver modificato in via definitiva alcuni aspetti delle mie consuetudini e credenze: si tratta, piuttosto, di abitudini apprese per contiguità (Bordieu 1992) che, sono ben consapevole, per chi vi è cresciuto hanno un *surplus* di significato legato a visioni del mondo e stratificazioni del reale molto complesse. Ogni società ha le sue regole del gioco: un essere umano che si trova immerso in una cultura altra fatica ad orientarsi tra referenti e significati identici ma al contempo differenti. All'etnologo viene richiesto di tradurre questo straniamento in un discorso di senso che spesso sfugge a lui e a chi lo circonda. A che titolo stavo esercitando questo "parlare per conto di altri"? Qual era il mio nuovo ruolo nella società in cui ritornavo? Chi ero, dunque, agli occhi dei miei interlocutori?

Scrive Jaulin ne *La mort Sara*:

L'ethnologue n'est pas plus un simple sujet observateur placé face à des objets observés, qu'il ne peut s'identifier aux êtres qu'il considère et avec lesquels il n'a pas grandi. Il se trouve situé dans le jeu de la société, à titre assez faible, particulier, et non point «à part entière» (Jaulin 1967 :12).

del pasto della sera, è segno di cortesia (soprattutto per chi non pratica l'astinenza) portarne in dono nel corso del mese. Ad un senegalese medio non sarebbe necessario spiegare di cosa si tratta, né tantomeno che tale zucchero non è diverso da quello che si può acquistare in qualsiasi altro giorno dell'anno (non è come un dolce tipico di un certo periodo, per intenderci). Per un occidentale, naturalmente, tali spiegazioni sono necessarie.

Le persone che mi hanno affiancato nelle mie ricerche si dividono in due macro-gruppi: coloro che mi conoscevano prima dell'esperienza sul campo, dunque in altra veste rispetto a quella dell'etnologo, e quelli che ho incontrato durante il mio lavoro di indagine. All'interno del primo gruppo amici, conoscenti ed ex-colleghi di lavoro non mettevano in discussione il mio diritto di essere lì e di frequentare luoghi e persone con cui avevo familiarità. Al contempo faticavano (almeno quanto me!) a vedermi in questa nuova veste di osservatrice e si dividevano fra chi si faceva in quattro per darmi informazioni e contatti utili e chi semplicemente ignorava lo scopo della mia presenza, come se fossi lì per una vacanza prolungata. La differenza di atteggiamenti derivava anche dal grado di confidenza che avevo con ognuno di loro. La principale difficoltà da superare è stata il dover chiedere di spiegarmi in maniera più circostanziata argomenti e situazioni che, soprattutto gli amici di vecchia data, davano per scontato che già conoscessi. Mi rendevo conto di aver acquisito alcuni termini e concetti in maniera esclusivamente intuitiva, funzionalmente alle esigenze pratiche del lavoro e della vita quotidiana degli anni vissuti sul posto. Il fatto che per le mie ricerche fossi spesso costretta a chiedere di tradurre parti di conversazioni o testi dal wolof al francese causava tra alcuni dei miei amici una reazione di stupore se non perplessità. Sebbene conoscessi le basi della lingua locale e me la cavassi nelle conversazioni legate alla vita quotidiana, nella mia nuova veste di ricercatrice non potevo accontentarmi di cogliere solo il senso generale dei discorsi e tralasciare particolari che potevano essere preziosi. Ero dunque costretta a chiedere, più spesso di quanto non mi fosse capitato in precedenza, la mediazione di un traduttore.

Per quanto riguarda invece coloro che ho conosciuto nel corso della mia indagine sul campo (docenti universitari, interlocutori occasionali, collaboratori ecc.) il primo approccio è stato relativamente più semplice non essendoci immagini preconcepite legate alla mia persona. La vera difficoltà è stata quella di far fronte a ben altre immagini legate alla "mia" storia. Entro lo spazio di Touba, in particolare negli ambienti strettamente legati al contesto religioso, pur non volendo indulgere ad una teoria essenzialista posso affermare che il mio essere donna, non musulmana e «la mia pelle bianca [...] oscurava[no] qualsiasi altro aspetto della mia personalità» (Schramm 2009: 195) nel bene e nel male. Ancora Jaulin scrive:

Son ombre la plus fidèle [dell'etnologo] [...] est celle de son groupe d'origine: en tant qu'Européen, mes relations avec les Africains devaient être en fonction de l'histoire des relations entre noirs et blancs (Jaulin 1967 :15).

Nella fluidità del mondo contemporaneo tale affermazione perentoria non è necessariamente vera. Tuttavia, sarebbe ingenuo pensare che la storia dei rapporti con l'Occidente non costituisca ancora oggi una precondizione che ha influenzato la prima percezione dei miei interlocutori, in particolare in ambienti rurali o in contesti nei quali i bianchi non si vedono spesso³. Anche in anni recenti molti ricercatori che hanno scritto sul Senegal hanno esplicitato la sensazione che essere un *toubab* ha spesso delle ripercussioni significative sui rapporti con il campo di ricerca (Pezeril 2008; Riccio 2007; Evers Rosander 2015). “*Toubab*” è un appellativo che viene utilizzato per designare gli occidentali in generale⁴. Riccio sostiene che negli anni il termine sia divenuto una sorta di appellativo archetipico: «[essere] *toubab* diventa sinonimo di agire e pensare come un occidentale: senza un Dio eccetto ‘Xalis’ (denaro), privo di solidarietà, tolleranza, moderazione, ospitalità e dignità (i principali valori senegalesi)» (Riccio 2007: 259-260). Nella sua accezione peggiorativa tale percezione è assolutamente vera, vengono chiamati così anche i senegalesi che hanno modi di fare giudicati troppo “occidentalizzati”. Non sempre, a mio avviso, tale appellativo viene utilizzato con questa sfumatura di significato. Sebbene sempre più raramente a Dakar o in contesti urbani, capita tutt’ora in Senegal che uno straniero venga seguito da un gruppo di bambini urlanti “*Toubab! Toubab!*” e che venga sbrigativamente interpellato così anche dagli adulti incrociati per strada. In questi frangenti sembra difficile credere che non si tratti di un insulto. Tuttavia molti di coloro che lo utilizzano lo fanno soprattutto in maniera “ingenua” sebbene esso marchi un’identità oppositiva rispetto a chi parla⁵. Ad ogni buon conto l’utilizzo della versione politicamente corretta del termine, *nassaran* (straniero in wolof), riservatami da molti interlocutori non mascherava del tutto una certa diffidenza rispetto al mio statuto. Altro discorso merita, ancora, la mia appartenenza di genere. La società senegalese porta in seno,

³ Senza dimenticare che lo stesso discorso vale ancora oggi, seppure nella triste inversione delle logiche di potere, per la pelle nera in determinati paesi.

⁴ Un’etimologia, piuttosto controversa in verità, fa risalire il termine all’arabo *toubib*, medico. La spiegazione contestuale sarebbe legata al fatto che i primi bianchi a recarsi nei villaggi dell’Africa nera per missioni umanitarie o di evangelizzazione erano usi costruire dei dispensari e dei presidi medici.

⁵ A tal proposito, ho assistito ad una conversazione in una scuola elementare tra bambini che si chiedevano quale fosse il significato di “*toubab*” e più di uno ha affermato che la traduzione corretta fosse “*turista*”!

già di per sé, una sorta di ambiguità legata alla visione del femminile. Nei regni wolof l'importanza del lignaggio uterino è preponderante nella trasmissione della nobiltà (Diop 1985). Il ruolo chiave della discendenza matrilineare e la visione della donna che ne consegue si incrociano in maniera complessa (e talvolta contraddittoria) con la concezione patriarcale della società ereditata dall'islam (Gueye 2002)⁶. A tale ambiguità fondamentale, che Evers Rosander ben descrive nella sua opera sulle donne *marabout* (Evers Rosander 2015), si aggiunge in molti contesti rurali e nella città di Touba e di M'bour (per ragioni diverse che vedremo in seguito), una visione più o meno stereotipata della donna occidentale rispetto alla morale sessuale e ai comportamenti individuali.

Converrà a questo punto soffermarsi per comprendere come e in che misura si applica a tale quadro generale la lezione demartiniana. Sebbene sembri artificioso estrapolare da un sistema di pensiero alcuni tratti e tralasciarne altri, per chi scrive sarebbe pericoloso dichiarare di aver applicato, senza mediazione, la nozione di «etnocentrismo critico» così come ci viene presentata dall'antropologo napoletano. Sarebbe inattuale, in particolare dopo Balandier e le sue considerazioni sulla *situation colonial*, intendere l'etnologia come incontro tra proprio e alieno in senso assoluto. La lezione demartiniana è piuttosto intesa nella volontà di superamento del «provincialismo culturale». Superamento possibile attraverso l'utilizzo critico della propria cultura come unità di analisi. Un tipo di approccio che «nell'atto del misurare guadagna coscienza della prigione storica e dei limiti di impiego del proprio sistema di misura» (de Martino [1977] 2002: 490). L'etnocentrismo critico, dunque, per come ho voluto intenderlo, è il processo dialettico che permette all'etnologo di cercare un dialogo autentico (almeno nelle intenzioni) con l'ambiente in cui si trova. La cultura propria diviene strumento, unità di misura non normativa, un tentativo di costruire un'ermeneutica in divenire, mai completamente compiuta. L'incontro con l'alterità viene dunque inteso come uno scambio orizzontale dove la definizione reciproca nella dimensione del «framezzo», dello spazio di irriducibilità co-costruito dai due attori chiamati in causa, si costruisce in un orizzonte dialogico (Waldelfens 2008). La conoscenza della società in cui mi muovevo richiedeva, se non una rimessa in discussione, una volontà di relativizzazione di alcuni concetti: le convinzioni relative alla

⁶ Ritornaremo in maniera più approfondita sulla questione nei capitoli successivi (Cfr. Capitolo V).

mia appartenenza di genere, la tematizzazione della storia propria e altrui e, soprattutto, la questione della verità e della menzogna rispetto al discorso religioso.

Il peso sociale del discorso sulla religione spinge a volte a mistificare, se non apertamente a mentire, rispetto ad alcune situazioni di cui i cittadini senegalesi sono ben coscienti. Per quanto riguarda il *Grand Magal*, la routinizzazione del pellegrinaggio ha portato all'aspettarsi la narrazione su determinati *standard* che fanno sembrare invariata negli anni una ritualità in realtà fortemente dinamica e in trasformazione. Il contrasto tra storia e memoria (Nora [1992] 2009) si esprime massimamente in relazione alla questione religiosa ed in particolare in contesto murid. L'appartenenza alla confraternita porta con sé una marca identitaria molto forte sia in patria che fuori dal Senegal. La confraternita murid, come vedremo nella parte storica della tesi, nasce e cresce nel contesto massimamente antagonista, rispetto alla questione identitaria, del Senegal coloniale e si caratterizza come fenomeno fortemente ancorato alla contemporaneità in tutte le sue forme di espressione. All'interno di alcuni gruppi più vicini a Touba, alla diffidenza legata alla stereotipizzazione dell'occidentale in sé e per sé, si sovrappone la necessità di fornire un'immagine coerente della Muridiyya all'osservatore esterno. È il caso ad esempio dell'ex Associazione degli Studenti Murid, oggi conosciuta come *Hiṣbut Tarqīyyah*. Costituitasi in una realtà istituzionale consolidata e fortemente radicata a Touba, pur dirigendo un istituto di ricerca⁷ mantiene uno stretto controllo sul flusso di informazioni che circolano riguardo le questioni interne alla società tubiana. Società nella quale ho vissuto concretamente come, in seguito al precipitare delle tensioni legate ai pregiudizi occidentali sul credo islamico, la questione dell'immagine globale della religiosità vissuta, agli occhi dell'estraneo, ha un peso molto forte.

La consapevolezza di muovermi su un confine ambiguo dal punto di vista identitario a causa di precondizioni generali e motivazioni individuali mi ha portato ad elaborare alcune strategie metodologiche. In primo luogo, dopo aver passato i primi due mesi a fare ricerca tra M'bour e la città di Touba, si è palesata la necessità di una cernita tra le note metodologiche ed osservative e le cosiddette

⁷ L'*Institut International de Recherche sur le Mouridisme*, fondato nel 2006. Ne parleremo più approfonditamente nel VI capitolo.

note emotive che non erano chiaramente distinte nei miei appunti (Corsaro 1985). Le note metodologiche, a loro volta, sono state funzionali ad un costante monitoraggio tra l'attività osservativa, il metodo impiegato e la reazione degli attori studiati. Recarsi a Touba nel periodo del pellegrinaggio o in un giorno qualunque, indossare o meno l'*hijab* e adottare determinati codici di comportamento sono tutti fattori che possono influenzare in maniera esiziale i contenuti delle conversazioni e la mole di informazioni raccolte. Da un punto di vista più pragmatico, come accennato, il mio diritto ad essere presente in alcuni contesti della vita quotidiana, per i miei interlocutori "vicini" era legato al mio essere una persona conosciuta, al ruolo che avevo prima e non necessariamente alla nuova veste di ricercatrice. In tale situazione "ambigua", nel mio primo lavoro di campo, un buon compromesso è stato continuare (in parte) a fare quello che facevo prima. Nel corso dei mesi di permanenza in Senegal ho continuato a coordinare, seppure in maniera informale, una piccola parte delle attività che avevo seguito con l'ONG nel quartiere popolare di M'bour dove risiedevo. Tale situazione mi ha permesso di continuare a relazionarmi con le famiglie locali e al contempo con i colleghi e i collaboratori osservando le pratiche religiose, che per un murid pervadono ogni tratto della vita quotidiana, senza dare nell'occhio. Per quanto riguarda i miei interlocutori "lontani", data la delicatezza dell'argomento trattato, non è stata un'operazione scontata avvicinarsi. In tale contesto, il non abbandonare la mia identità di donna occidentale ma al contempo la consapevolezza della necessità di mediazione mi ha permesso di disinnescare la stereotipizzazione reciproca nel processo conversazionale. La mia «identità ossimorica» (Lavie; Swedenburg 1996) di osservatore (non!) partecipante a Touba mi veniva costantemente ricordata ed in altri contesti ha costituito un ostacolo all'accesso a determinati luoghi e situazioni. Tali considerazioni hanno influenzato la decisione di ricorrere solo in casi eccezionali ad interviste semi-strutturate e a limitare quanto più possibile l'utilizzo di registratori e macchine fotografiche. Oltre alla dimensione vissuta ed emozionale del singolo fedele, la Muridiyya è legata a doppio filo alla storia sociale e politica attuale del Senegal. A maggior ragione, dunque, l'utilizzo di un registratore avrebbe spinto gli intervistati a non pronunciarsi neanche per allusioni rispetto al proprio vissuto e alle questioni politiche legate alla storia passata e contemporanea.

3. La lingua e le forme del discorso

Quando ho parlato del posizionamento dell'antropologo sul campo ho accennato alle reazioni contrastanti di amici e conoscenti alla "novità" rappresentata dalla mia richiesta di una traduzione circostanziata di alcune discussioni e documenti. Le considerazioni seguenti permetteranno di contestualizzare meglio tale osservazione.

Il wolof «langue nationale, principale langue véhiculaire du Sénégal et principale langue parlée dans la région de Dakar» è una sorta di lingua franca tra i gruppi etnici che compongono la variegata popolazione del paese (Dreyfus; Julliard 2004). Uno straniero che conosce la lingua wolof gode in generale di una certa considerazione. Tale situazione, vera in quanto regola generale, si modula in maniera differente sulla base del contesto. Allo stesso modo l'uso della lingua che fanno i locali è estremamente variegato: in ambiente urbano, a Dakar o Ziguinchor, vi sono i casi limite di famiglie della borghesia emergente che comunicano in francese anche all'interno delle mura domestiche. Allo stesso modo negli scambi pubblici e privati i giovani cittadini scolarizzati adottano sempre di più un linguaggio misto, ossia un'alternanza di francese e wolof. Nelle zone periferiche, la diffusione del francese come lingua veicolare è in crescita, sebbene si tratti di un francese che subisce un progressivo processo di pidginizzazione (Ivi). Se è vero che la mondializzazione ha parzialmente disinnescato «la violenza immediata della lingua coloniale» in questa sorta di condizionamento reciproco (Ivekovic 2007), allontanandosi dai centri urbani la situazione cambia in maniera drastica. In alcuni contesti, la percezione dell'imposizione del francese come una forma di violenza è ancora tangibile. Nel corso delle mie ricerche a Dakar, ma soprattutto a Touba o nelle zone rurali, mi è capitato spesso di essere invitata a cena o a pranzo presso le famiglie dei miei informatori. In particolare quando si trattava di coppie o nuclei familiari nei quali il capofamiglia aveva un'età superiore ai 35-40 anni, il tasso di scolarizzazione, in particolare tra le donne della famiglia (mogli, madri, sorelle) era piuttosto basso. Il parlare in francese con alcuni invitati era spesso una forma di esclusione nei confronti di altri dalla situazione conviviale. Al contempo, quando mi trovavo in minoranza, la mia dimestichezza piuttosto modesta con la lingua locale era motivo per me di marginalizzazione. Tali situazioni causavano naturalmente sentimenti contrastanti (in me e in chi mi

circondava) che andavano dalla sincera frustrazione per l'impossibilità di comunicare sino ad una sorta di diffidenza nei confronti dell'"elemento estraneo" che con la sua sola presenza imponeva (seppur passivamente) una forzatura che toglieva spontaneità alla normale comunicazione domestica. Si aggiungeva l'imbarazzo, talvolta, di alcune persone che vivevano come motivo di vergogna la loro scarsa scolarizzazione e la conseguente incapacità di comunicare in francese⁸. La concomitanza di un tale stato di cose e i vissuti emozionali immediatamente legati alla propria lingua madre⁹ fa sì che la conoscenza del wolof sia un elemento rilevante per gli esiti della ricerca sul campo.

Da notare che vi è un ulteriore codice da tenere in conto: lo straniero che conosce la lingua, deve prestare attenzione ai contesti in cui l'utilizza in base all'interlocutore. Quando ho condotto le mie ricerche presso gli studenti dell'Università di Dakar o quando ho incontrato docenti e ricercatori, non ho avuto dubbi sulla lingua da utilizzare. In molti avrebbero ritenuto inopportuno, se non addirittura offensivo, se mi fossi rivolta loro in wolof e non in francese. Allo stesso modo (e forse ancor di più!), in zone rurali, se mi capitava di parlare con docenti o funzionari pubblici la situazione era la stessa: il riconoscimento implicito dello statuto sociale e del livello di istruzione doveva passare in primo luogo per la legittimazione della loro conoscenza del francese (che innegabilmente molti di loro padroneggiavano meglio di me). Nella città di M'bour in particolare, la conoscenza del wolof e il suo utilizzo erano apprezzati in maniera più indistinta. In quella zona il turismo di massa ha influenzato, spesso negativamente, la percezione della presenza degli occidentali sul posto. Nei paragrafi in cui parlo dei luoghi della ricerca spiegherò in maniera più circostanziata cosa succede nel territorio della Pétite Côte. In ogni caso, il *toubab* che parla wolof ha probabilmente vissuto a contatto con gente del posto o quantomeno dimostra un certo interesse per la cultura locale aldilà degli stereotipi venduti ai turisti. Ancora, nei contesti domestici e familiari con i quali sono entrata in contatto, va da sé che l'uso della lingua locale era molto apprezzato soprattutto dai membri della famiglia (donne e bambini) che si

⁸ «Non parlo il *toubab*!» è una frase che ho sentito spesso declinata in intenzioni di significato tra le più svariate. Il sottotesto poteva variare da «non mi scocciare» a «mi dispiace che non riusciamo a comunicare efficacemente».

⁹ Interessante l'osservazione di Dreyfus sul fatto che l'utilizzo del francese si riduce nella comunicazione con la madre ed è più presente in quella con il padre (Dreyfus 2004).

sentivano esclusi da ogni possibile comunicazione con me in quanto straniera.

A Dakar e nelle principali città è usuale che le giovani provenienti da famiglie indigenti, o con un basso grado di istruzione, cerchino lavoro come *bonne* (domestiche) presso famiglie senegalesi o presso le case degli occidentali. Il ruolo di *bonne* può sottendere una gamma di mansioni diverse: dalle pulizie domestiche in alcuni giorni della settimana fino alla frequentazione quotidiana di strutture pubbliche (ONG, uffici) o case di privati come cuoche, per lavare i vestiti o occuparsi delle pulizie generali. La scarsa scolarizzazione delle *bonne* comporta che molto spesso non vi siano contatti effettivi con i propri datori di lavoro occidentali, non avendo una lingua veicolare per la comunicazione. Quando mi è capitato di rivolgermi direttamente in wolof (senza cercare di passare per l'esplorazione di una eventuale conoscenza del francese) ad alcune di loro, quasi sempre si è venuta a creare una situazione di cameratismo se non di simpatia reciproca. Infine a Touba, che nel caso della mia ricerca è stata il terreno d'elezione, la conoscenza della lingua wolof veniva spesso percepita con una sfumatura di significato ancor più complessa. Per ragioni geo-politiche, ideologiche e culturali, l'utilizzo del francese e del wolof, le pratiche del discorso e i marcatori di identità sono molto peculiari nella "cultura murid". Nella zona del Cayor e nella città santa in particolare, il wolof parlato ha delle caratteristiche diverse rispetto al *pidgin* che si sta diffondendo nelle altre regioni. Oltre a conservare alcune costruzioni linguistiche e termini considerati arcaismi dai più, sono entrate nel linguaggio comune parole direttamente legate alla religione e al muridismo anche nell'uso quotidiano¹⁰. A questo si aggiunge la progressiva diffusione di scuole di ogni ordine e grado nelle quali la lingua insegnata e utilizzata è l'arabo.

Man mano che familiarizzavo con la lingua, i codici e le pratiche del discorso, ho elaborato strategie di indagine molto differenziate: in ogni situazione ho dovuto valutare se valesse la pena sacrificare la spontaneità della comunicazione chiedendo una traduzione o una mediazione linguistica o limitarmi all'osservazione dei fatti senza interferire (più di quanto non facessi già con la mia semplice presenza)

¹⁰ «Ce langage mouride inspiré par la crainte divine et voilé de sagesse est aussi empreint du respect de l'autre. Ainsi quel que soit le genre masculin en face, le mouride l'appellera «Serigne bi» car Serigne bi, c'est le qualificatif le plus respectueux, l'état le plus noble auquel aspire un musulman [...] Quant à la femme, le mouride l'appellera « soxna-ci, femme vertueuse » ou l'incarnation de la mère de la plupart de nos maîtres spirituels, les sages» (Ndiaye 2014).

con il contesto circostante. Oltre alla lingua in sé e per sé, è stato essenziale riflettere sulla forma del discorso nella ricerca di un approccio possibile con la società senegalese. Per quanto la pratica osservativa “fenomenologica” abbia i suoi pregi e la sua utilità, è importante non farsi trarre in inganno da alcune caratteristiche del discorso imputabili ad una certa concezione della sua estetica, se così si può dire. In maniera marginale il fatto che la cultura senegalese sia molto legata all’oralità rende relativamente utili i *pattern* prestabiliti da interviste strutturate. In senso più incisivo è importante per il ricercatore avere una conoscenza minima di alcuni codici comportamentali ed in particolare del sistema di principi morali che valorizzano la discrezione (*sutura*) e la preservazione delle relazioni sociali. Scrive Moya:

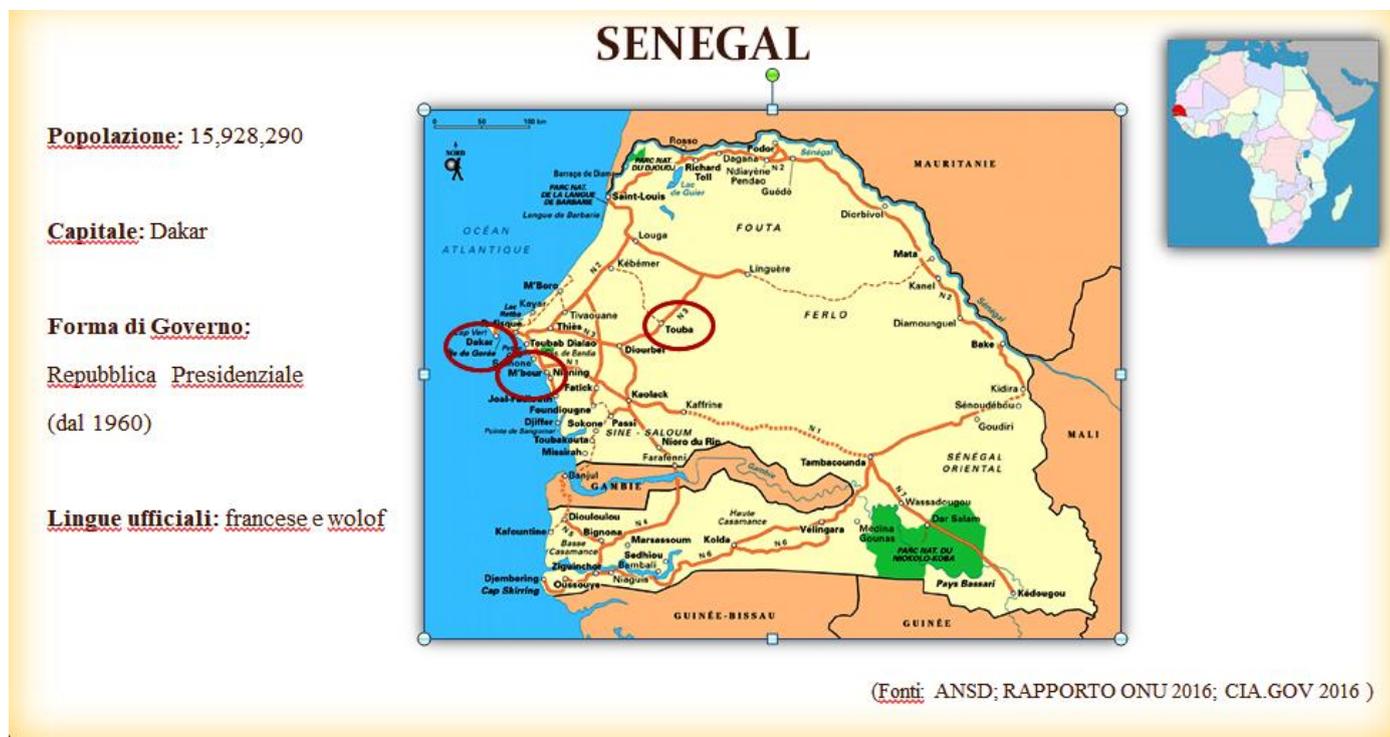
Dans la société wolof, la morale du *sutura*, le sens de la discrétion, est un principe essentiel des interactions sociales. Faire preuve de *sutura* consiste à ne pas révéler ou mentionner publiquement toute chose à même de déconsidérer ou d’accuser une autre personne (ses défauts, ses faiblesses, etc.) afin de laisser paraître uniquement ce qui la rend respectable et favorise les bonnes relations. La discrétion vise à faire ce qui est beau (*rafet*) c’est-à-dire à préserver les apparences conformément à un idéal de bonne entente et de paix (Moya 2015:7).

Durante gli anni passati in Senegal mi è capitato spesso di imbattermi in lamentele di varia natura di occidentali riguardanti una presunta ipocrisia “tipicamente locale” diffusa in tutti gli strati della società. Rispetto ad argomenti quali la religione o le questioni familiari esiste *realmente* una sorta di stereotipizzazione dei discorsi. Ad esempio, anche se durante il pellegrinaggio vi sono stati gravi imprevisti, vi verrà sempre detto che è andato tutto per il meglio e che non vi sono stati problemi. In apparenza vi è uno scarto sistematico tra realtà dei fatti e discorso sui fatti. Tra le ricerche più convincenti a riguardo vi sono le ricerche di Ismaël Moya che suggerisce di “prendere sul serio” tale stereotipizzazione del discorso. Al di là dei luoghi comuni, le strategie discorsive dei senegalesi non sarebbero affette da un’“ipocrisia istituzionalizzata” ma frutto di un sistema coerente, gestito sulla base di alcuni principi regolatori. Un’azione o una serie di azioni, che apparentemente non trovano riscontro nelle pratiche discorsive o fattuali degli attori coinvolti, trova la sua giustificazione coerente se teniamo presente questo principio di base (Moya 2015). L’idiosincrasia tra i fatti e il discorso viene studiata da Moya anche nella relazione tra *marabout* e discepoli all’interno del sistema confrerico. Come vedremo nei capitoli successivi,

tale legame è alla base dell'impianto gerarchico della Muridiyya alle sue origini ma, al contempo, è da analizzare e rileggere nella contemporaneità. Le pratiche discorsive attuali sono un indicatore significativo della sua evoluzione. La sottomissione totale alla guida religiosa, ostentata nel corso del *Grand Magal* o durante altri tipi di celebrazioni confreriche, non trova una corrispondenza diretta nei fatti della vita quotidiana per molti dei partecipanti al rito. Tale drammatizzazione, tuttavia, non ingenera equivoci nella maggior parte dei casi ma risponde, appunto, alle regole e i principi che regolano la vita sociale.

4. I luoghi della ricerca:

M'bour



M'bour è una città situata nella Regione di Thiès, a circa 80 km a sud di Dakar. Le proiezioni dell'Agence Nationale pour la Statistique et la Demographie del Senegal stima che al 2019 conti circa 787.349 abitanti (ANSD.sn). Il primo nucleo urbano ebbe origine nel 1922 ad opera dell'autorità coloniale francese. La pescosità del suo mare e le condizioni climatiche più miti favorite dalla posizione geografica nell'insenatura della cosiddetta *Petite Côte* (Piccola Costa) ne avrebbero fatto, sin dal X secolo, una meta per le migrazioni stagionali interne al paese. In epoca più recente, la presenza dell'importante porto *Escale* e di numerose strutture turistiche spinge annualmente verso la città grandi flussi di popolazione in cerca di maggiori opportunità di guadagno. Tale situazione ha favorito l'instaurarsi di enormi quartieri periferici intorno ad un centro urbano ridotto che si concentra principalmente nei pressi dell'*Hotel de Ville* e degli ex-edifici coloniali della zona del mercato dell'insediamento popolare più antico, *Tefes*. A primo impatto

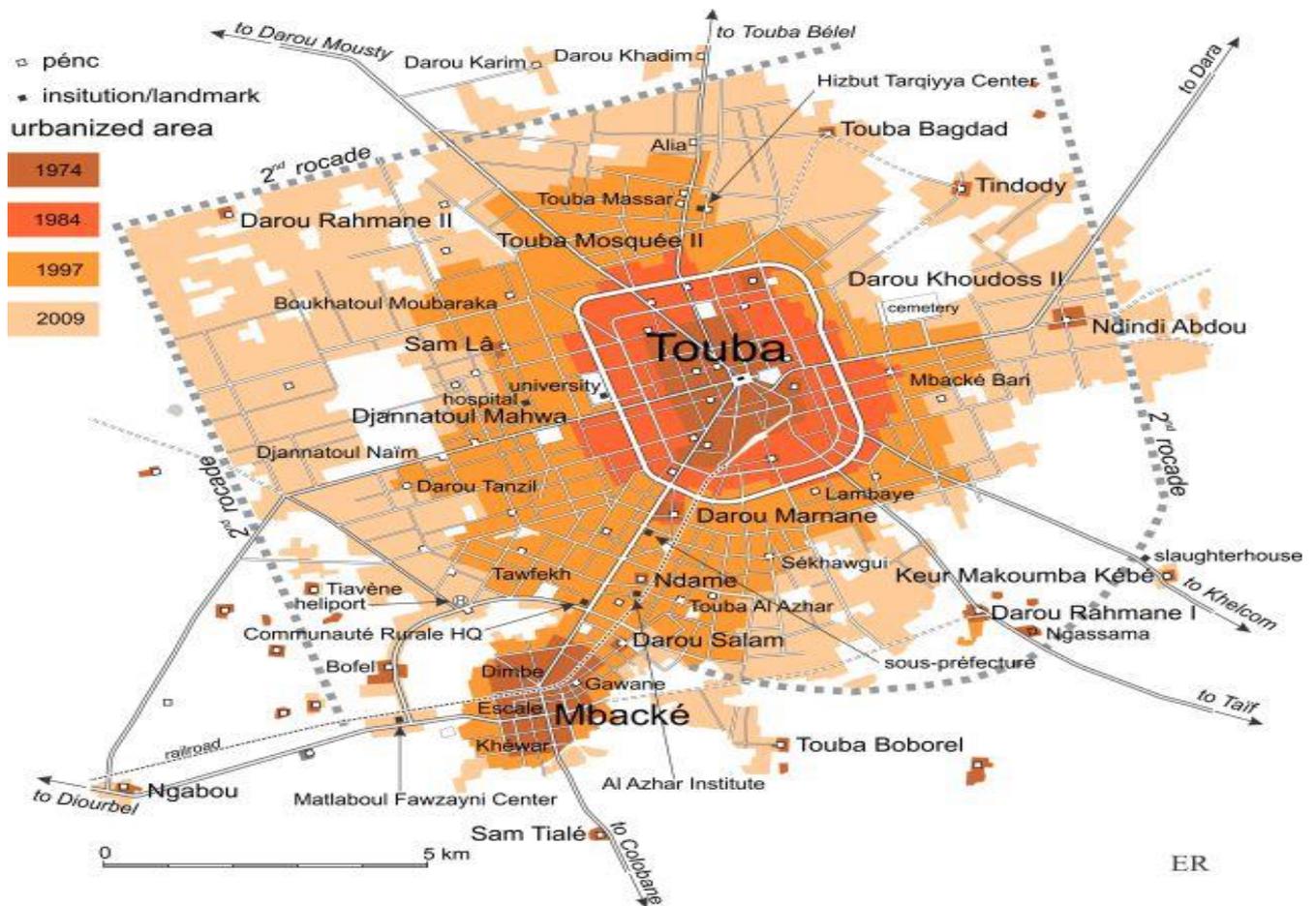
M'bour si presenta come un agglomerato urbano che sembra essere composto da tanti piccoli villaggi o comunità. Diversi quartieri portano i nomi dei gruppi etnici che vi si sono stabiliti nel corso degli ultimi due secoli: *M'bour Sérère*, *M'bour Toucouleur*, *M'bour Maure* ecc. A tale situazione peculiare si sono aggiunti due fattori che hanno profondamente influenzato l'organizzazione urbana negli ultimi trent'anni: gli investimenti dei migranti nella costruzione immobiliare e la progressiva «turismificazione» dell'area (Wang 2000) che ha interessato a partire dall'inizio degli anni '90 soprattutto la zona periurbana di Saly, divenuta ormai un sito di consumo frequentato principalmente da occidentali o dalla borghesia urbana di Dakar. In quest'area i muri in calce e i cantieri a cielo aperto delle costruzioni finanziate dalle rimesse dei migranti, i cui lavori a volte durano decenni, si alternano a case popolari densamente abitate e imponenti *resort* turistici senza una vera soluzione di continuità. La mancanza di un piano urbanistico e il moltiplicarsi vertiginoso della popolazione hanno come risultato uno sviluppo anarchico della geografia della città nella quale si intersecano strade asfaltate e interi quartieri sprofondati tra terre sabbiose e piste di laterite. La gentrificazione crescente delle zone balneari e turistiche si riflette negli ultimi dieci anni nella costruzione di grandi centri commerciali lungo la più antica strada asfaltata che attraversa la città, la *Route National*, e nel progressivo estendersi di locali e strutture alle quali la maggior parte della popolazione locale non ha accesso. Per migliaia di abitanti di M'bour, ancora oggi, l'accesso ai servizi primari e all'educazione di base rimane insufficiente. Nonostante sia considerata una delle città più importanti del Senegal per numero di abitanti, M'bour si presenta come un ibrido per stile e qualità della vita tra il centro urbano di Dakar e le zone rurali dell'entroterra. In particolare i fenomeni negativi legati al turismo (aumento crescente dello sfruttamento del lavoro, turismo sessuale) hanno fatto sì che l'identità spaziale di M'bour si sia definita in opposizione alla zona balneare di Saly, immediatamente adiacente al centro urbano. Scrive Stefano degli Uberti:

Il confine che marca la divisione degli spazi urbani di M'bour e Saly, all'interno della stessa stazione balneare, esprime metaforicamente la distanza tra 'senegalese' e 'toubab', tra Africa ed Europa. Dal punto di vista degli abitanti di M'bour, la distanza si evidenzia, nondimeno, nei confronti della stessa capitale Dakar, che rappresenterebbe una realtà sregolata di pericolosa occidentalizzazione rispetto a quella di M'bour, emblema di una certa 'senegalesità' che garantisce ancora la continuità e la conservazione di pratiche di vita sociale "tradizionali" (degli Uberti 2011:71).

La città di M'bour è famosa per essere l'unico centro urbano nel nord del Senegal ad aver conservato la tradizione del *kankourang*, insieme di pratiche cerimoniali legato al rito della circoncisione presso l'etnia *mandingue*¹¹. Al contempo essa vanta una delle più grandi moschee costruite dai murid, *Massalikul Jinaan*, inaugurata nel 2015. Le varie anime di M'bour ne fanno un terreno di ricerca interessante e ostico al contempo. La difficoltà principale è lo scontro continuo nel vissuto quotidiano con un'immagine stereotipata dell'occidentale bianco, amplificata dalla presenza sempre più ingente di un turismo di massa invasivo e invadente. Una volta superato questo primo ostacolo, ciò che rende la cittadina preziosa per il ricercatore è il fatto che, in scala ridotta, riproduce alcune dinamiche osservabili nell'intera nazione rispetto ai rapporti tra società civile, religione e consuetudini più antiche. Il degrado urbano legato alla mancanza di servizi e alla gentrificazione anarchica ha favorito l'impiantarsi di un numero considerevole di *dabira* (associazioni religiose). Divenute punti di riferimento per molti giovani, le associazioni sostituiscono di fatto le istituzioni nella riqualificazione e gestione delle attività di quartiere. La natura trasversale dell'appartenenza confrerica, rispetto all'origine etnica e di casta, già caratteristica della Muridiyya, trova espressione compiuta in tali forme di aggregazione.

¹¹ Per approfondimenti cfr. Lilyan Kesteloot, *Les Mandingues de Casamance : Kankourang, castes et kora*, in François-George Barbier-Wiesser (a cura di), *Comprendre la Casamance : chronique d'une intégration contrastée*, Karthala, Parigi 1994, p. 97-117

Touba



FONTE : <https://ericrossacademic.wordpress.com/touba-more/>

Fondata nel 1888 da Cheikh Amadou Bamba Mbacké, iniziatore della via murid, la città santa della confraternita conta, a tutto il 2019, 880.000 abitanti (ANSD.sn). Nei primi decenni del secolo, il tasso di crescita della popolazione, rispetto al 5% della media nazionale, è stato stimato al 15% (Gueye 2002). Nonostante sia la seconda città per densità dopo la capitale, dalla quale dista circa 200 km, Touba è considerata amministrativamente come un comune rurale. Il geografo Eric Ross le attribuisce il suggestivo nome di «metropoli spirituale» (Ross 2006). Il centro urbano si snoda e si sviluppa intorno all'imponente moschea che con i suoi otto minareti è tra le più grandi dell'Africa subsahariana. I quartieri e gli edifici adiacenti alla moschea sono di proprietà dai figli e dei nipoti di Cheikh Bamba Mbacké. Touba

gode di uno statuto di extraterritorialità, riconosciuto *de facto* anche se non *de jure* dallo stato senegalese: la massima autorità *in loco* è il Califfo generale dei murid e il territorio tubiano viene considerato come una proprietà privata della famiglia Mbacké. Tale stato di cose implica che siano i membri del clero religioso murid, i *marabouts*, ad essere incaricati della gestione dei servizi e degli spazi pubblici. Ognuno di questi «*marabouts urbanisants*», come li definisce Cheikh Gueye già nel 1997, interviene anche nella divisione delle proprietà e dei terreni della città nonché sulle regole della vita comunitaria (Gueye 1997). Su indicazione del terzo califfo Abdoul Ahad Mbacké, dal 1980 a Touba è vietato l'uso del tabacco, dell'alcool e il gioco d'azzardo. Non vi sono hotel, locali notturni o cinema. Secondo Cheikh Gueye la gestione «carismatico-amministrativa» della città ha creato negli anni una forma di urbanizzazione paradossale: un sistema fondiario fondamentalmente “paternalista”, basato sul dono o l'attribuzione gratuita ma al contempo fortemente marcato dalla speculazione (Gueye 2001; Gueye 2002). Gli investimenti dei migranti murid nell'acquisto di terreni dagli anni '90 in poi e l'assenza statale che ha reso la città una sorta di paradiso fiscale (Ba Gning 2013) sono stati accompagnati da una rapida crescita di popolazione che ha reso quasi impossibile il controllo dell'urbanizzazione. Touba è il centro presso cui confluono la maggior parte delle rimesse della diaspora e dove circolano ingenti capitali e commerci ma è al contempo afflitta da una mancanza cronica di un'adeguata rete di servizi. Una parte considerevole della sua popolazione non ha accesso all'approvvigionamento idrico, il sistema fognario non è adeguato alla densità, i servizi sanitari insufficienti. Il *Grand Magal* e altre celebrazioni annuali della confraternita sono spesso anche occasione per sollecitare la costruzione di infrastrutture e reclamare una maggiore implicazione delle autorità statali nella gestione logistica della città. Richieste che vengono quasi sempre accolte in quanto Touba si è costituita negli anni come un altro centro di potere e un importante bacino elettorale all'interno della nazione.

5. Conclusioni e osservazioni:

Nel 1991 Barbara Tedlock scrive:

Beginning in the 1970s there has been a shift in cultural anthropological methodology from participant observation toward the observation of participation. During participant observation ethnographers attempt to be both emotionally engaged participant and coolly dispassionate observer of the lives of others [...] The shift from the one methodology to the other entails a representational transformation in which, instead of a choice between writing an ethnographic memoir centering on the Self or a standard monograph centering on the Other, both the Self and Other are presented together within a single narrative ethnography, focused on the character and process of the ethnographic dialogue (Tedlock 1991:69).

Il continuo cortocircuito fra emico ed etico che ha caratterizzato la mia ricerca è legato al paradosso citato dall'autrice: partecipare e osservare non sono azioni necessariamente compatibili anzi, alle volte, entrano in contraddizione tra loro. Nei paragrafi precedenti ho cercato di definire le coordinate generali della ricerca sul campo che verranno completate nel capitolo successivo con i riferimenti bibliografici e le fonti. Le contingenze legate alla mia posizione sul campo hanno fatto sì che il ricorso a registrazioni e a interviste strutturate sia stato minimo rispetto alla conduzione della ricerca che si è basata soprattutto su note osservative e testimonianze raccolte da *focus group* informali, in Italia come in Senegal. Nondimeno, come si noterà nei capitoli successivi, vi sono alcune “interviste-cardine”, delle quali riporterò solo qualche stralcio, che hanno orientato significativamente la mia ricerca: mi riferisco ai numerosi colloqui con il Dottor Cheikh Gueye a Dakar, gli scambi a più riprese con Serigne Assane Fall, attuale segretario del Califfo dei *Baye Fall*, con il ricercatore dell'IFAN Khadim Mbacké, con il direttore dell'IIREM Mourtalla Seye. Tali incontri mi hanno permesso di avere una visione “dall'interno” della confraternita e della storia murid e di cercare di conservare intatta una sorta di oggettività dello sguardo scientifico garantita, almeno nelle intenzioni, dal *background* dei miei interlocutori. Tuttavia, in particolare nella mia seconda esperienza di campo in Senegal e nel corso delle indagini in Italia, ho avvertito la necessità di distaccarmi dalle narrazioni ufficiali e dalle gerarchie confreriche al fine di cogliere altri aspetti e narrazioni possibili dell'evento *Magal* e della declinazione della fede murid nel quotidiano. Tutti questi accorgimenti ed espedienti tecnici sono stati degli ancoraggi possibili che, insieme al confronto costante con i dati

storici, hanno permesso di scrivere le pagine che seguono ma non di superare l'*impasse* alla base di ogni ricerca etnologica. Per Olivier de Sardan, alla fine del suo studio sul campo, l'etnologo dovrebbe essere capace di agire «comme ceux qu'il étudiat s'il était à leur place» (Olivier de Sardan 1995:96). A mio avviso un'esperienza prolungata sul campo probabilmente finirà per rendere reale ma al contempo impossibile tale pretesa. Per l'antropologo apprendere un determinato codice comportamentale nei suoi aspetti formali è ben contemplabile ma non è possibile prevedere come esso impatterà nel profondo della sua propria visione del mondo e sulla restituzione del lavoro svolto. L'ambiguità accompagna sempre il ricercatore sul campo, in particolare se tale ricerca richiede la condivisione di spazi di vita comune in senso reale e metaforico. A tal proposito scrive Charlotte Pezeril:

L'expérience, en tous les cas, n'est pas anodine et engage le corps tout entier, qui se retrouve "pris" par et dans le rite. Mais si l'expérience personnelle est étonnante, elle l'est aussi et surtout dans sa capacité à rapprocher les participants, à créer du lien, à agir finalement à l'extérieur ou à côté de l'expérience elle-même en tant qu'espace-temps ritualisé. Par contre, malgré la distance censée opérer avec le temps, le recul et le processus d'écriture, il m'est encore difficile de décrire et écrire cette expérience, de saisir précisément de quelle manière elle m'a "affectée". L'anthropologie reste peu armée pour prendre en compte et rendre compte de ces affects (Pezeril 2010 : 453).

Nelle pagine successive al dato storico ricercato per "tenere la rotta", si alterneranno domande sparse, una ricostruzione di una rete di significati che tentano di raccontare uno squarcio di realtà di cui sono stata attrice e testimone. Il lettore mi scuserà dunque se da «miniaturista delle scienze sociali» (Geertz 1973:38) l'antropologo in questione restituirà un'opera che oltre ad avere qualche pregio presenterà certamente delle sbavature e imperfezioni legate soprattutto alle distorsioni prospettiche del vissuto personale e della propria posizione spaziale, storica e metaforica.

CAPITOLO II: LE FONTI E LA STORIA

Nel I Capitolo abbiamo collocato la nostra ricerca in un contesto geografico e sociale. Nei paragrafi successivi, prima di introdurre i risultati ottenuti sul campo, vorrei completare il quadro fornendo al lettore altri elementi. In primo luogo fornirò una ricostruzione discorsiva delle fonti consultate e, contestualmente, un accenno alla storia degli studi sulla Muridiyya. Data la vastità della produzione sulla confraternita senegalese, in particolare in area francofona, tale disamina ci aiuterà anche ad orientarci e iniziare ad entrare nelle tematiche più specifiche relative al nostro oggetto. Lo studio della Muridiyya, lungi dall'essere confinato esclusivamente nell'ambito disciplinare della storia delle religioni o dell'antropologia, è un fenomeno trasversale che interessa i campi del sapere più eterogenei. Dagli anni '60 ad oggi storici, politologi, economisti, geografi hanno contribuito alla creazione di un vasto *corpus* letterario in costante crescita. Sarebbe stato dunque impensabile accostarsi al lavoro di campo senza avere almeno una conoscenza basilare di tale tradizione di studi. Nel nostro caso le fonti utilizzate sono da dividere in due macro-gruppi: la letteratura sulla Muridiyya in generale e la letteratura specifica prodotta sul *Magal*. Dopo una descrizione dello stato dell'arte, proporrò un accenno alle coordinate storiche entro le quali nascono la celebrazione del pellegrinaggio e i suoi attori principali. Al fine di fornire al lettore una disambiguazione del termine "confraternita" o, più correttamente *tariqa*, per come viene utilizzato ed inteso nel nostro contesto, accennerò in breve alla nascita del sufismo come dottrina e alla diffusione dell'islam in Africa subsahariana.

1. LE FONTI

1.1 Sulla Muridiyya:

Il sociologo Jean Copans aveva individuato, già negli anni '70, tre macro-gruppi nel *corpus* della letteratura sulla confraternita murid:

1. Gli studi e i rapporti di amministratori e di quadri coloniali:

Si tratta degli scritti dei cosiddetti amministratori-etnografi nati dall'interesse per le realtà confreriche negli anni di Ernst Roume. Nominato Governatore Generale dell'AOF nel 1902, Roume cerca un nuovo assetto per la *governance* delle colonie basato sulla conoscenza dei popoli colonizzati (Babou 2011). Tra i rapporti amministrativi e le schede di classificazione prodotte in questo periodo, conservate in parte presso gli *Archives Nationales* di Dakar, particolare importanza ha l'*Étude sur l'Islam au Senegal* di Paul Marty. Eletto direttore degli Affari Musulmani nell'amministrazione di William Ponty, Marty, profondo conoscitore della lingua e della cultura araba, conduce per anni uno studio sul campo. Compendio delle sue ricerche è un'imponente opera in due tomi, pubblicata a Parigi nel 1917. Lo studio classifica e inquadra da un punto di vista territoriale le principali confraternite sufi presenti in Senegal. È qui che troviamo una prima descrizione circostanziata dell'assetto gerarchico della nascente Muridiyya nella zona di Diourbel. Lo studio di Marty costituirà un riferimento principale per i ricercatori occidentali fino agli anni '60 del Novecento (Sanders 2019).

2. I lavori essenzialmente storici o ricavati dagli archivi:

Quando il Senegal, nel 1960, diviene uno stato indipendente, ritornano alla ribalta gli studi sull'identità e la storia africana che cercano di fare da contraltare alla parzialità della narrazione coloniale. Gli autori che hanno dominato tale "transizione" sono Vincent Monteil et Cheikh Tidiane Sy (Sanders 2019, Diop 1979). Il primo autore, figlio dell'amministratore-etnografo Charles Monteil, divenne direttore del Dipartimento di lingua e cultura araba all'Università di Dakar e poi direttore dell'IFAN (*Institut Fondamental d'Afrique Noire*) nel 1965. I suoi principali scritti non si basano su studi di campo ma sulla ricerca archivistica e storica. Ritroviamo tale *modus operandi* negli studi del suo collaboratore Amar Samb

che, come vedremo in seguito, è uno dei primi accademici ad aver scritto un articolo specificamente sul *Grand Magal* di Touba nel 1969. Nello stesso anno Cheikh Tidiane Sy, che parteciperà fino ad anni recenti alla vita politica e culturale della nazione, pubblica su *Presènces Africaines* uno studio sull'islamizzazione dei wolofs e sul fondatore della Muridiyya, *La confrèrie senegalaise des Mourides* (Sy 1969).

3. Le ricerche di geografi e sociologi basate su lavori di campo:

Di tale filone fa parte lo stesso Jean Copans, dal quale riprendiamo questa prima classificazione. Protagoniste di questa fase sono due istituzioni in particolare: l'IFAN e l'ORSTOM. L'IFAN (*Institut Fondamental d'Afrique Noir*) viene fondato a Dakar nel 1936 e lo stesso Vincent Monteil, alla cui opera abbiamo accennato sopra, lo dirige dal 1965 al 1968. L'ORSTOM (*Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer*) è attualmente conosciuto come IRD (*Institut de Recherche pour le Développement*). Nasce dopo le Indipendenze come evoluzione dell'ORSC (*Office de recherche scientifique coloniale*) creato nel 1943. La mutata situazione politica spinge l'istituzione ad un riassetto funzionale e ad un nuovo approccio basato sulla ricerca di campo applicata alla cooperazione allo sviluppo tra Francia ed ex-colonie. Il suo *Comité Technique* di Antropologia, dirige e riunisce studiosi provenienti dai più disparati rami del sapere (etnologi, linguisti, archeologi, linguisti, musicologi) (Marliac 1986). L'approccio interdisciplinare è combinato all'impostazione della celeberrima *école du terroir* che domina nella geografia africanista dagli anni '50 agli anni '80 in Francia (Sanders 2019). Risalgono a questo periodo gli studi sul campo che hanno come *focus* principale le «condizioni di apparizione e di possibilità della confraternita murid» (Copans et alii :1972). Un compendio decisamente rappresentativo di questa fase è il volume *Maintenance Sociale et changement économique au Senegal* pubblicato dall'ORSTOM a Parigi nel 1972. Gli autori dei saggi raccolti nel volume sono Copans, Philippe Couty, Jean Roch et Guy Rocheteau. Tutti loro, come viene specificato nella premessa, hanno un *background* di studi economici e sociologici (Ivi: 8). In questa fase della storia degli studi la confraternita murid viene indicata e analizzata come motore dello sviluppo interno del paese, in relazione particolarmente al suo ruolo fondamentale nel commercio dell'arachide.

Nel 1979 Momar Coumba Diop, riprendendo in parte la classificazione di Copans, fornisce un

dettagliato stato dell'arte della letteratura e della produzione di saperi sui murid. Nonostante sia passato meno di un secolo dalla fondazione della confraternita, che risale alla fine del XIX secolo, Diop ci rivela l'esistenza di un *corpus* molto vasto e differenziato già alle porte degli anni '80. Andando ben oltre i tre gruppi principali cui abbiamo accennato, Diop distingue sei filoni di studi che hanno come oggetto: i meccanismi di adattamento all'ambiente urbano senegalese, le condizioni storiche nelle quali nasce la Muridiyya, i rapporti fra la confraternita e lo Stato, lo studio economico-sociale delle sue condizioni di apparizione, la raccolta e l'analisi della tradizione orale murid e lo studio delle reti migratorie della diaspora (Diop 1979). Quest'ultimo filone prende particolarmente piede nei decenni successivi alla pubblicazione di Diop e, fino ad oggi, costituisce l'oggetto principale di attenzione di moltissimi ricercatori (Bava, Riccio, Mboup sono solo alcuni dei nomi più eminenti) essendo la storia della confraternita legata a doppio filo alla sua espansione transnazionale.

Per quanto riguarda una classificazione più recente della "biblioteca murid", decisamente indicativi ed esaustivi sono i contributi di Jean-Pierre Dozon e di Allison Sanders della *Fondation Maison des Sciences de l'Homme*. La giovane studiosa, nel suo progetto di dottorato, offre una classificazione cronologica della situazione attuale del *corpus* murid sulla scia degli studi di Diop e Copans, aggiornandoli. La Sanders propone di dividere gli studi sulla confraternita in tre macro-gruppi scanditi da tre epoche storiche: la fase coloniale, le Indipendenze, la produzione post-coloniale (Sanders 2019). Nella prima fase, come abbiamo visto, la maggior parte degli studi prendono come riferimento le monografie etnografiche degli amministratori coloniali. L'interesse crescente per la religiosità locale di cui tali opere sono il risultato deriva da un mutato approccio alla gestione del potere nelle colonie, che approfondiremo nella ricostruzione storica. Nella seconda fase, detta "di transizione" o "delle Indipendenze", sebbene vi sia una rinnovata attenzione accademica per i tratti identitari e la storia africana e murid, le dinamiche che regolano la ricerca e la produzione di saperi non cambia: nelle due istituzioni pilota, l'IFAN e l'ORSTOM, i ricercatori senegalesi e africani trovano poco spazio. Una vera e propria svolta si avrà nella fase della produzione della letteratura murid cosiddetta post-coloniale. Le ricerche della Sanders e di Dozon raccontano come, tra gli anni '80 e '90, i ricercatori senegalesi si riappropriano della storia e dei saperi

sulla Muridiyya. Accademici e intellettuali africani, alcuni dei quali dichiaratamente murid, contribuiscono significativamente ad arricchire la letteratura sulla confraternita proponendo un punto di vista che mette fortemente in discussione la produzione coloniale e di quella post-indipendenza. Il florilegio di scritti divulgativi e della produzione popolare, che si afferma in particolare grazie alla mediazione dell'Associazione degli Studenti Murid (Cfr. Capitolo VI), si accompagna ad una rigorosa produzione scientifica che trova il suo compendio più rappresentativo in anni recenti con la pubblicazione dell'opera dello storico Cheikh Anta Babou. Il suo testo *Le Jihad de l'âme. Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal* (1853-1913), pubblicato nel 2011, diviene in poco tempo una vera e propria pietra miliare della letteratura scientifica sulla Muridiyya. Babou decostruisce l'“oggetto murid” così come è stato concepito nella fase coloniale da Paul Marty e ricalibra alcuni luoghi comuni sulla storia della confraternita. Sulla base di ricerche di archivio e di campo arricchisce le narrazioni ufficiali con il punto di vista degli attori e delle gerarchie confreriche. La vera novità apportata da Cheikh Anta Babou risiede proprio nel fatto che un'opera che si inserisce nella rivendicazione del diritto all'auto-narrazione africana, per la prima volta, non esclude *a priori* la produzione coloniale ma la reinterpreta e la integra nella sua struttura.

Altra figura emblematica di tale fase è il geografo Cheikh Gueye. Lo studio pubblicato nel 2002, *Touba. La capitale des Mourides*, è divenuto anch'esso un riferimento fondamentale per i ricercatori di tutte le latitudini. Altro intellettuale che in tempi recenti sta emergendo nel panorama di studi sulla Muridiyya è Abdoul Aziz Mbacké Majalis. Discendente diretto del clan Mbacké nella sua opera *Khidma, la vision politique de Cheikh Amadou Bamba*, critica apertamente l'interpretazione weberiana dell'etica del lavoro dei murid, diventata un *topos* praticato dai tutti “muridologi” da Jeans Copans in poi. L'opera di Majalis si situa in quella letteratura “di confine” che, pur non affondando necessariamente le sue radici nel mondo accademico, si propone di dialogare con esso. A differenza di Babou e Gueye si pone tuttavia in chiave apertamente polemica rispetto alla produzione occidentale sulla confraternita. Sono altri esempi di questo tipo di letteratura gli scritti di Assane Fall (*Fier d'être Baye Fall*), Babacar Mbow (*La voie Baye Fall ou la lumière du dedans*), Madické Wade (*La destinée du mouridisme*).

Al campo della produzione scientifica di quest'ultima fase, appartengono inoltre gli studi sui

sottogruppi interni alla confraternita (Pezeril 2008, 2010; Audrain 2004), sulle donne e sulle minoranze subalterne (Evers Rosander 2015, Cantone 2006, Zingari 2018). Particolarmente preziosa nel presente lavoro è stata la letteratura sulle reti di inserimento della diaspora murid nelle società di approdo (Diop 1990, Scidà 1994, Perrone 1993, Schmidt di Friedberg 1994, Piga 2005, Mboup 2000, Bava 2013 e 2017). In questo filone che ha preso piede in Italia già nei primi anni '90, le due figure più rappresentative nel panorama contemporaneo sono Mboup con la sua opera *Senegalais d'Italie*, edita nel 2000, e Bruno Riccio che in *Toubab e vucumprà* individua nella diaspora murid un esempio prototipico di quella forma di “glocalismo” che caratterizza le migrazioni transnazionali (Riccio 2007). Ritorniamo sull'argomento specificamente nell'ultima parte di questo lavoro quando tratteremo degli studi di campo condotti presso la diaspora campane durante le celebrazioni “deterritorializzate” del *Grand Magal*.

1.2 Sul *Grand Magal*:

La produzione scientifica sul *Grand Magal* può essere a sua volta collocata nei filoni descritti in apertura. Tale operazione ci permette una prima osservazione sull'evoluzione storica del rito. Per quanto nominato in moltissimi articoli, il *Magal* conta un numero relativamente ridotto di studi specificamente consacrati. Il documento più datato che sono riuscita a consultare è un rapporto di Paul Merle des Isles: *Contribution à l'étude du mouridisme. Le Magal de Touba*, custodito negli *Archives Nationales*. Creati nel 1913 e riuniti dal 1977 nella «Direzione degli Archivi del Senegal», gli Archivi Nazionali sono attualmente collocati presso l'Avenue Malick Sy di Dakar. La collezione comprende documenti relativi all'amministrazione coloniale dal 1816 al 1958 (*Fonds Senegal Colonial*), il fondo patrimonio comune dell'A.O.F. (*Afrique Occidentale Française 1895-1959*), il fondo della federazione maliana e infine quello del Senegal dopo l'Indipendenza. Il rapporto di Paul Merle des Isles, indicizzato nel *Fond Senegal Colonial*, rientra nel primo filone della produzione sulla Muridiyya, ossia in quegli studi dell'amministrazione che incoraggiavano la conoscenza delle confraternite religiose sul territorio nell'ottica di una politica di controllo e cooperazione. Ufficiale della sezione *Affaires Militaires Musulmanes*, diretta da Paul Marty dal 1912 al 1922, l'autore del rapporto partecipa come osservatore il 21 dicembre 1948 al *Grand Magal* di Touba. Il documento che ne risulta è composto da una cinquantina di pagine nelle quali si propone una cronaca dell'avvenimento, preceduta da una breve ricostruzione storica delle origini della confraternita e della celebrazione. Diverse pagine sono dedicate alla descrizione delle gerarchie interne e ai rapporti tra autorità religiose e statali.

Altro documento citato spesso dai "muridologi" è *Touba et son Magal* di Amar Samb. L'articolo, pubblicato nel 1969 sul bollettino dell'IFAN, è invece rappresentativo di quella fase di transizione che prelude alla produzione delle Indipendenze. Stretto collaboratore di Vincent Monteil, Samb è stato il primo direttore nero e senegalese dell'IFAN dal 1971 al 1986. Laureato in lingua e letteratura araba presso l'Università di Nanterre a Parigi, Samb pubblica diverse opere sull'islam e la cultura wolof, nonché un dizionario trilingue arabo-wolof-francese. Nel suo contributo sul *Grand Magal*, Samb riporta le

osservazioni raccolte durante la sua partecipazione ripetuta all'evento negli anni tra il 1953 e il 1957. L'autore ci offre dei brevi accenni alla situazione della città di Touba, agli assetti politici che iniziano a definirsi nel Senegal Indipendente e ai loro rapporti con le gerarchie confreriche. Parte dell'interesse del documento risiede nel fatto che sia un ricercatore senegalese a fornirci, per la prima volta, un contributo scientifico sull'evento. Tuttavia nel documento la maggior parte delle citazioni e delle immagini utilizzate, anche a scopo esplicativo, sono lo specchio di un immaginario e di una formazione fortemente radicati in un *background* franco-europeo (un esempio fra tutti il paragone fra la moschea di Touba e *Notre-Dame de Paris*). Del resto, ci troviamo in un'epoca di transizione in tutti i sensi: nell'accademia impera "il modello Senghor", modello che verrà scardinato anche grazie ai ricercatori muridi negli anni successivi. A partire dagli anni '70, infatti, sulla scia di alcune realtà studentesche nascenti cui dedicheremo spazio nei capitoli successivi, inizia una produzione di materiale divulgativo sulla dottrina, la storia e la letteratura confreriche alimentando quella parte del *corpus* che dagli anni '80 in poi abbiamo definito, con la Sanders, post-coloniale. In questa produzione il *Grand Magal* viene nominato sempre più spesso e annoverato fra gli eventi cardine della vita confrericca al punto da attirare l'attenzione anche dei ricercatori occidentali. Uno fra i tanti esempi, il compendio *Histoire et structure de la confrérie mouride* di Jean Copans che in nota sottolinea l'«importance des manifestations collectives [...] [telle que] la célébration du Grand Magal» per la Muridiyya (Copans1973: 9).

Agli intrecci fra islam confrericco, società civile e stato senegalese si interessa anche Leonardo Villalon, Direttore del *Center for African Studies* della Florida dal 2002 al 2011, che nel 1994 pubblica l'articolo *Sufi Rituals as Rallies: Religious Ceremonies in the Politics of Senegalese State-Society Relation*. Attraverso la descrizione di diversi riti cui ha assistito nel corso delle sue ricerche sul campo, compreso il *Grand Magal*, Villalon presenta in maniera dinamica le strutture di quella che definisce la «Senegal's religiously based civil society» (Villalon 1994).

Tra gli studi più recenti, vi è un articolo di Christian Coulon, politologo che proviene dalla scuola di ricerche sul campo segnate dalla pluridisciplinarietà insieme a Copans, Rocheteau e Couty. La sua opera del 1981, *Le marabout et le prince. Islam et pouvoir au Sénégal* viene giudicata da Bayart «parmi ce que on a écrit

de meilleur à propos de l'Afrique noire» (Bayart 1983). Con un *focus* specifico sul nostro oggetto di interesse, *The Grand Magal in Touba: a religious festival of the mouride brotherhood in Senegal*, viene pubblicato nel 1999 sulla rivista *African Affairs*. Coulon tenta di restituire uno sguardo d'insieme su quello che definisce «a political drama», attingendo ampiamente al lessico turneriano e proponendo una classificazione abbastanza lineare dei vari aspetti del *Grand Magal*: quello definito «strictly religious», il politico e il folklore (Coulon 1999). In linea con la corrente di studi da cui proviene, il contributo di Coulon resta chiaramente quello di un osservatore esterno che, pur essendo un profondo conoscitore della produzione post-coloniale ed emica, demarca bene i confini e i ruoli di osservatore e società osservata. Un rapporto dialettico che invece riesce ad essere restituito nella sua complessità dagli studi congiunti di Sophie Bava e Cheikh Gueye. La prima è attualmente membro dell'IRD in Marocco ed è divenuta negli anni una voce autorevole nell'ambito dei *migration studies* e sulle comunità della diaspora senegalese. Il secondo è un geografo senegalese che abbiamo già citato tra gli autori murid che si affermano sulla scena internazionale negli ultimi vent'anni. I due studiosi pubblicano nel 2001 sulla rivista *Social Compass*, l'articolo *Le Grand Magal de Touba: Exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du Mouridisme*. Lo scritto prende in esame il rito comparando i risultati delle indagini di Bava presso le comunità della diaspora a Marsiglia e l'osservazione della celebrazione in Senegal. Una versione aggiornata e ampliata dello stesso articolo appare in Italia nel 2013 sulla rivista *Afriche e Orienti*, nel numero diretto da Adriana Piga *Senegal. Culture in divenire nell'Africa Occidentale*. Tale versione, presentata con il titolo *Il Magal di Touba dalle celebrazioni ai pellegrinaggi: un'invenzione ininterrotta della confraternita della Muridiyya*, è arricchita dalla problematizzazione del significato del *Magal*, delle sue origini storiche e della sua funzione politica nel progetto religioso globale della confraternita.

Rientrano ancora nel novero degli studi scientifici contemporanei i due dossier sull'impatto economico del *Grand Magal* redatti nel 2011 e nel 2017. Il primo, *Monographie sur l'impact socio-economique du Grand Magal de Touba au Senegal*, è un rapporto dettagliato sulle inchieste condotte dallo studio *Emergence Consulting* tra gennaio e novembre 2011 durante il pellegrinaggio dello stesso anno (celebrato il 24 gennaio). L'inchiesta è stata commissionata dal Comitato di Organizzazione del *Grand Magal* di Touba, organo che si occupa dei vari aspetti legati alla preparazione dell'evento e alla diffusione mediatica. Il

direttore e coordinatore dell'inchiesta, Moubarack Lo, è un economista che più volte si è pronunciato sui rapporti tra il governo statale e la città santa dalle tribune dei *media* nazionali senegalesi. La monografia è un rapporto dettagliato sull'impatto economico del turismo religioso interno legato al *Grand Magal* e sulle ricadute nelle casse statali dell'enorme mole di capitali mobilitati dall'estero e dalla rete di servizi pubblici e privati. Oltre a riappropriarsi della produzione di letteratura sulla Muridiyya, la confraternita inizia con questo primo studio a servirsi di tale produzione anche a fini politici. Siamo negli anni in cui la partecipazione al pellegrinaggio è stimata ormai a più di 3 milioni di persone e durante i quali è in corso una trattativa fra murid e Stato per fare del *Grand Magal* un giorno festivo nazionale (cosa che avverrà ufficialmente nel 2013). Il secondo studio sull'impatto economico del *Grand Magal* è stato presentato ufficialmente a Touba, in occasione del pellegrinaggio, a novembre 2017. Gli autori sono tre economisti senegalesi¹² che, con il patrocinio dell'Università di Bambey, riprendono e ampliano la ricerca del 2011. Gli autori analizzano l'indotto diretto e indiretto apportato dal pellegrinaggio nella micro e macro-economia del paese e integrano ampiamente gli studi sui capitali provenienti dalla diaspora senegalese. Le due monografie ci forniscono informazioni importanti, al di là dei tecnicismi propri degli studi economici: interessanti dati sono riportati sul profilo medio del pellegrino, sulla partecipazione delle autorità del paese all'organizzazione, sulla gestione delle case private a Touba in occasione della celebrazione, sull'apporto economico dei migranti.

Proprio alla comunità della diaspora statunitense si interessa la ricercatrice Christine Thu Nhi Dang che pubblica su *Islamic Africa* nel 2013 il saggio *Pilgrimage through poetry: sung journeys within the murid spiritual diaspora*. Con un *focus* incentrato sulla tradizione musicale legata alla preghiera sufi in genere ed in particolare alla Muridiyya, l'autrice descrive la celebrazione del *Grand Magal* a Philadelphia. Di tenore un po' diverso, invece, il *paper* dell'antropologa dell'Università di Alberta, Kate Kingsbury, apparso nel 2018: *Le Grand Magal est un carnaval. Ludisme au sein du mysticisme mouride*. L'autrice mette in evidenza principalmente l'aspetto folklorico della celebrazione, utilizzando come riferimento le descrizioni di

¹² Souleymane Astou Diagne, dottore di ricerca in scienze economiche presso l'Università Alioune Diop di Bambey; Ibrahima Diallo, dottore di ricerca in Economia dello sviluppo presso l'Università del Québec Chicoutimi; Omar Sene, ricercatore in Microeconomia alla Sorbonne di Parigi.

Bakhtine sul Carnevale del Rinascimento nell'opera di Rabelais. Il *Grand Magal* viene paragonato al Carnevale, come «spazio utopico, populista e festivo» entro il quale la sospensione dell'ordine socialmente costituito coniuga lo spirituale e il temporale in un incontro altrimenti impossibile, ritracciando connessioni tra il pellegrinaggio e tutta la tradizione letteraria sullo *charivari*.

1.3 La produzione interna e la letteratura divulgativa:

Si è scelto di definire produzione interna e non emica quella parte di letteratura, saggistica e contributi sul *Grand Magal*, e sulla Muridiyya in generale, riconducibile ad istituzioni e studiosi interni alla confraternita (come il Comitato di Organizzazione, l'Associazione degli Studenti o i liberi ricercatori murid) per delle ragioni ben precise. Sebbene in termini di epistemologia pratica sia utile la distinzione emico/etico, l'ambiguità legata alla storia dei due termini e alla pluralità di definizioni possibili (Olivier De Sardan 1998) presta il fianco a dei fraintendimenti. Anche ricondurre al suo significato elementare l'opposizione (emico come punto di vista dell'osservato ed etico come punto di vista dell'osservatore) mi è sembrato potenzialmente anacronistico. La distinzione dovrebbe focalizzarsi sulla differenza fra discorso popolare e discorso accademico/scientifico? Oppure sulla distinzione tra autori murid e occidentali? In particolare quest'ultima domanda ci mostra la potenziale insidiosità di una tale definizione. Sebbene una differenziazione fra produzione scientifica e produzione popolare/divulgativa sia legittima, la classificazione degli autori in base alla loro provenienza e/o appartenenza all'universo murid non può certo essere netta. Abbiamo parlato di una fase post-coloniale nella produzione dei saperi sull'Africa e sulla Muridiyya (Sanders 2019), tale produzione passa anche per opere che si situano in quella letteratura che abbiamo definito "di confine" che, pur non affondando le proprie radici nel mondo accademico, si propone di dialogare con esso. Definire "emici" tali lavori di ricerca rischia di connotare in maniera ambigua la loro legittimità. Possiamo dunque annoverare nella classificazione della letteratura "di confine" interna alla confraternita, il saggio dell'islamologo Abdou-Ramane Sam Bousso, *Grand Magal de Touba: dimension religieuse et sociale* pubblicato nel 2012. Commissionato anch'esso, come i due studi sull'impatto economico, dal *Comité d'Organisation du Magal de Touba*, il saggio colloca la celebrazione all'interno del *corpus* dottrinale e della storia della Muridiyya e si propone come indagine sul vissuto di un campione di pellegrini intervistati in relazione all'aspetto propriamente devozionale del rito. Come nel caso delle opere di Majalis Mbacké, pur conservando chiaramente nella forma come negli intenti una forte appartenenza ideologica, il saggio inizia ad essere citato sempre più spesso anche nella letteratura accademica. Sulla stessa linea, merita di essere menzionato *On the ritual act of the thanksgiving on the occasion*

of the Magal of Touba. Si tratta di un fascicoletto dattiloscritto che ho ritrovato presso la biblioteca *Daraay Kamil* attigua alla moschea di Touba. Il documento viene redatto in occasione della celebrazione del *Grand Magal* del 1986 dalla *Commission Culturelle*, organo interno all'Associazione degli Studenti Murid dell'Università di Dakar. Alla ricostruzione e al commento delle fonti coraniche legittimanti la celebrazione del pellegrinaggio, si accompagna un elenco commentato delle prescrizioni raccomandate ai pellegrini in visita a Touba. Patrocinato dal terzo califfo generale in carica all'epoca, Abdoul Ahad Mbacké, il documento rientra nell'opera di razionalizzazione e riforma del rito e del corpo dottrinale voluta fortemente da quest'ultimo a partire dagli anni '80. Proprio questo periodo prelude all'incremento della produzione di letteratura divulgativa sul *Magal*. L'Associazione degli Studenti, evolutasi negli anni in un'organizzazione internazionale e fondatrice di un complesso socioculturale a Touba, ha dato vita nel 2006 all'IIERM (*Institut International d'Études et Recherches sur le Mouridisme*). L'istituto edita dal 2007 una rivista trimestrale: *L'Abreuvoir des assoiffés*, uno dei periodici di editori indipendenti che nascono nel mondo murid e trovano il picco massimo della loro produzione, non sempre regolare, in occasione del *Grand Magal*. La rivista, divulgata anche nelle comunità della diaspora tramite circuiti informali, dedica annualmente un'intera edizione al pellegrinaggio includendo *reportage* di cronaca, testimonianze sulla vita e le opere di figure di rilievo nella confraternita, iniziative culturali legate alle attività associative che gravitano intorno alla Muridiyya e a Touba. Il corrispettivo internazionale di tale rivista, *Ndigël*¹³, nasce in Francia ad opera di del movimento del MIME (*Mouvement Islamique des Mourides Européens*) nel 1983. Volendo limitarci qui a citare le principali fonti consultate, non mi dilungherò ulteriormente sulla letteratura prodotta intorno e in occasione del pellegrinaggio che comunque troverà modo di essere citata in seguito. Mi riferisco in particolare agli atti dei Seminari Internazionali sul Sufismo, evento strettamente connesso al *Grand Magal* dal 2011, le raccolte dei discorsi annuali del califfo generale e i piccoli trattati pubblicati da indipendenti.

¹³ Termine wolof che per i murid designa le consegne e gli "ordini" impartiti dal Califfo Generale di Touba ai fedeli. Si può trattare di norme comportamentali fino ad arrivare alle prescrizioni di voto elettorale.

1.4 La stampa nazionale e internazionale:

Presso gli *Archives Nationales* di Dakar, nel fondo chiamato *Senegal Indépendant*, sono custoditi diversi *dossier* sul *Magal* di Touba che contengono una raccolta di articoli delle principali testate nazionali. I più datati risalgono al 1958/1960 ma la maggior parte copre l'arco temporale degli ultimi vent'anni. Non conoscendo i criteri di selezione, le ricorrenze delle fonti non permettono di avere un quadro molto chiaro dei metodi di raccolta e classificazione. La maggior parte degli articoli proviene dal quotidiano *Le soleil*. Successore diretto di *Paris-Dakar* (1933-1961) e di *Dakar-Matin* (1961-1970), *Le soleil* è considerato tra i *media* legati per tradizione all'apparato statale e governativo. Una minoranza invece sono gli articoli di *Walfadjiri* e *Sud quotidien* che si annoverano invece nella cosiddetta "stampa d'opposizione". Il gruppo *Walfadjiri* in particolare, fondato nel 1984, diviene negli anni una sorta di tribuna promozionale dell'Islam indipendente dai capitali statali (Barry 2013). Il suo fondatore è Sidy Lamine Niasse, uomo d'affari proveniente da un'importante famiglia religiosa appartenente all'altra grande confraternita senegalese, la *Tidianiyya*, finanziato in parte da capitali provenienti dall'Iran. Oltre a *Le soleil*, il quotidiano in assoluto più presente nelle raccolte recenti è *L'Observateur*, appartenente al gruppo *Futurs Médias* fondato nel 2003 a Dakar da Youssou N'Dour, artista e personaggio pubblico molto conosciuto in Senegal e nel mondo. Il gruppo fa capo anche a RFM, canale televisivo tra i più seguiti attualmente nella nazione. *L'Observateur* si caratterizza come un quotidiano fondamentalmente populist. Si inserisce nel quadro di quel processo che, in seguito alla liberalizzazione della stampa voluta dal secondo presidente del Senegal Abdou Diouf, è degenerato sotto il governo successivo di Wade in una diminuzione della qualità della produzione giornalistica, imbrigliata in reti clientelari di varia natura.

Dal nostro canto è interessante notare che il *Grand Magal*, almeno da quanto riflette la carta stampata nazionale, è entrato a pieno titolo nell'agenda mediatica del Senegal dalla fine degli anni '50 con una produzione e uno spazio dedicati in crescita esponenziale. Ad una disamina attenta degli articoli si evince che il pellegrinaggio e il modo di raccontarlo divengono un mezzo per pronunciarsi o schierarsi

rispetto alla realtà confrerica e alle sue implicazioni politiche. Negli articoli di *Le soleil*, ad esempio, il *focus* è spesso orientato sulle disposizioni statali prese per la buona riuscita dell'evento. *Walfadjiri* e *Sud Quotidien*, invece, si soffermano sulla denuncia delle mancanze nell'organizzazione e sui problemi strutturali che fanno da controparte all'impatto economico, strettamente connessi al dibattito sulla gestione marabuttica della città (incidenti, penuria d'acqua, difficoltà nello smaltimento dei rifiuti ecc.). Infine, *L'Observateur* si concentra più spesso, rispetto ad altri *media*, su scandali, incidenti e fatalità o "pettegolezzi" legati alle edizioni annuali del *Grand Magal*. Nel corso degli anni i contenuti si arricchiscono con interviste a personaggi più o meno rappresentativi della confraternita e *reportage*. A prescindere dall'orientamento e dalla vocazione di ogni quotidiano il *Grand Magal* è un argomento vieppiù onnipervasivo all'avvicinarsi della data del 18 *Safar*. Dalla carta stampata ai *social network*, attualmente, il potere della Muridiyya e la rappresentatività della celebrazione, sono percepibili proprio attraverso tale risonanza. Come per la produzione interna, non mi dilungherò oltre sui rapporti fra *media* locali e la Muridiyya, oggetto di interessanti studi come, tra gli altri, l'articolo di Cheikh Gueye del 2003 *New Information & Communication Technology Use by Muslim Mourides in Senegal* e la tesi di dottorato di Cheikhouna Beye, *La communauté mouride du Sénégal et de la diaspora: pour une approche communicationnelle de la tradition et de l'écriture en contexte de transformation médiatique*. Beye dedica un'attenzione particolare alle strategie comunicative legate alla celebrazione del *Grand Magal* in Senegal e nella comunità della diaspora. Nell'ultimo decennio, la stampa internazionale inizia a dedicare spazio alla celebrazione trascinata dall'interesse dei ricercatori sui movimenti murid transnazionali e la presenza crescente della comunità nella diaspora. Nel corso del *Grand Magal* 2017 ho incontrato giornalisti e inviati speciali provenienti da ogni angolo del globo: Cina, Stati Uniti, Francia, Mali, Canada, Regno Unito sono solo alcuni dei paesi rappresentati. Testate come *Le monde diplomatique* o *Le figaro* dedicano annualmente attenzione al *Grand Magal*, così come *Radio France Internationale* non manca di diffondere *reportage* e testimonianze giornalieri dai suoi avamposti durante il pellegrinaggio. Proprio un'iniziativa di RFI viene citata spesso a proposito della diffusione mediatica dell'evento *Magal* fuori dal Senegal: l'intervista concessa all'emittente nel 2010 dal Califfo Serigne Mouhamadou Lamine Bara Mbacké. Nel corso della trasmissione *Religions du monde*, trasmessa il 31

gennaio, la massima autorità della confraternita parla per la prima volta ad un pubblico occidentale del pellegrinaggio e della sua storia. L'eccezionalità dell'evento si accompagna ad una rinnovata attenzione in Francia per le comunità della diaspora. Nello stesso anno Elikia Mbokolo, ospita nella sua trasmissione su RFI, *Memoire d'un continent*, lo storico Cheikh Anta Babou, uno dei personaggi più rappresentativi della fase post-coloniale della produzione sulla confraternita. In Italia la celebrazione del *Grand Magal* è oggetto, negli ultimi dieci anni circa, di articoli di piccoli quotidiani locali che riportano la cronaca dell'evento celebrato sui territori di insediamento dei gruppi diasporici.

2. COORDINATE STORICHE

2.1 Confraternite e ordini sufi:

Il corpo dottrinale dell'islam, la *Chari 'a*, è molto meno compatto e uniforme rispetto alla percezione che ne ha l'Occidente. Sin dai prodromi dell'istituzionalizzazione della religione musulmana, prendono piede differenti dibattiti teologici. Tra i più importanti quelli sulla relazione tra le fede (*imān*) e le opere che diede vita a diversi movimenti scismatici e la discussione teologica e morale sul libero arbitrio che, soprattutto a Baghdad, fu alla base del differenziarsi delle scuole giurisprudenziali (Ventura 2007). All'interno del complesso evolversi del mondo musulmano, si afferma il fenomeno del *tasawwuf* comunemente chiamato sufismo. Veinstein fa risalire sufismo all'arabo *sijf*, termine che designa il mantello di lana grezza di cui erano usi vestirsi gli eremiti e i cosiddetti «predicatori erranti del deserto» (Veinstein 1995). Tale definizione, tuttavia, viene problematizzata dall'autore stesso: altre attribuzioni propongono di far derivare la parola da *safa* (purezza). La definizione del *tasawwuf* è piuttosto complessa e tutt'oggi oggetto di dibattito. Le prime attestazioni dell'utilizzo del termine risalgono all' VIII e IX secolo (Ventura [1995] 2020; Popovic 1995). Nella storia degli studi occidentali il sufismo viene considerato come una sorta di epifenomeno relativo alla religione musulmana che troverebbe le sue origini nello stesso *humus* nel quale nasce la mistica cristiana, cui viene accomunato. Sarebbe tuttavia una distorsione prospettica, per quanto ancora praticata, il trasferire le caratteristiche del filone mistico cristiano al sufismo musulmano¹⁴. I primi raggruppamenti informali creatisi a Basra, Kufa e in particolare a Baghdad erano centrati intorno a figure carismatiche che, autodesignandosi come “i poveri di Dio” (*al-fuqarā' ilā 'llah*), condividevano pratiche di vita orientate alla rinuncia e al distacco dai beni materiali (Gril 1995). Le tematiche presenti *in nuce* nella predicazione dei primi maestri erano legate alla rinuncia e al distacco dalle cose mondane (*zuhd*), al timor di Dio e all'abbandono dell'ego in favore della divinità (*tawakkul*). Un'ulteriore ricostruzione etimologica del termine sufismo, infatti, risale agli *Al-As-Suffa*, i cosiddetti

¹⁴ Per una critica a questo tipo di approccio cfr. Massignon L., *Il soffio dell'Islam. La mistica araba e la letteratura occidentale*, Andrea Celli (a cura di), Medusa, Milano, 2008.

«occupanti della tenda» (Ndiaye 2014). Si tratterebbe di coloro che nel periodo maomettano post-egira erano diseredati ed esclusi da qualsiasi gruppo sociale. Non avendo fissa dimora occupavano la tenda posta al fianco della moschea, riservata agli indigenti, e occupavano le proprie giornate con la recitazione del *dhikr*¹⁵. Alcune caratteristiche di questi primi gruppi potrebbero facilmente far pensare al cristianesimo, ed in particolare al monachesimo, diffuso in Siria e Iraq con il quale condividono un retroterra ideologico fortemente influenzato dal neoplatonismo. I primi predicatori sufi privilegiavano le raccomandazioni coraniche che si riferiscono alla gnosi, conoscenza rivelata e vissuta che lega l'uomo al divino in un rapporto diretto. Alcuni autori come il Molé o Massignon, richiamano alla cautela nel tracciare una linea di congiunzione diretta tra i primi gruppi sufi e la preminenza della speculazione di stampo gnostico. In particolare per Massignon, il pensiero sufi, lungi dall'essere un'elaborazione originale successiva alla predicazione di Mohammad arricchirebbe, nel corso dei secoli, un nucleo tematico già presente e maturo nella speculazione originale dell'islam. Le fonti principali della dottrina, pertanto, sarebbero da rintracciare esclusivamente nel Corano e nella Sunna (Massignon [1945] 2008). Dopo una prima fioritura di movimenti spontanei, che restano monadici all'interno del mondo musulmano, il sufismo si articola via via in un movimento filosofico complesso e assolutamente peculiare ed interno all'islam: tale fase viene definita “comunitaria” (Ndiaye 2017). La predicazione della rinuncia all'*ego* e ai beni materiali rimane un pilastro della dottrina sufi anche in questa fase ma i gruppi comunitari nascenti non sono il risultato di una sorta di spontaneismo ingenuo. Già nelle prime società musulmane, la legge, la teologia e il sufismo erano complementari: i sufi non erano antagonisti rispetto ai predicatori della purezza della dottrina coranica originaria. L'idea che permette la convivenza fra gli *oulama* letteralisti e i gruppi sufi è presente già *in nuce* in alcune interpretazioni del testo coranico che ammettono l'esistenza di due livelli di comprensione: una dimensione essoterica (*Al-Zahir*) e una esoterica (*Al-Batin*), controparte della realtà manifesta. Tale tradizione risale ai tempi del Profeta Mohammad e si divide in due linee principali altresì dette *silsila* (catene di trasmissione iniziatica). Gli iniziatori di tali catene sarebbero stati Ali e Abu Bakr che formeranno, dalla morte del Profeta in poi, diverse generazioni di discepoli. Alcuni

¹⁵ Invocazione/ripetizione del nome di Dio. Per le varie correnti sufi si tratta di un insieme di formule codificate dal fondatore della via mistica che si accompagnano spesso a canti e tecniche del corpo cerimoniali (danze, respirazione, ecc.).

di essi daranno vita, a loro volta, a ordini e scuole giurisprudenziali diverse che prendono piede in contemporanea all'espansione del "mondo islamico" verso Oriente prima e verso la penisola iberica nel corso dei secoli successivi (Allam 1999). Il sufismo nasce e si sviluppa all'interno di questo sistema filosofico viepiù complesso: nella prima scuola irachena del IX secolo, Al-Harit Al Mushasibi inizia a mettere per iscritto pratiche e meditazioni legate al metodo spirituale elaborato in comunione con i suoi discepoli. Nella seconda metà del secolo la trattatistica sufi trova la sua massima espressione presso la scuola di Baghdad fino a culminare in un compendio definitivo nell'opera di Abū Hāmid al-Ghazālī, teologo e giurista persiano che nell'XI secolo è divenuto uno dei pensatori più rappresentativi dell'islam sunnita. Sulla base dell'opera di Al-Ghazālī e della predicazione di suo fratello Ahmad in area iraniana, il sufismo si formalizza definitivamente in un corpo dottrinale riconosciuto dall'islam sunnita. Ghazālī viene considerato, insieme ad Ibn 'Arabi, tra le figure più influenti che contribuirono alla diffusione della dottrina dell'unicità dell'essere (*wahdān al-wujūd*) nel Maghreb¹⁶, in Egitto e in Asia Minore nella prima metà del XIII secolo. Fu proprio a partire da questo periodo, dopo la conquista mongola e il tramonto del vecchio mondo musulmano, che i raggruppamenti informali e associativi nel sufismo cedettero il posto all'organizzazione di veri e propri ordini strutturati: le *turuq* (Popovic 1995).

Il termine arabo *tariqa* (*turuq* al plurale) viene comunemente tradotto come "confraternita" o "setta musulmana". Nell'*Encyclopédie de l'Islam*, Louis Massignon ci offre due definizioni possibili. In prima istanza descrive le confraternite come « une méthode de psychologie morale pour guider chaque vocation individuelle, en traçant un *itinerarium mentis ad Deum*, menant à travers diverses étapes de la pratique littérale de la Loi révélée (*Shari'a*) jusqu'à la Réalité divine (*haqīqa*) » (Kramer et alii : 2007) . In una seconda accezione la *tariqa* sarebbe « l'ensemble des rites d'entraînement spirituel préconisés pour la vie commune dans les diverses congrégations musulmanes » (Ivi). Le due definizioni sono complementari: per quanto differenti nelle loro articolazioni in funzione delle aree geografiche e delle epoche storiche, vi sono alcune costanti nelle filosofie sufi. L'*itinerarium* di cui ci parla Massignon rappresenta il percorso iniziatico intrapreso da ogni fedele aderente ad una *tariqa* e finalizzato alla conoscenza del *logos*, del nucleo metafisico

¹⁶ Dottrina che postula la non-dualità dell'Essenza Divina e la teofania ontologica dei nomi divini. Cfr. Kalabadhi, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, CIP, 2002.

dell'Essere, principio di ogni profezia, che è la Realtà divina (detta anche *haqiqa muhammadiyahya*, la realtà interiore maomettana). Le tappe di una scala ideale della consapevolezza spirituale conducono ad un'illuminazione che trova il suo compimento nell'annullamento totale dell'*ego* nella realtà divina (*fanâ*). La natura progressiva e ascensionale di tale percorso è espressa nella traduzione letterale di *tariqa* con il termine "via" (inteso come via iniziatica). Di qui la seconda accezione di Massignon del sufismo come una serie di pratiche di vita: per definizione il sufismo non nasce come disciplina esclusivamente speculativa. Le realtà spirituali di cui si parla sono inscindibili da un costante esercizio quotidiano. Le congregazioni cui fa riferimento sono gli ordini strutturati che nascono tra il XII e il XIII secolo prima nell'Oriente islamico e poi in alcune aree dell'espansione musulmana (India, Africa susahariana, Balcani). A complemento della citazione di Massignon riportiamo qui la definizione di Popovic di *tariqa*: le confraternite si presenterebbero come una sorta di islam parallelo che «nasce dall'esperienza originale e individuale di un credente [...] un metodo, un insieme di prescrizioni e di riti attraverso i quali una guida spirituale (*murshid*) permette [...] ai discepoli che egli inizia (*muride*) di accedere ad una esperienza mistica» (Popovic 1995). Tale definizione non è esente da una certa problematicità. In primo luogo, come abbiamo accennato sopra, parlare di "mistica" in relazione al sufismo può ingenerare delle confusioni e delle distorsioni dal punto di vista storico e ideologico. In secondo luogo il sufismo non è pensabile come un islam differente rispetto a quello istituzionalizzato se non in contrapposizione ad altre correnti che pure derivano dal nucleo originario coranico. Tuttavia, sebbene meno raffinata rispetto a quella del Massignon, la definizione di Popovic si focalizza su un aspetto fondamentale che ha influenzato l'evolversi delle confraternite in ordini strutturati e il ruolo che hanno avuto nella diffusione e impiantazione dell'islam in Africa subsahariana: la figura del *murshid* e la presenza di una comunità di pratica. Entrambi questi aspetti sono essenziali per comprendere l'assetto attuale del sistema confraterico in Senegal e il discorso sulla Muridiyya.

2.2 Confraternite e assetti sociali: la diffusione dell'islam in Senegal

«Il Sufismo è la modalità senegalese di devozione islamica; più precisamente, essere musulmano in Senegal comporta quasi automaticamente l'essere affiliato ad un ordine sufi» scrive Donald Cruise O'Brien all'inizio degli anni '80 (Cruise O'Brien 1983: 122). Nel Senegal contemporaneo circa il 95% circa della popolazione è di religione musulmana. Il restante 5%, composto da cattolici e appartenenti a religioni non confessionali, si concentra soprattutto nella regione meridionale della Casamance e sulla *Petite Côte*. Non esiste un effettivo censimento del numero di affiliati alle confraternite principali: la composizione dei dati è il risultato di stime approssimative, basate su dati sociologici (fig.3). L'islamologo Ravane Mbaye ipotizza che la propagazione dell'islam confraterico in Africa subshariana sia legata alla compatibilità tra i modelli di società collettiviste, caratteristiche in quel contesto geografico, e la dimensione comunitaria delle *turug* (Mbaye 1982). Tale congettura, per quanto semplicista rispetto ad un panorama storico denso e complesso, ha quantomeno il merito di far riferimento ad un elemento fondamentale: la comunità di pratica delle *turug* rispecchia un assetto sociale più o meno formalizzato. Le comunità spontanee originarie sono composte da individui che condividono delle regole di vita, oltre che delle idee, legate ad una peculiare lettura del testo coranico. Le elaborazioni che caratterizzano le diverse branche del sufismo, generalmente, fanno riferimento al pensiero di un maestro/guida spirituale. Nell'articolarsi progressivo delle *turug* in veri e propri movimenti istituzionali (a partire dal XII sec.) si viene a creare al loro interno una struttura a carattere piramidale al vertice della quale si trova lo *shaykh* (o *murshid*), erede di una catena iniziatica, la *silsila*, e del sapere trasmesso attraverso le generazioni. I suoi discepoli si classificano a loro volta in una gerarchia che, in alcuni casi, è formalmente regolata in gradi, in altri in maniera più informale in base all'anzianità e al tempo passato ad apprendere gli insegnamenti della guida. Generalmente lo *shaykh* nomina dei suoi rappresentanti (*khalifa* o *moqqadem*) quando la confraternita inizia ad avere un'estensione territoriale e un numero di adepti particolarmente significativo. Da questo modello di diffusione nascono le diverse cellule delle *turug* che spesso si trasformano a loro volta, su iniziativa dei *khalifa*, in nuove vie genealogicamente legate agli insegnamenti e alle pratiche trasmesse in maniera più o meno diretta. Di regola le "nuove vie" prendono il nome dal *murshid/marabout*

fondatore (Ventura 2020: 198)¹⁷. Nella realtà storica, questo modello gerarchico e di filiazione ideale si articola in maniera molto più complessa. Nel corso dei secoli le *turnuq* divengono le manifestazioni concrete entro le quali si declina il pensiero sufi ma al contempo incubatori di nuove strutture e organizzazioni sociali eminentemente politiche. Il loro ruolo è effettivamente fondamentale nella diffusione dell'islam nel continente africano. La base teorica di tale assetto sociologico è il *compagnonnage* (*subba* in lingua araba) ossia « croire en un homme, vivre à ses côtés, écouter ses paroles, prêter attention à ses moindres gestes, se sentir lié par un lien de fraternité avec ses condisciples » (Gril 1995). I discepoli si affiliano al maestro tramite un patto di alleanza (*ba'ya*). Il patto, con annessi gli oneri che ne conseguono nei confronti del *murshid* e dei condiscipoli, viene considerato un legame che primeggia su qualsiasi altro rapporto, compresi quelli familiari¹⁸. Va da sé che una tale struttura comunitaria, inserita all'interno di un complesso nazionale, si intreccia e può entrare in conflitto con le leggi statali. Octave Depont nell'opera *Les confrères religieux musulmans*, pubblicata nel 1897 in collaborazione con Xavier Coppolani, traccia un quadro dettagliato dei rapporti tra islam e potere politico in Algeria, focalizzandosi sul ruolo delle confraternite religiose:

La véritable force réside dans une puissance à côté, dans un monde mystérieux, tirant son prestige incomparable d'un pouvoir autrement grand que celui des eulama puisqu'il émane, aux yeux des croyants, de la Divinité elle-même. Ce monde est constitué par des sociétés secrètes, des ordres de derouich, des confréries mystiques, autrement dit, [...] répandus depuis l'Atlantique jusqu'au Gange, sont, en même temps que les ennemis irréconciliables des eulama, les véritables moteurs de la société musulmane. La formation de ces diverses sociétés tire sa primitive origine de la tendance du musulman à l'association, tendance ayant, elle-même, pour source, la croyance religieuse qui prescrit, en les mettant en commun, de faire profiter ses frères des biens que Dieu a donnés. Peu à peu, ces sociétés se créent, grandissent et, en se multipliant, se subdivisent en de nombreux rameaux qui apparaissent sous la forme de confréries [...]. Quant à leur doctrine, partout la même, elle est beaucoup plus ancienne que leur institution, c'est le soufisme, dont le fond est le panthéisme. Né dans l'Inde, naturalisé en Perse et mis en action, sous la forme de l'enthousiasme extatique, par la seconde génération de l'école d'Alexandrie, et plus tard, par les philosophes arabes, eux-mêmes, le soufisme, autrement dit le mysticisme [...] fleurit, malgré sa dégénérescence sous des aspects les plus divers rappelant, dans de curieuses manifestations, les vieux cultes orientaux. Le but du soufisme ou tassawuof, nom sous lequel le mysticisme s'est introduit

¹⁷ La Muridiyya fa eccezione in questo caso. Il suo nome deriva da *murid*, ossia il nome dato al discepolo iniziato. Il suo fondatore si presenta, in un primo momento, come un erede della Al-Quadiriyya e deciderà per il nome Muridiyya come testimonianza del fatto che la sua predicazione non presiede alla creazione di una nuova via ma ad un rinnovamento della fede dell'islam in Senegal (Mourtalla Seye, intervista, Touba 2017).

¹⁸ Le pratiche rituali cui presiede il *murshid* e le modalità di tale accordo in ambito murid (*njebellou*) saranno oggetto di un'analisi a descrizione più approfondita nella parte etnografica.

dans la langue arabe, est de mettre dans la conscience de l'homme, l'esprit caché de la loi en accord avec la lettre, et d'arriver, par des pratiques pieuses, a un état de pureté morale et de spiritualisme tel que l'on puisse voir Dieu face à face et sans voiles, et s'unir à lui» (Depont 1897 : 316).

Confessioni religiose in Sénégal nel 2016:

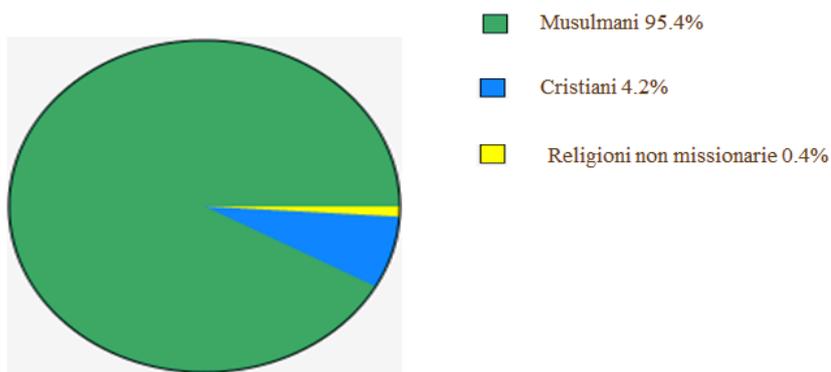


FIG. 2

FONTE: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/sg.html>

Le principali *turuq* in Senegal

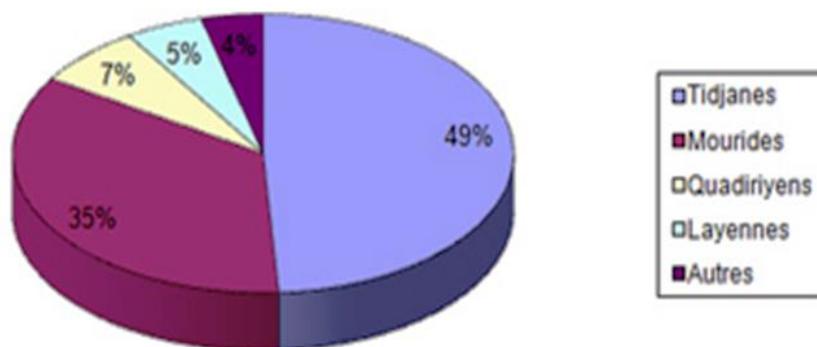


FIG. 3

FONTE: Seydou Kanté et Gérard-François Dumont, [Dati DPS 2014](#)

La religione musulmana, in diversi paesi dell'area subsahariana, si è diffusa ed è stato assimilata

secondo uno schema in tre tappe: persecuzione, recupero e integrazione (Robinson 2000). Ad una prima fase di rigetto è seguito l'innestarsi di nuovi equilibri. Le macerie dell'Impero Wolof e dell'Impero del Tekruri nel XVI secolo sono state la base di un processo di integrazione adattiva che ha fuso indissolubilmente le figure e le gerarchie legate alla religione e gli assetti statali (Robinson 2000; Babou 2011). Nei suoi studi sulla Muridiyya, Coulon ci informa del ruolo centrale dell'islam nell'evoluzione storica e sociale del Senegal, proponendo un superamento dell'idea che la religione musulmana si traduca in forme societarie rigide e rivalutando il suo radicamento nelle culture cosiddette "animiste" (Coulon 1981). Gli elementi convergenti nel quadro generale della nascita della Muridiyya sono: l'islam confrerico e la sua diffusione in Africa subsahariana, la presenza della colonizzazione francese e le peculiari strutture societarie legate alle gerarchie marabuttiche delle *turuq*. Il combinarsi di questi fattori ha come risultato la nascita di un fenomeno squisitamente locale. L'islam in Africa occidentale è presente già a partire dall'XI secolo quando diversi letterati musulmani (*oulemas*) provenienti dal Nord del continente iniziano un'opera di predicazione. Una vera e propria diffusione, tuttavia, avverrà qualche secolo più tardi. Le *turuq* avranno un ruolo fondamentale nell'opera di proselitismo. In ordine cronologico, la prima *tariqa* sul territorio africano, da cui deriverebbero le più recenti, è la Al-Quadiriyya, impiantatasi in Marocco ad opera di Abi-Madin El-Ghwoss (1126-1198) dopo il suo incontro a Baghdad con il fondatore Cheikh Abdel-Kader. La Al-Quadiriyya si diffonde nel continente africano e si espande, grazie alle generazioni successive, in Egitto fino a toccare nel XV secolo la Nigeria e il Sudan. Proprio in Sudan, sulla scia degli insegnamenti sufi provenienti da Egitto e Turchia, nascono le *madrase* (istituti per l'apprendimento delle scienze coraniche) nelle quali si formano i primi intellettuali musulmani originari dell'Africa nera, veri portavoce della religione coranica sul proprio territorio (Mbacké 1998). Le principali *madrase* nell'area del Sahel sono la scuola di Pire, fondata nel 1603, e la scuola di Kokki risalente al 1700. Per quanto riguarda il Senegal, in particolare, Paul Marty teorizza l'idea che l'islamizzazione sia avvenuta in due fasi distinte. In un primo periodo, che va dal XV alla fine del XVI secolo, l'espansione della religione musulmana avrebbe interessato il paese *mandingue* (attuale regione della Casamance) e l'Alto Volta. In quest'epoca la presenza islamica sarebbe stata piuttosto puntuale e superficiale e non si sarebbe mai stabilizzata in vere e proprie

comunità, per le quali si dovrà attendere la seconda fase, tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Per Marty la prima opera sistematica di conversione e predicazione sarebbe stata realizzata dai *moqqadem* provenienti dalla Mauritania che si imposero come rappresentanti delegati di capi religiosi del paese, sulla base delle proprie risorse politiche e finanziarie e non per lignaggio o carisma. A parziale integrazione della tesi di Marty, Ibrahim e Asmar, nell'opera *Le Soufisme en Afrique*, aggiungono che la Al-Quadiriyya, dopo la penetrazione in Nigeria nel XVIII secolo, si estese alle popolazioni Diola delle regioni del Volta divenendo uno dei primi volani dell'islamizzazione del Senegal (Ibrahim; Asmar 2003). Tale ricostruzione cronologica è stata oggetto di contestazione in anni recenti da parte di diversi autori. Khadim Mbacké, nel suo studio sull'islamizzazione del Senegal del 1998, cita a supporto di una possibile confutazione delle tesi di Marty, diversi studi tra cui *A la découverte de la petite côte au 17^e et 18^e siècle (1600-1664)* di Nize Isabel de Moraes che attesta una presenza massiccia di musulmani sulla *Pétite Côte* già a partire del XVII secolo (Mbacké 1998). Amar Samb, sulla base dei testi dei geografi arabi Abdallah El-Bakri (x-1094) e Ibn Khaldun (1332-1406), fa risalire le prime tracce della religione maomettana ad un'epoca ancora più antica, ossia al sovrano Waar Diaabé. Il monarca, convertitosi all'islam malekita poco prima della sua morte avvenuta nel 1040, introdusse la legge musulmana nel regno del Tekruri, a nord del fiume Senegal. Secondo Samb è da quel momento in poi che l'islam e la storia del Senegal si sarebbero intrecciati, nei secoli a venire, con sorti alterne e sull'impronta di due correnti principali: il sunnismo ortodosso puritano e militante (sul modello del quale Diaabé avrebbe improntato la sua predicazione) al quale si oppone l'islam confrerico, di cui farebbe parte la Muridiyya (Samb 1971: 464).

Nella sua monumentale opera sull'islam in Senegal, Paul Marty, cita tre principali confraternite: Tijaniyya, Al Quadiriyya e Muridiyya. Il regno del Tekruri, sul cui territorio sarebbe nato il primo nucleo musulmano, corrisponde geograficamente alla attuale regione del Fouta Tooro. Situata a nord del Senegal ha dato i natali ad uno dei principali rappresentanti dell'islam militante e della *tariqa* tidiane: El-hadji Omar Tall (1797-1864). Fondata in Algeria da Amhad al-Tijani nel 1781, la *Tijaniyya*, è tra le confraternite che hanno avuto la loro massima espansione in Africa subsahariana nel periodo coloniale. Tall, uno dei «templari dell'islam nero», dopo aver incontrato un discepolo diretto di Amhad al-Tijani in occasione del

pellegrinaggio alla Mecca, passa diversi anni alla corte di Sokoto nel Nord della Nigeria dove la confraternita è già impiantata. Da lì lancia un movimento armato nel 1852 ai confini tra Guinea, Senegal e Mali. L'adesione alla confraternita da parte delle classi dirigenti fu, in un primo momento, un elemento funzionale alla conquista del potere in opposizione all'amministrazione coloniale e alle vecchie aristocrazie tradizionali. L'islam divenne mezzo e baluardo identitario che pesò significativamente sugli equilibri politici in mutamento. Il contributo di El-hadji Omar alla diffusione dell'islam confraterico nel paese è esiziale: la Tijaniyya figura tutt'oggi come la prima *tariqa*, per numero di affiliati, tra i musulmani del Senegal.

La diffusione della religione musulmana attraverso la lotta armata si contrappone nel paese ad un altro tipo di approccio: la filosofia di Cheikh Amadou Bamba Mbacké. Il fondatore della Muridiyya parlerà nei suoi scritti a più riprese della «*Jihad* dell'anima» in contrapposizione alla «*Jihad* della spada» di Omar Tall. La filosofia murid si basa sull'idea che lo sforzo individuale verso Dio (*fi sabil Allah*) passi necessariamente per la *tarbiyya* ossia l'educazione dell'anima nella lotta contro la *nafs*, l'anima carnale (Popovic 1995; Babou 2011). Tale lotta contro l'*ego* sarebbe la vera guerra, la *jihad-al-akbar* (la grande *jihad*) a sostegno di quella «rivoluzione silenziosa» (Babou 2011) che permise ad un particolare tipo di guida spirituale di far penetrare in maniera profonda l'ideologia sufi in Senegal: il *marabout*. L'importanza del ruolo del *murshid* (o più comunemente *marabout*) nell'assetto confraterico è uno degli elementi che ci permette di comprendere la congiuntura che ha portato alla nascita della Muridiyya e delle celebrazioni ad essa connesse. Nel classificare i diversi tipi di predicazione in Africa subsahariana Ravane Mbaye parla dell'islam confraterico come specchio della «conception qu'a en général le musulman africain moyen de son appartenance à l'Islam qu'il ne peut percevoir qu'à travers son adhésion à une confrérie mystique. C'est à cet égard que les chefs de ces confréries représentent souvent une force politique » (Mbaye 1982 : 835). La figura del *marabout* non è circoscrivibile in un'unica definizione, il termine viene di volta in volta significato in base al suo impiego contestuale. La derivazione è legata alla parola araba *ribât*, un tipo di fortificazione che nei centri musulmani, tra l'VIII e il IX secolo, difendeva i territori dagli «infedeli». Il *murabit* (l'uomo della *ribât*) era in genere un volontario schierato a protezione di tali confini che, al

contempo, si dedicava all'apprendistato e alla preghiera.

He combined in varying proportions the character of a holy warrior, a preacher and an ascetic. Zeal for righteousness inclined him to be a man of action, forcing the world to submit to the Law (Brett 1980:10).

In ogni paese in cui è penetrato l'islam, si troverà una declinazione del termine che include caratteristiche e varianti anche significative. Nella sua opera sulle confraternite religiose in Algeria Depont, riconduce la figura del *marabout* in Nord Africa alla carica dello *chérif*, membro di una sorta di casta nobiliare:

Descendant de la fille du Prophète, [le chérif] est ce musulman dont les prières, les bonnes œuvres et la vie ascétique ont fait; également, un vase d'élection ayant le privilège de voir Dieu et le pouvoir d'opérer des miracles (Depont 1897 : 603).

Per il Dupont i *marabout* sono stati costretti, nel corso della storia, ad affiliarsi alle confraternite, il che vuol dire che esistevano anche indipendentemente da esse. A supporto di questa tesi Mbaye distingue fra un islam confrerico e quello che chiama l'«islam maraboutique». Pur riconoscendo che alla lunga le due realtà si intrecciano e in alcuni casi finiscono per coincidere, Mbaye accenna ad un vero e proprio culto del *marabout* che, in alcuni contesti geografici, si ibrida con le pratiche delle religioni non rivelate locali.

La diffusion de l'Islam dans les contrées où l'animisme constitue la religion dominante et où se manifeste le phénomène du rejet de toute forme de culture étrangère au terroir, est quasi totalement assurée sous cette forme. Et il en résulte, d'une part, une altération presque volontaire des enseignements de l'Islam que le marabout s'évertue à adapter, sinon aux croyances des habitants de la contrée, du moins à leur mentalité. Pour ce faire le marabout emprunte volontiers des recettes à la magie noire pour mieux asseoir son autorité. Il crée ainsi une confusion terrible dans les esprits (Mbaye 1982 :835).

Tale versione dei fatti sembrerebbe trovare riscontri nella connotazione particolare che la figura del *marabout* assume in Senegal ed in particolare nella società wolof.

Depuis le dixième siècle aucune autorité politique au Sénégal n'a dirigé une partie du pays sans se mettre en rapport avec les autorités islamiques. De surcroît une dimension magico-religieuse est profondément impliquée dans la fondation de la légitimité du pouvoir des royautés africaines (Cheikh Gueye, intervista, Dakar 2017).

L'esistenza di una connotazione magico-religiosa del potere temporale si sostanzia nella figura del *marabout*. Ad inizio '900, l'abate Boilat ci dice che egli può essere sia un uomo religioso (la sua definizione è «pretre mahoméтан») «mais aussi tout homme recommandable par ses bonnes mœurs et pratiquant

toutes les observances de la loi» (Boilat 1853: 301). E in un ulteriore passaggio specifica il posizionamento sociale di tali figure:

Ces hommes moralisent le peuple, donnent généralement des conseils de paix et de conciliation. Sans leur influence, les villages de Wolofs ne seraient que des réunions brigands, de scélérats, d'assassins...Il en est plusieurs, à Saint-Louis, qui sont respectés par tout le monde et consultés au besoin, pour les affaires du fleuve. Les Wolofs ont une telle confiance en eux, ainsi que dans les grands et puissants en général, que leurs paroles sont pour eux autant d'oracles. Ces grands marabouts ne portent point de grigris¹⁹ et n'en font point ils se contentent de prier pour ceux qui se recommandent à eux (Boilat 1853 :310).

Pur attribuendo loro una tale importanza dal punto di vista del mantenimento dell'ordine sociale, l'abate sembra però contraddirsi poche righe dopo aggiungendo che in ogni villaggio vi sono *marabout* che approfittano del loro potere fabbricando falsi amuleti e millantando poteri al limite della stregoneria. Ancora oggi il termine viene usato in maniera polivalente: vengono chiamati *marabout* sia le alte cariche delle confraternite religiose che singoli individui, non necessariamente discendenti di *lignages saints*, che millantano poteri magico-religiosi connessi alla conoscenza coranica. Trasposto in Senegal il carattere militante della carica di *marabout*, la sua dedizione agli studi e la sua conoscenza dei testi sacri si declinano e si combinano in vari modi sul territorio in base al tipo di agglomerato sociale o realtà abitativa²⁰. Essendosi innestate negli assetti societari dei regni wolof, le confraternite si intrecciano inesorabilmente con le autorità del posto creando anche forme di ibridazione. Monteil ci informa che in Senegal i *marabout* sono anche chiamati *Serigne* (dalla parola *Seriny*, ossia "capo" in lingua wolof) ma non tutti i capi villaggio sono dei *marabout* nel senso religioso del termine (Monteil 1962). Dopo il crollo dell'impero Djolof, alla metà del XVI secolo, nacquero diversi stati tra i quali il Cayor e il Baol, regioni nelle quali si diffuse per prima la Muridiyya. Tali stati, caratterizzati da una divisione in gruppi occupazionali endogamici, caste e classi, avevano al vertice un monarca (Bara Diop 1981). Quest'ultimo, che nel Cayor prendeva il nome di *Damel*, contava spesso tra i suoi consiglieri un gran numero di dignitari musulmani provenienti dalla Mauritania o di etnia *foulbé* (peulh). L'acquisizione progressiva del potere da parte dei *Serigne* fu possibile anche grazie alla concessione, da parte dei sovrani, di terre e possedimenti. Lo storico Cheikh Anta Babou

¹⁹ Sorta di amuleti cfr. Capitolo IV

²⁰ Per un approfondimento cfr. Sow A.I., *Divination, marabout, destin: aux sources de l'imaginaire*, IFAN Ch.A.Diop, Dakar, 2009.

documenta un'ulteriore ibridazione tra le cariche religiose e temporali, formalizzata in seguito alla riforma voluta dal *Damel* Lat Soukabé Fal che governò il paese wolof tra il 1697 e il 1719 (Babou 2011:53). Per sua volontà venne creato il titolo di *serigne-lamb* (*lamb* è il tamburo utilizzato in caso di guerra per dare l'allarme), un tipo di *marabout* che dirigeva la comunità musulmana occupandosi anche di amministrazione e partecipando alle guerre tra i regni come capo dell'esercito. In tal modo il *Damel* sperava di integrare nella sfera del potere centrale i villaggi musulmani, nati dai territori concessi ai *Serigne*, che si costituivano sempre di più come delle entità sociali e politiche a sé stanti. Nelle mie ricerche presso gli Archivi Coloniali, mi sono imbattuta spesso in documenti che attestano la presenza di *marabout*, nominati da uomini di potere come tenutari e capi villaggio, assurti a tale carica politica senza avere una conoscenza effettiva del Corano. Rispetto a questi ultimi si distinguevano invece i *serigne-faktal*, intellettuali che vivevano dei proventi delle attività agricole nelle quali impiegavano i propri discepoli e che si dedicavano all'insegnamento e allo studio del Corano tenendosi lontani dal potere. In quest'ultimo insieme può essere annoverato il fondatore della confraternita murid, Cheikh Amadou Bamba.

2.3 Storia della Muridiyya:

Nel suo *Journal de route* del giugno 1886, custodito presso gli *Archives Nationales* del Senegal, il luogotenente Minet scrive a proposito dei murid:

Il existe ici une espèce de secte recrutée parmi les vagabonds exploités de la charité publique et danger perpétuel pour les braves gens. Ils affectent des accès d'attaques de nerfs et toutes les maladies, insultent publiquement le chef du village, le Bour²¹ et même le Gouverneur. Ils ont un marabout à leur tête mais les gens sensés font valoir qu'ils insultent Dieu et tous n'ont qu'un désir, c'est de les voir expulser [...] Nous ne pouvons tolérer une secte qui ne reconnaît pour chef que Dieu (soi-disant).

La Muridiyya si distingue dalla Tijaniyya per due caratteristiche principali: in primo luogo è l'unica *tariqa* nata in Senegal e fondata da un senegalese. In seconda istanza, per il suo essere un esempio paradigmatico di quella “rivoluzione silenziosa” che per lo storico Anta Babou avrebbe permesso all'islam di integrarsi realmente nel tessuto sociale del Senegal, più di quanto non abbia fatto la militanza attiva. La diffusione della Muridiyya ha alcune dinamiche comuni con il proselitismo della Al-Quadiriyya della quale è considerata per lungo tempo una branca locale. Secondo Marty, la Muridiyya e le pratiche ad essa connesse si conformano ad un modello che in seguito verrà definito “*islam noir*”. Dal punto di vista teorico si tratta dell'idea che la religione maomettana in Africa sia una versione edulcorata e sincretica dell'originale nucleo arabo. Secondo l'analisi dell'etnografo, tale versione imbastardita dell'islam sarebbe facilmente penetrabile e alla lunga meno offensiva per l'amministrazione coloniale (Marty 1917). Rigettata in blocco dagli intellettuali musulmani e contrastata in seguito dagli studi detti afrocentrici o diopisti, tale teoria è ancora utilizzata nella classificazione dei gruppi del continente²². Per quanto riguarda la Muridiyya in particolare, l'idea che esista un *islam noir* troverà una base teorica nell'opera dell'orientalista Vincent Monteil negli anni '60 del Novecento. Per l'autore l'islam sul continente africano può essere compreso e

²¹ *Buur* è il termine wolof che indica il sovrano, il re.

²² Un'ulteriore problematizzazione del concetto, in anni recenti, è stata teorizzata dai gruppi neo-confederici nati in Africa subsahariana alla fine del XX secolo. Alcuni di questi gruppi reinterpretano l'idea coloniale di *islam noir* risignificandolo come un *islam africain* che si vuole autentico e liberato dalle connotazioni culturali arabe (Samson 2012).

definito solo se messo in relazione con le religioni non confessionali che egli chiama animiste. Per comprendere a fondo l'origine e il significato della nozione di *islam noir*, bisogna far riferimento ai rapporti tra capi religiosi e governo coloniale tra il XIX e il XX secolo nell'AOF (*Afrique Occidentale Française*). Il generale Louis Faidherbe, governatore del Senegal tra il 1854 e 1861, fu tra i principali promotori dell'impero coloniale. La sua nomina coincide con il crescente affermarsi della campagna militare di conquista del capo religioso El-Hadjji Omar Tall. Nella gestione dei confini e dei rapporti con i locali, il Faidherbe applica il cosiddetto “modello algerino”, ossia considera l'islam e i capi religiosi come una forza ostile all'amministrazione coloniale, senza alcuna eccezione (Triaud 1997). Un'inversione di tendenza inizia a profilarsi con la nomina di Ernest Roume: allo scopo di sottrarre l'amministrazione dall'influenza dei gruppi di interesse repubblicani costituitisi a Saint-Louis (antica capitale dell'AOF), il nuovo governatore sposta a Dakar il centro nevralgico del potere. La sua gestione fortemente centralizzata necessita della collaborazione dei capi religiosi per mantenere saldi i legami con il resto del territorio nazionale. Negli stessi anni, in concertazione con Roume, Xavier Coppolani applica una politica di “pacificazione” sul territorio francese dell'attuale Mauritania. Coppolani fu autore con Octave Depont dell'opera *Les confréries religieuses musulmanes* pubblicata nel 1897. L'imponente studio sull'origine e la situazione attuale delle confraternite presenti nel nord Africa, in particolare in Algeria, allarga l'analisi anche alle regioni subsahariane e corrobora la teoria di Faidherbe (il “modello algerino”) ma al contempo preconizza una strategia politica nuova.

Faut-il combattre les confréries religieuses, persécuter leurs chefs, faire acte,-en un mot, d'autorité à leur égard; ou bien, faut-il, par des actes; de haute bienveillance, par des mesures sages et appropriées aux sentiments, intimes de nos indigènes, tenter de capter leur confiance, de les attirer à nous? La première de ces deux mesures [...] est condamnée par l'expérience. Depuis 67 ans que la France occupe l'Algérie, toutes les fois que les nécessités de la conquête nous ont mis dans l'obligation de sévir contre les membres influents des confréries religieuses nous n'avons réussi, en effet, qu'à leur faire accorder la palme du martyr et à accroître le fanatisme des khouan²³. [...] C'est une œuvre de tolérance et de mansuétude qu'il convient d'entreprendre; c'est la pénétration des esprits de nos sujets musulmans qu'il faut chercher à opérer jusqu'au jour où le khouan, mieux éclairé, relèvera la tête et brisera ses liens d'esclavage. Alors, mais alors seulement, nous aurons atteint le but à poursuivre sans relâche: la désagrégation des confréries religieuses (Coppolani 1897: 280).

²³ Il termine *khouan* (dall'arabo *ikhwan*, fratello) si riferisce in Algeria agli affiliati ad una confraternita religiosa.

In Senegal l'approccio preconizzato dal governatore della Mauritania trova il suo compimento con Amédée William Merlaud-Ponty, successore di Roume alla testa dell'AOF dal 1908 fino al 1915. Sono gli anni in cui si moltiplicano gli studi degli amministratori-etnografi, Marty *in primis*. Tali documenti fanno da base ad una strategia che si fonda sulla nozione di «apprivoisement», addomesticazione. Pur non fidandosi dei capi religiosi e mantenendo sulle comunità una stretta sorveglianza, come testimoniano i rapporti e le schedature segnaletiche tutt'ora conservati presso gli archivi di Dakar, Ponty cerca la via della cooperazione. L'apertura all'islam, tuttavia, nel caso di Ponty si fonda su un presupposto differente rispetto a quello di Faidherbe e Coppolani: i musulmani vengono considerati come un gruppo etnico, altro rispetto alle popolazioni che caratterizzano la società locale. Viene dunque inaugurata la cosiddetta “politica delle razze”: al fine di favorire il rapporto diretto fra l'amministrazione centrale e la popolazione amministrata, Ponty cerca l'alleanza dei capi religiosi più influenti nel combattere le aristocrazie locali allo scopo di balcanizzare il territorio nazionale e annientare la coalizione tra forze ostili alla Francia (Bruschi 2005). L'islam diviene al contempo argine alle divisioni interne di una società percepita essenzialmente come tribale e mezzo per fornire all'amministrazione un interlocutore unico (Babou 2011). In queste alterne vicende si inseriscono la storia di Cheikh Amadou Bamba e le sorti della confraternita da lui fondata. La Muridiyya è la via sufi più giovane rispetto alle principali del Senegal ma assurge alla stessa funzione di integrazione degli assetti societari distrutti dalla disgregazione dei regni wolof. Negli anni della sua fondazione, una forma di convergenza tra l'organizzazione politico-geografica dei territori confrerici e la società wolof si compie attraverso l'integrazione dei *marabout* presso le corti dei *Damel*. Nato nel villaggio di Khouro Mbacké all'inizio degli anni '50 del XIX secolo, Bamba discende da una famiglia di dignitari musulmani, il clan Mbacké, che da decenni affianca i monarchi nella gestione del potere. Nella scelta del suo percorso di vita Amadou Bamba decide in un primo momento di dedicarsi esclusivamente all'insegnamento del Corano e allo studio delle scienze religiose. Dopo la morte di suo padre, Momar Anta Saly, intraprende un viaggio attraverso la Mauritania e il Senegal al fine di completare la propria formazione spirituale. In seguito agli incontri e ai pellegrinaggi compiuti riceve l'autorizzazione

a distribuire il *wird* della Al-Quadiriyya²⁴. Al suo ritorno nel Cayor, l'intera biografia di Bamba «è scandita da atti di creazione di comunità [...] e villaggi» (Zingari 2018). Tali comunità rurali, sono composte principalmente dai discepoli del *marabout* e dalle loro famiglie e sono autosufficienti. Un dispositivo basato sulla coltivazione dell'arachide e sulla concessione di terre nel Senegal orientale dà vita ad una costellazione di villaggi che gravitano attorno al carisma di Bamba e dei suoi principali seguaci. Il 1887 è l'anno di fondazione della città di Touba meta attuale del *Grand Magal* ed emblema ancora oggi del «tentativo di riconquista da parte dell'istanza religiosa della società» (Mbembe 2010). La crescente influenza di Bamba, ormai stabilitosi nella città santa, e la crescita progressiva del numero di discepoli (tra i quali anche alcuni membri delle aristocrazie locali) suscita l'inquietudine dell'amministrazione coloniale. Nel 1888 Leclerc, incaricato di sorvegliare i capi religiosi, invia un primo rapporto che mette definitivamente in allarme le alte sfere che, dopo una serie di misure restrittive, decidono di procedere all'arresto del *marabout* di Touba (Ba 1982). Nel 1895 Cheikh Bamba viene processato a Saint-Louis dal tribunale coloniale ed esiliato in Gabon a Libreville ed in seguito a Mayombe in Congo. Intanto la comunità *murid* continua a rinsaldarsi sotto la guida di Cheikh Ibrahim Fall, discepolo della prima ora e capostipite del clan Fall da cui nascerà un importante sottogruppo interno alla Muridiyya: i *Baye Fall*. Nel 1902 Bamba fa rientro in patria ma viene esiliato nuovamente l'anno successivo in Mauritania a Saout-Elma. Le fonti agiografiche e le testimonianze riportano che fu proprio nel corso del secondo esilio che il profeta Mohammad apparve a Bamba per rivelargli il *wird* della Muridiyya nel 1905, permettendogli così di dar vita ad una nuova *tariqa*. L'esilio amplifica e moltiplica il carisma del santo che nel 1907 rientra in Senegal su richiesta ufficiale del governatore della Mauritania e si stabilisce a Diourbel. Cheikh Amadou Bamba non verrà autorizzato a rientrare nella regione del Baol fino al 1912. Nonostante l'interdizione formale di ritornare a Touba e il regime di residenza sorvegliata imposto, tale fase rappresenta la prima tappa evidente dell'«accomodazione» progressiva dei rapporti tra l'amministrazione e la Muridiyya (Robinson 2000). Il processo è scandito da forme di collaborazioni con le autorità coloniali che scelgono una politica di pacificazione funzionale al controllo dei territori occupati da Bamba e i suoi seguaci. La

²⁴ Regola di evocazione del *dhikr* (cfr. Paragrafo 2.1).

ricerca di un compromesso è improntata alla strategia dell'amministratore coloniale William Ponty, secondo il quale «tout en considerant le caractère particulariste que revet l'islamisme dans les colonies du Gouvernement Generale» vi era la necessità di restare in contatto con i gruppi di religione islamica e di sottrarre la popolazione alla propaganda anticoloniale degli internazionalisti musulmani. Durante la vita di Cheikh Amadou Bamba tale rapporto compromissorio culmina nel conferimento della “Legione d'onore” nel 1919 al *marabout* (titolo che tuttavia verrà rifiutato) e nell'autorizzazione alla costruzione della moschea di Touba. Dopo la morte di Bamba, nel 1927, il rapporto tra Stato e Muridiyya si rinsalda e riformula attraverso i successori al califfato.

2.4 *Contrat social* e Grand Magal:

En pays oulof [...] l'Islam constitua une véritable révolution sociale et fut en réalité une opposition de la classe prolétaire à l'aristocratie, une lutte de classe. Les cultivateurs avaient, pour les guerriers qui les exploitaient, les sentiments de répulsion les plus vifs. Grâce à l'Islam ils formèrent un bloc contre l'aristocratie demeurée fétichiste et les marabouts furent longtemps les chefs naturels de la foule contre ses oppresseurs (Arnaud 1912 : 443).

In Senegal la questione dottrinale, l'assetto sociale e la struttura politica delle confraternite sono elementi che si intrecciano inevitabilmente e si influenzano a vicenda nel costituirsi della geografia sociopolitica del territorio. Per Cheikh Amadou Bamba, l'autorizzazione di residenza nel Baol fu un segnale positivo ma al contempo una costrizione a rimanere nella *dar al-kufr* (la terra degli infedeli). La coabitazione forzata con i francesi alimentò l'idea di creare uno spazio propriamente murid nella regione anche al di fuori della città santa di Touba. La costruzione di una *dar-al-islam*, ossia di uno spazio che potesse assurgere a punto di riferimento spirituale e aggregazione sociale, si basa su una visione politica peculiare: la *Khidma*. Si tratta di un dispositivo pedagogico mirato a combattere l'analfabetismo e il mancato accesso al sapere, principali cause dell'allontanamento delle popolazioni rurali dalla religione, secondo Bamba. Nella sua visione lo sforzo individuale verso la strada di Dio (*fi sabil Allah*) passa necessariamente per la *tarbiyya* ossia l'educazione dell'anima nella lotta contro *nafs*, l'anima carnale. La battaglia contro l'ego, la *jihad-al-akbar* (la grande *jihad*), trova la sua attuazione in una vita fatta di studio e di lavoro. L'attività nei campi agricoli, ed in generale il servizio alla comunità, vengono glorificati come la forma più solenne di preghiera. La contrapposizione tra la guerra santa dell'anima e la *jihad* della spada, il rigetto della violenza nella difesa della propria religione, non è una novità nell'universo sufi. Lo è piuttosto il marcato accento sulla necessità di uno studio costante dei testi sacri e sulla ricerca della conoscenza, *topos* che ritorna nella predicazione di Bamba a discapito delle indicazioni, seppur presenti, sull'educazione e la disciplina del corpo.

Nel 1992 Cruise O'Brien ipotizza l'esistenza di una peculiare forma di *contrat social* istituitosi tra la confraternita murid e lo Stato senegalese: un accordo tacito, frutto del processo di accomodamento di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente, elegge i *marabout* come mediatori tra i fedeli murid e un

apparato formale nel quale lo statuto di cittadino è secondario rispetto all'appartenenza religiosa nella definizione identitaria individuale. Sarebbe dunque la comunità di pratica che costituisce la base della società confratica il riferimento primario rispetto alle questioni spirituali ma anche nel quotidiano della vita civile. La nozione di *contrat social* di Cruise O'Brien ha avuto un enorme successo tra gli studiosi della Muridiyya fino ad influenzare marcatamente la storia degli studi successivi. La lunga assenza di Cheikh Amadou Bamba sul territorio murid e la sua scomparsa circa un decennio dopo il suo ritorno dall'esilio, nel 1927, hanno lasciato i suoi discepoli e successori nella necessità di affermare sulla scena politica l'esistenza della confraternita partendo da una costruzione territoriale e sociale "dal basso". Tale impostazione, propugnata in particolare dal suo discepolo Cheikh Ibrahim Fall, si rivela vincente su un territorio segnato dall'indigenza lasciata dalle macerie dei regni wolof.

Il genio dello *shaykh* Bamba fu di capire la situazione del Senegal e dei Senegalesi e di prospettare una religione che tenesse conto di tale situazione di sottosviluppo e di ignoranza religiosa, da una parte e dall'altra, nell'importante momento di transizione che il Senegal stava attraversando (Leopold Sedar Senghor in Tedeschi 1985 :108).

Il nucleo originario dell'unità sociale creata sull'impianto della confraternita, naturalmente, si inserisce e si declina in una collettività definita in modo peculiare. Le funzioni coesive dell'istanza religiosa a livello sociale possono giocarsi su vari livelli. Nel caso dei murid l'influenza trasversale che rimette in gioco e concilia le divisioni etniche e di casta passa soprattutto attraverso l'instaurazione di un vero e proprio culto del lavoro fisico. Questo pilastro fondamentale dell'ideologia murid è stato funzionale a fare di Touba, in pochi anni, uno dei principali centri economici del Senegal. La commistione fra struttura dello Stato e religione in forme di collaborazionismo più o meno dirette si articola e si radica negli anni delle Indipendenze. Alla morte di Cheikh Amadou Bamba il suo successore al califfato di Touba è il figlio Mamadou Moustapha Mbacké. Nel '45 gli succede Falilou Mbacké che si pone come obiettivo principale il completamento della costruzione Grande Moschea di Touba, attualmente tra le più grandi dell'Africa subsahariana. L'autorizzazione per iniziare i lavori era già stata ottenuta da Bamba ma l'enorme cantiere allestito si era fermato in corso d'opera. Parte dei fondi vennero promessi e forniti da Leopold Sedar Senghor, primo presidente del Senegal indipendente. Grazie alla conoscenza del territorio e all'abilità

politica del suo alleato di allora, Mamadou Dia, nella sua ascesa al potere Senghor fece leva soprattutto sull'autorità dei *marabout* nei confronti dell'elettorato²⁵. Diverse sono le ipotesi fatte nel corso degli anni sulle ragioni sociologiche che hanno permesso di mantenere una tale commistione tra Stato e confraternita:

Dans les zones rurales, surtout là où était emplantés les mourides, la confrérie était une sorte de syndicat ou, si on veut, de parti politique des ruraux. Elle représentait leurs intérêts économiques, communautaires et spirituelles. Les chefs de confréries étaient comme des chefs de syndicat (Abdou Aziz Mbacké Majalis, intervista, Touba 2017).

Le pratiche clientelari nel costituirsi del potere dei singoli *marabout* e, in generale, del clan Mbacké hanno dato vita negli anni ad un vero e proprio contro-potere che ha attraversato (e ancora influenza) la storia del Senegal (Coulon 1981: 22). Nel suo lavoro che ritraccia le vicende della confraternita, Copans, già negli anni '70, definisce la flessibilità e adattività delle strutture gerarchiche murid come la chiave per comprenderne il successo e l'espansione. Copans considera il patto di alleanza stretto tra *marabout* e *talibé* un elemento fondamentale per analizzare la struttura della confraternita e la sua posizione all'interno del territorio senegalese. Tale legame verticale si combina con altri legami orizzontali (tra i *talibé*) nel costituire l'architettura complessiva della Muridiyya. Interessante notare che l'autore, in una nota del suo studio, suggerisce di non sottovalutare, al contempo, l'importanza delle celebrazioni collettive della confraternita:

Ce lien est personnel parce qu'il relie directement le taalibé à son marabout sans passer par l'intermédiaire d'une allégeance à un groupe ou à une institution [...]. Mais cet aspect personnel ne doit pas masquer l'importance des manifestations collectives dans le mouridisme (Copans 1973 : 9).

La questione della costruzione dell'orizzonte mitico, politico e sociale, del chi e come edifica questa architettura che oscilla fra equilibri personalistici e senso della comunità, fra rapporti verticali ed orizzontali, trova il suo precipitato nell'evento cardine della vita liturgica della Muridiyya: il *Grand Magal*.

²⁵ Rimane ancora celebre lo *ndigël* (ordine) del Califfo Generale alla vigilia del voto: *Senghor zync, ci kawo rek*. Traducibile approssimativamente dal wolof: "Senghor è come lo zinco, deve stare in alto" (ancora oggi molte abitazioni in Senegal hanno i tetti in zinco).

CONCLUSIONI E OSSERVAZIONI:

Nei paragrafi precedenti, seppure senza pretesa di esaustività, ho proposto una breve disamina delle fonti e della letteratura utilizzate nella redazione del presente lavoro. La varietà dei documenti e la ricostruzione dell'arco temporale che interessa i nostri argomenti di ricerca dovrebbe dare al lettore già una prima impressione della complessità e multidimensionalità del soggetto scelto. Non un caso se non sono stati solo gli antropologi, negli anni, i più interessati allo studio del *Grand Magal* e della Muridiyya. Politologi, islamologi, geografi, economisti hanno scritto a riguardo, al punto che la "muridologia" è ormai divenuta una branca peculiare degli studi di africanistica. La ricostruzione del quadro storico e ideologico entro il quale si muovono la confraternita e le sue gerarchie completa l'intenzione di fornire al lettore le coordinate essenziali alla comprensione della portata "totale" del fenomeno in seno alla società in cui ha origine e si modella. La nascita della Muridiyya nel periodo coloniale ne caratterizza fortemente l'impronta: dopo il crollo dei grandi regni dell'Africa subsahariana fino agli anni delle Indipendenze la confraternita si definisce e ridefinisce nelle sue gerarchie in una dialettica costante con le realtà sociologiche vecchie e nuove del territorio. Nelle pagine successive vedremo come il *Grand Magal* sia un'occasione per osservare l'autorappresentazione e la posizione della Muridiyya in relazione al panorama nazionale, internazionale e comunitario. Infine la varietà delle fonti e delle testimonianze raccolte ci fornisce ulteriori indicazioni che la ricerca deve tener presenti come linee guida. Intorno al racconto sul *Grand Magal* si intrecciano vari livelli e registri di narrazione che potremmo dividere idealmente come segue:

- Approccio antropologico: in senso stretto potremmo definirlo come il punto di vista dell'osservatore esterno che nell'analisi della celebrazione tiene rigidamente distinte la dimensione religiosa, politica e sociale come nel caso degli studi di Coulon.
- Narrazione istituzionale e interna: tendenze che prende piede dopo gli anni '70, periodo durante il quale è emersa una frangia intellettuale interna alla Muridiyya e vi è stata una fioritura di opere storiche, agiografiche, riviste e interventi diffusi in Senegal e presso le cellule estere della

confraternita. Tale produzione si presenta come un tentativo di mediazione tra il punto di vista antropologico e quello religioso/popolare.

- Vissuto religioso: inteso come il punto di vista emico, il vissuto personale del fedele che si approccia alla celebrazione di un rito nel quale non vengono distinte le varie dimensioni che lo compongono. La visita alla città santa, gli elementi strettamente rituali e la socialità si intrecciano indistricabilmente in un nucleo identitario che rinnova annualmente l'adesione del singolo alla comunità.

Il ricercatore è chiamato a tenere in conto e valutare come interagiscono questi differenti approcci che presiedono alla creazione di una narrazione collettiva di un evento che rispecchia e condensa nella sua portata la complessità che ha permesso alla Muridiyya di guadagnare un posto importante nella storia contemporanea dell'Africa subsahariana. I macro-gruppi tracciati nella documentazione raccolta cercano di rispondere a tale esigenza. Una sovrapposizione di livelli è un elemento inevitabile e costitutivo del discorso sulla religione in una società musulmana e nella realtà confrerica in particolare. Come abbiamo visto, la distinzione tra politico, sociale e religioso è un artificio euristico difficile da applicare sin dalla nascita della Muridiyya nel contesto statale senegalese.

CAPITOLO III

IL *GRAND MAGAL*:

ORIGINI STORICHE E APPROCCI ALLO STUDIO

Il presente capitolo vuole essere una sorta di introduzione critica rispetto alle parti propriamente etnografiche che seguiranno nelle sezioni successive. Un'introduzione allo studio del *Grand Magal* è necessaria per due ragioni: in primo luogo, pur trattando il nostro oggetto come un pellegrinaggio, la sua storia peculiare non ci permette di definirlo chiaramente così sin dalle sue origini. In seconda istanza ci aiuterà a contestualizzare, in una sorta di continuità storica ideale, alcune pratiche rituali che descriveremo più dettagliatamente nei prossimi capitoli.

Iniziamo dalla prima questione: la letteratura antropologica si è spesso interrogata sull'evento pellegrinaggio e sulla possibilità di tracciarne un prototipo o una definizione univoca. Nel suo studio *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Victor Turner prova ad elaborare un idealtipo dell'oggetto pellegrinaggio che possa estendersi anche oltre il fenomeno così come si presenta nella religione cristiana. L'autore scandisce una distinzione in tre macro-gruppi:

- Pellegrinaggi prototipici: istituiti dal fondatore di una religione storica, dai suoi primi discepoli o da missionari della sua fede.
- Pellegrinaggi post-medievali la cui struttura è fortemente influenzata dalle forme moderne di comunicazione e di trasporto.
- Pseudo-pellegrinaggi: eventi collettivi che del pellegrinaggio hanno solo la struttura e sono a vocazione interamente secolare (l'autore cita Woodstock come esempio per eccellenza).

Tali idealtipi afferiscono ad una definizione universale: il pellegrinaggio sarebbe un rito cinetico che diviene espressione materiale della propria appartenenza religiosa (Turner [1978] 1997). Nella sua opera Turner non si ferma ad un'individuazione ingenua di tre idealtipi distinti e immutabili ma ipotizza che

l'origine storica del rito determini i suoi sviluppi nelle epoche successive. Secondo l'autore occorre, dunque, esaminare sociologicamente le relazioni sincroniche e diacroniche tra fattori economici, politici, legali, religiosi, sociali ed ecologici se si vuole effettuare uno studio completo di un pellegrinaggio. Il modello teorico turneriano è stato oggetto di più di una critica e ritenuto inapplicabile alla prova dello studio di campo (Gothoni 1993). A partire da Morinis, secondo il quale «no study of a place of pilgrimage tradition by a social scientist has confirmed what Turner has postulated as a universal process of pilgrimage» (Morinis 1984: 258) sino a Sallnow che, studiando la natura fondamentale divisiva dei pellegrinaggi in Perù attacca il concetto di *communitas* turneriano (Sallnow 1981). A maggior ragione, dunque, tale premessa si rende necessaria in quanto, pur non volendo conformarsi ad una modellizzazione forzata di un fenomeno che conserva la sua complessità, utilizzerò nei successivi paragrafi alcuni concetti turneriani in maniera funzionale, ossia come artifici euristici che ci permetteranno di parlare di alcuni aspetti di un oggetto complesso pur non giungendo alle stesse conclusioni teoriche. In un primo approccio ho preferito applicare un concetto che non contempla come primario l'elemento cinetico: alla sua origine il *Grand Magal* è in primo luogo una celebrazione collettiva, una festa. L'elemento dinamico che negli anni lo rende un pellegrinaggio subentra in un secondo momento.

Notre *shaykb* Amadou Bamba avait recommandé de célébrer de *Yor Yor* à *Tisbar*²⁶: chaque fidèle devait fêter à son propre domicile. Il devait offrir à manger, lire le *dhiker* et le Coran et *basta*²⁷. Le *Grand Magal* à l'origine ne prenait que quelques heures de temps (Assane Fall, intervista, Mbacké 2018).

Nella sua configurazione attuale il *Grand Magal* è un rituale complesso e imponente, un evento sociale totale che coinvolge diversi aspetti non solo della vita religiosa del paese ma al contempo della vita economica e politica dell'intera nazione. Come ho già accennato precedentemente, nel corso dei miei primi studi di campo, il ricercatore Cheikh Gueye mi ha dato due raccomandazioni fondamentali: in primo luogo osservare il rito chiedendomi quali siano i suoi elementi funzionali alla costruzione della confraternita. In seconda istanza non perdere mai la consapevolezza che il *Grand Magal*, proprio per

²⁶ Nomi in wolof della prima preghiera musulmana del mattino e della preghiera di mezzogiorno.

²⁷ In italiano nell'intervista.

questo suo carattere di totalità rispetto alla società senegalese, è un soggetto complesso e per tal motivo rischioso da affrontare se non si hanno chiari gli obiettivi della ricerca. Un primo orientamento nel trattare gli innumerevoli aspetti in gioco nel rito è stata una disamina abbastanza schematica elaborata sul modello della proposta dalla ricercatrice Fenneke Reysoo, nelle premesse della sua analisi sui pellegrinaggi in Marocco (Reysoo 1988). Gli elementi da ricercare e studiare possono essere sintetizzati considerando il pellegrinaggio come una festa che implica:

- La celebrazione di qualcosa (oggetto, evento, persona...)
- Un quadro sociale delimitato (villaggio, tribù, nazione...)
- Uno spazio/tempo consacrato
- Delle attività collettive aventi carattere rituale

La raccolta e l'analisi dei dati sociologici, politici e religiosi in ordine sparso rispetto alle condizioni enumerate è stato il primo passo nella sistematizzazione dello studio di campo. La tappa successiva è stata incrociare tali dati con la storia della confraternita e ricostruire una sorta di "archeologia del rito" interrogando ricerche di archivio e testimonianze. Se da un certo punto di vista ho dunque applicato la lezione turneriana rispetto alla necessità di considerare sempre quale sia l'origine storica di un pellegrinaggio studiato, da un altro l'ho tradita rispetto ai risultati ottenuti. Cercherò di esporre nei paragrafi successivi come non sia stata l'origine storica del *Grand Magal* a influenzare la sua articolazione ma piuttosto l'utilizzo del discorso sull'origine che è stato pilotato consapevolmente dal clero religioso o rideclinato in un'autonarrazione collettiva funzionale alla costruzione identitaria dei gruppi sociali che vi partecipano. Una definizione del primo elemento in gioco, *cosa* si celebra, influenzerà anche il *come* si celebra il *Grand Magal* in una negoziazione continua del senso della festa e delle pratiche ad essa connesse. Ne risulta un pellegrinaggio che, nella sua forma attuale, è un complesso intreccio tra cultura wolof, dottrina sufi e derive contemporanee del *clash of culture* caratteristico delle società delle ex-colonie.

1. Il *Grand Magal* ieri e oggi:

Il *Grand Magal* è un pellegrinaggio che viene celebrato a Touba annualmente il 18 *Safar*, ossia il diciottesimo giorno del secondo mese del calendario musulmano. Nel corso degli anni la partecipazione collettiva, le attività e i rituali che lo caratterizzano si sono estese su tre giorni. Alla vigilia (il 17 *Safar*) la maggior parte dei pellegrini giunge presso la città santa. Chi ha tempo e possibilità parte almeno una settimana prima per evitare la congestione del traffico o per offrire il proprio aiuto presso le case dei residenti a Touba che ospiteranno folle di amici, parenti e familiari nei giorni della festa. La notte del 17 e il giorno 18 sono dedicati alla visita alla Grande Moschea e al mausoleo di Cheikh Amadou Bamba ad essa adiacente. Negli anni si è sviluppata anche una pletera di attività connesse alla celebrazione tra le quali conferenze e incontri collettivi di preghiera e recitazione del Corano, alcune delle quali descriveremo nel dettaglio. Il giorno stesso del *Grand Magal*, il 18 *Safar*, è generalmente riservato alle visite ai *marabout* (*ziyara*) e alla condivisione del pasto rituale con familiari e amici presso abitazioni private o presso le residenze marabuttiche. Queste ultime ospitano delegazioni provenienti da altri paesi musulmani, le autorità statali, la stampa estera e locale. Per i pellegrini le attività direttamente legate al culto e alla preghiera si alternano e si confondono con altri rituali più mondani come la visita al grande mercato di Touba (il *marché Ocas*) o a parenti e familiari. La celebrazione si conclude nella tarda giornata del 19 con la Cerimonia Ufficiale, occasione durante la quale il Califfo Generale incontra le delegazioni estere e le autorità statali.

Nel linguaggio comune in Senegal, il termine “*magal*” indica una celebrazione o una festa e deriva da una costruzione semantica: in lingua wolof “*mag*” può avere la valenza di aggettivo o verbo. Come verbo letteralmente indica l’azione di crescere²⁸. Nel suo senso aggettivale vuol dire “grande” o “vecchio”, “anziano”. Nel caso della celebrazione murid assume la valenza di “anniversario”, “ricorrenza” e, per traslazione, “festa”. Secondo Bassirou Dieng e Bara Diop il termine risale ad un’epoca precedente l’avvento dell’islam e della confraternita (Diop 1982; Dieng 1973):

Gammu, jang ou *magal* [...] il s’agissait de festins gargantuesques, des beuveries, des danses et

²⁸ Ad esempio “sono invecchiato”, “divento grande” si traduce aggiungendo alla radice *mag* la particella nominale *-na* che in wolof indica la prima persona del verbo: *magna*.

d'orgies. Cette cérémonie, convoquée par le souverain permettait au pauvre et au simple sujet de jouir d'un banquet. Le souverain et la famille cherchaient ainsi à conjurer les mauvais esprits par des offrandes et des sacrifices (Dieng 1973).

L' "universo murid", innestatosi e sviluppatosi all'interno della società wolof, si è ormai interamente appropriato del termine al punto che compare anche come neologismo nella lingua l'espressione "fare *magal*", intesa come la partecipazione al pellegrinaggio di Touba. Sembra che sia stato Cheikh Bamba a indicare il nome "magal" per la celebrazione che istituì egli stesso al suo ritorno dall'esilio nel 1912 (Marty 1912). Amar Samb riporta che la festa veniva comunemente chiamata *Tabaskiwat*, l'"altra" Festa del Sacrificio, dato che nei primi anni si celebrava allo stesso modo dell'*Aid-al-Adha*²⁹ (Samb 1969). Tale versione viene confermata dal quarto califfo Serigne Saliou Mbacké in uno dei sermoni pronunciati nel 1992 in occasione dell'avvicinarsi del pellegrinaggio:

Je réitère donc les recommandations relatives aux réjouissances en ce jour que le Cheikh nous avait données : le fait de réjouir sa famille, offrir des mets aux siens et de le célébrer à l'instar de la Fête du Sacrifice. Je rappelle cela d'abord à ma propre personne et je vous le rappelle. C'est pour cette raison d'ailleurs que les gens l'appelaient «la deuxième Fête du Sacrifice» (Saliou Mbacké 1992).

Nei documenti di archivio e nei primi studi sulla confraternita, non viene messo particolarmente in rilievo il rifiuto netto da parte di Bamba per tale appellativo. Dagli anni '80 in poi, periodo che segna una svolta nel processo di sistematizzazione e istituzionalizzazione dottrinale del *corpus* di scritti interni e dell'immagine della confraternita, la situazione cambia. Non vi è discorso pubblico, articolo, saggio ufficiale o divulgativo che non sottolinei il fatto che Bamba trovasse inaccettabile il nome di *Tabaskiwat*:

Le Cheikh n'accepta point du fait qu'une telle appellation puisse donner l'impression d'une innovation religieuse blâmable (bid'a). Dès lors que la Fête du Sacrifice représente un acte traditionnel (Sunna), la répéter serait une innovation religieuse blâmable. Ainsi préconisa-t-il de l'appeler plutôt «Magal» (Commémoration). C'est d'ailleurs lui-même qui a recommandé le terme «Magal» et c'est de là que provient ce vocable (Abdoul Ahad Mbacké 1985).

Il pellegrinaggio di Touba è chiamato "Grand" perché, nel corso degli anni, si sono aggiunte altre celebrazioni al calendario della comunità che prendono il nome di "Petits Magals". I più conosciuti e

²⁹ Si tratta della cosiddetta Festa del Sacrificio, la ricorrenza più importante nel calendario musulmano che celebra il patto di Abramo con Dio. Nell'Africa Ovest viene chiamata comunemente *Tabaski*. Nel caso citato, il suffisso *-wat*, in lingua wolof ha valore iterativo, indica ripetizione.

partecipati sono: il *Magal Katsu Rajab*, celebrato nel giorno della nascita di Serigne Falilou Mbacké, secondo nell'ordine della successione califfale, il *Magal* di Saint Louis, il *Magal* di Darou Salam e il *Magal* di Porokhane³⁰. Per quanto riguarda il *Grand Magal*, le differenti versioni sul significato e l'origine del termine sono più o meno simili ma la questione diviene più complessa quando si entra nel vivo dell'indagine sull'oggetto della celebrazione.

Il *Magal* è la festa del ritorno in patria di Bamba[...] per noi senegalesi, i coloni, i francesi, quando hanno deportato Amadou Bamba hanno allontanato un membro dalla famiglia. Il *Magal* è la festa del ritorno tra noi della nostra guida spirituale (intervista, Napoli 2017).

Nel corso della mia primissima intervista, presso il consolato del Senegal a Napoli, ho ricevuto questa risposta alla domanda sul perché si celebrasse il *Magal* di Touba. Risposta che, scoprirò in seguito, è fondamentalmente errata. O almeno lo sarebbe al giorno d'oggi per la maggior parte dei murid che annualmente si riuniscono a Touba. Al momento delle prime indagini in Italia non mi ero realmente posta il problema dell'origine storica dell'evento. La cosa ha iniziato ad acquistare un certo rilievo nel corso delle disamine della letteratura già esistente sull'argomento e dal confronto con le testimonianze raccolte al momento dell'indagine sul campo. In media tutti i murid intervistati nelle prime settimane di permanenza, giovani e anziani, indifferentemente dal grado di istruzione, non avevano dubbi: la comunità si riunisce a Touba per commemorare la *partenza* per l'esilio della loro guida spirituale. Sophie Bava e Cheikh Gueye validano tale versione dei fatti in un recente saggio sostenendo che fu lo stesso Bamba a chiedere ai suoi discepoli di ringraziare Dio per avergli concesso la possibilità di accedere alle prove che lo avrebbero fatto progredire nella propria ascesa spirituale (Bava - Gueye 2013). Ancora ritroviamo in Sam Bouso:

Le Cheikh qui l'a initié [il *Grand Magal*] (à Diourbel) pour la première fois [...] a recommandé à ses fidèles de se souvenir de ce jour béni durant lequel il a obtenu tout ce qu'il voulait de son Seigneur. «Celui pour qui mon bonheur est le sien, où qu'il se trouve, devra tout mettre en œuvre le jour du 18 Safar pour rendre grâce à Dieu» car, disait-il, mes remerciements personnels ne pourraient suffire pour témoigner ma reconnaissance au Seigneur. (Sam Bouso 2012 :21)

³⁰ Intorno ad ognuna di queste celebrazioni si sono cristallizzate consuetudini e pratiche come è stato negli anni per il *Grand Magal*. Particolarmente interessante dal punto di vista sociologico è il *Magal* di Porokhane, unico nel suo genere in quanto la meta devozionale è il mausoleo di una donna, Mame Diarra Bouso, madre di Cheikh Amadou Bamba. Per approfondimenti cfr. Evers Rosander, *In pursuit of paradise. Senegalese woman, muridism and migration*, Nordiska Afrika Institutet, 2015.

Nelle interviste e testimonianze raccolte sul campo mi è capitato molto raramente che vi fossero esitazioni sul motivo che segna la nascita della celebrazione tubiana. Tuttavia, sebbene al giorno d'oggi sia data come verità acclarata, la questione dell'origine, e contestualmente il *lapsus* del mio primo informatore al consolato del Senegal, ci rivelano molto di più di quanto non sembri sull'evoluzione del nostro oggetto di studio. Incrociando fonti e testimonianze, risulta che la verità storica è molto più complessa rispetto alla versione ufficiale di oggi. Christian Coulon scrive che all'origine della prima celebrazione del *Grand Magal* vi sarebbe la volontà del successore di Bamba, il suo primogenito Serigne Moustapha. Questi avrebbe esortato i fedeli a riunirsi in occasione del primo anniversario della morte del padre, avvenuta nel 1927 (Coulon 1999). In seguito, nel 1946, il secondo califfo Falilou Mbacké avrebbe cambiato la data del *Magal*: dalla commemorazione della morte di Bamba a quella della partenza per il Gabon. Coulon non problematizza particolarmente la questione del cambio di data ma si limita a fornirci le due versioni dei fatti. Nel 1986, Concetta Tedeschi, in uno dei rari articoli che non trattano principalmente della natura sociologica della confraternita, scrive:

Il primo Magal ebbe luogo il 19 ottobre 1928 in occasione del primo anniversario della morte dello shaykh Bamba. Successivamente il Magal ha avuto lo scopo di commemorare la data del ritorno dello Shaykh dall'esilio *o altri momenti* (Tedeschi 1986:115 il corsivo è mio).

Coulon e la Tedeschi fanno risalire la prima celebrazione del *Magal* al 1928 ossia l'anno successivo alla morte di Amadou Bamba. Bava e Gueye, che pure riportano la questione del cambio di data (dalla celebrazione della morte alla data dell'esilio), ci dicono che in realtà il *Magal* non sarebbe nato in quell'anno ma bensì avrebbe subito nel 1928 il suo primo profondo mutamento. Per gli autori nel 1912 Amadou Bamba avrebbe istituito la celebrazione e nel 1928, in occasione dell'anniversario della sua morte, il suo successore avrebbe cambiato data e significato dell'evento (Bava - Gueye 2013). La controversa questione appare anche in un contributo meno recente ma molto citato nella letteratura specialistica: *Touba et son Magal* di Amar Samb. Nelle prime battute Samb descrive il *Magal* come «une fête spécifiquement mouride» che ha alla sua origine la convocazione a Touba dei fedeli ad opera di Mamadou Moustapha Mbacké in occasione, appunto, dell'anniversario della morte del padre avvenuta il 19 ottobre

1927. Tuttavia, nelle pagine successive, Samb sostiene che nel 1945 cambiano la data e il significato della celebrazione: da allora in poi il *Magal* avrebbe commemorato, al contempo, il ritorno dall'esilio in Gabon, la prima visione profetica a Darou Khoudouss³¹ e il ritorno definitivo del 1912 (Samb 1969). Curiosamente in nota nella stessa pagina l'autore segnala che secondo Quesnot si tratterebbe della partenza in esilio e non del ritorno, senza tuttavia argomentare ulteriormente tale ipotesi. Dunque, anche Samb ci riporta le tre alternative possibili all'origine della celebrazione del pellegrinaggio (partenza, ritorno, morte) senza ricostruire un vero e proprio ordine di priorità. Pur non pronunciandosi chiaramente, Samb sembra propendere per la tesi che si tratti della celebrazione del ritorno dal Gabon nel 1902 in conformità all'intenzione originaria di Bamba che nel 1912 istituì la commemorazione. Oltre ai contributi citati, ho ritenuto opportuno consultare gli *Archives Nationales* di Dakar, nella speranza di imbattermi in documenti un po' più vicini dal punto di vista cronologico all'epoca dei fatti. Una fonte importante, in tal senso, è il fascicolo *Contribution à l'étude du Mouridisme. Le Magal de Touba*. Il 21 dicembre del 1948, Paul Merle des Isles, ufficiale della sezione *Affaires Militaires Musulmanes* in Senegal, partecipa come osservatore a: « cette manifestation originale qui depuis quelques années a pris beaucoup d'ampleur [qui] reste subordonné à des nombreuses contingences et soumis aux fluctuations « intimes » de la secte [mouride] » (Merle 1948 1G/214). Nel ritracciare la storia del pellegrinaggio, l'autore colloca la prima celebrazione istituita dallo stesso Bamba nel gennaio 1912. La motivazione data sarebbe la commemorazione, attraverso una cerimonia rituale, del suo ritorno dall'esilio in Gabon nel 1902. Tale ipotesi ci viene data come assunto nella parte storica introduttiva ma la sua fondatezza verrà messa in discussione dallo stesso Merle nella terza parte del suo *dossier*. L'ufficiale sottolinea che «des mourides ne sont pas tous d'accord sur la nature de ce retour», secondo quanto da lui registrato a Touba: per alcuni l'oggetto della celebrazione sarebbe il ritorno dall'esilio in Gabon nel 1902 ma per altri si tratterebbe del ritorno dalla Mauritania nel 1907, ancora per altri (compreso il califfo di allora Serigne Falilou) il ritorno definitivo a Diourbel dello *shaykh* il 16 gennaio del 1912. Interessante il fatto che come ultima

³¹ Il cosiddetto “patto di Darou Khoudouss” nella letteratura agiografica su Bamba designa il momento della sua prima visione del Profeta Mohammad (o dell'arcangelo Djibril le versioni non concordano) che gli avrebbe annunciato le prove cui sarebbe stato sottoposto (l'esilio principalmente) al fine di progredire nella scala spirituale e assurgere al rango di *wali* (santo) (cfr. CAP. VI).

motivazione possibile l'autore ci dice che per alcuni murid si tratterebbe addirittura della celebrazione della partenza "volontaria"³² per il primo esilio in Gabon. L'autore quindi converte secondo il calendario lunare le date dei suddetti avvenimenti, arrivando alla conclusione che la sola effettivamente corrispondente con il 18 *Safar* sarebbe quella del ritorno definitivo a Diourbel dal secondo esilio in Maruritania nel 1912. Sebbene stupisca il fatto che tale dimostrazione invalidi la stessa ipotesi presentata come certa nella parte introduttiva (il ritorno dal Gabon), Merle non sembra farne un nodo teorico particolarmente problematico.

La dissonanza tra le differenti versioni dei fatti è tra le prime questioni che ho posto ad una particolare categoria di intervistati: i membri del clan Mbacké e Fall e, in generale, tutte le persone che vengono considerate autorevoli all'interno del contesto confrerico odierno. Secondo alcuni, la questione dello "spostamento" della data del *Magal* sarebbe un falso dibattito. Khadim Mbacké, noto ricercatore dell'IFAN, incontrato a Dakar nel corso del mio ultimo soggiorno, rigetta tale ipotesi sulla scorta di una considerazione fondamentale: i ricercatori, soprattutto quelli "esterni" alla confraternita e al contesto senegalese, sarebbero incappati in un errore derivante da un'ambiguità di fondo nella definizione stessa del *Magal*. La parola non designa soltanto il pellegrinaggio del 18 *Safar* ma tutte le celebrazioni confreriche, comprese quelle minori che si sono moltiplicate negli anni. Il fatto che i fedeli si recassero a Touba all'anniversario della morte di Bamba è innegabile ma non esclude che si continuasse a festeggiare il 18 *Safar* per altri motivi. Al tempo in cui il primo califfo richiama ed istituisce una celebrazione per la morte di suo padre, la parola "*magal*" sarebbe già entrata nel "lessico murid" e dunque entrambe le occasioni venivano chiamate così pur trattandosi di eventi distinti. Secondo Mbacké, tale equivoco sarebbe passato sotto silenzio in quanto, al tempo, l'ampiezza e la risonanza del pellegrinaggio del 18 *Safar* non erano paragonabili a quelle attuali. Dello stesso avviso Serigne Assane Fall, segretario del Califfo generale di Mbacké, che alla domanda posta si mostra quasi infastidito replicando che:

³² Nel senso di scelta legata all'accettazione del proprio destino di santo da parte di Bamba. Nell'agiografia murid viene sostenuta la tesi che la volontà di sottoporsi alla prova dell'esilio sia stata essenziale all'avverarsi dei fatti che ne sono seguiti: il carattere destinale dell'arresto e delle prove risponderebbe ad un disegno divino cui Bamba avrebbe dato il suo assenso.

Il fatto che si dice...che il *Magal* sia stato spostato, non corrisponde a verità. La data della morte di Bamba è stata celebrata dal primo Califfo come è costume, nella confraternita, per ogni suo membro...compreso il fondatore, dunque...si tratta di due celebrazioni diverse (Serigne Assane Fall, intervista, Mbacké 2018, tradotta dal francese).

Tirando le somme dal confronto fra testimonianze e documenti di archivio si evince che non vi è un accordo generale sull'evento storico che ha originato il *Gran Magal*. Le ipotesi raccolte ci presentano come possibilità:

- Il giorno dell'arresto di Cheikh Amadou Bamba e quindi l'inizio delle prove che l'avrebbero portato alla sua ascesa spirituale
- Il giorno del ritorno definitivo dalla Mauritania nel 1907
- Il giorno del ritorno dal Gabon nel 1902
- L'anniversario della morte di Cheikh Amadou Bamba

Quest'ultima ipotesi potrebbe essere esclusa sulla scorta delle varie testimonianze esemplificate nella spiegazione di Khadim Mbacké e Assane Fall. Delle altre invece troviamo traccia nei documenti e nelle cronache consultati. Tuttavia, in alcuni di questi documenti, non vi è una particolare preoccupazione per l'esattezza storica delle date: Samb, ad esempio, ci parla del 19 ottobre 1927 come del giorno della morte di Bamba che in realtà è avvenuta il 19 luglio dello stesso anno. Allo stesso modo Merle non sembra preoccuparsi particolarmente della conversione delle date e delle ipotesi paventate e raccolte nel corso della sua permanenza a Touba. Come ulteriore controprova, dunque, ho cercato di verificare quale delle occasioni enumerate corrisponda effettivamente alla data del 18 *Safar* nel calendario musulmano. Paul Marty, nel suo studio del 1917, riporta che il ritorno dal Gabon sarebbe avvenuto nel novembre 1902. Convertendo al calendario lunare, la data si troverebbe tra *Rajab* e *Sha'ban* (settimo e ottavo mese). Non corrisponderebbe quindi in nessun modo al 18 *Safar*. Al contempo Marty ci informa che il ritorno definitivo a Diourbel sarebbe avvenuto tra il 12 e il 13 gennaio 1912 (22-23 *Muharram*): anche in questo caso siamo ben lontani dalla data che dal 1945 richiama i fedeli alla città santa. Al 18 *Safar*, invece, corrisponderebbero effettivamente il ritorno dalla Mauritania (aprile 1907) e il giorno del primo arresto di Cheikh Bamba (10 agosto 1895). In definitiva potremmo quindi accettare l'ipotesi secondo la quale

una di queste due occasioni costituirebbe il vero motore della celebrazione dell'evento *Magal*.

2. Una celebrazione “made in Senegal”?

La discussione sulla datazione e l'occasione in cui è nato il *Magal*, lungi dall'essere oziosa, ci può dare una traccia sul costituirsi del rito in particolare in relazione a due aspetti fondamentali interni alla confraternita. Le versioni discordanti sono la spia di un conflitto legato alla gestione delle politiche interne e alle strategie adottate nell'istituzionalizzazione del culto. Il resoconto di Merle e diversi rapporti di archivio riportano che in seno alla famiglia Mbacké si apre una diatriba, alla morte di Bamba, per la successione al califfato. Mamadou Moustapha, suo figlio maggiore, assunse il ruolo ma fu ostacolato da suo fratello Falilou (che diventerà il suo successore) e da suo zio Cheikh Anta Mbacké. Secondo Merle il primo Califfo decise di convocare a Touba i murid e di affermare in tal modo la sua autorità in occasione dell'anniversario della morte del padre, prevedendo strategicamente che non vi sarebbero state manifestazioni ostili dato il carattere luttuoso della ricorrenza (Merle 1948). Sarebbe avvenuto dunque in questa occasione il primo grande pellegrinaggio a Touba. Il *Magal*, inteso come la celebrazione istituita da Cheikh Bamba nel 1912, invece, continuò ad essere celebrato dai fedeli senza recarsi alla città santa fino al 1944, anno della successione al califfato di Serigne Falilou. Quest'ultimo avrebbe deciso di spostare la data della convocazione a Touba al 18 *Safar* in contraddizione alle direttive del fratello. La motivazione ufficiale fu che la commemorazione del lutto non poteva coincidere con l'atmosfera e le manifestazioni festive. In realtà il cambio della data e l'appello al pellegrinaggio presiedevano a due obiettivi strategici fondamentali: in primo luogo affermare, attraverso l'istituzione di una nuova celebrazione, il proprio carisma e, in seconda istanza, avere manodopera disponibile per la costruzione della Grande Moschea. I fatti descritti sono stati attualmente riassorbiti in una versione ufficiale che, almeno nelle testimonianze interne alla confraternita, non lascia trasparire il conflitto tra i membri del clan.

Le *Magal* n'a pas été célébré à Touba jusqu'au 1945 [...] Pourquoi le premier khalife n'a pas appelé les fidèles à Touba? On était en période coloniale. Le premier fils de Bamba était chargé d'une tâche très lourde: remplir le vide laissé par son père. La famille Mbacké devait commencer à construire la Grande Mosquée [...] Serigne Bamba n'avait jamais convoqué les fidèles à Touba pour le *Magal* mais, avant sa mort, avait exprimé sa volonté de le célébrer dans la ville sainte. Quand le deuxième calife est arrivé la situation était plus favorable: le chantier de la mosquée était entamé et la situation politique était plus stable (Mourtalla Seye, intervista, Touba 2017).

La volontà di offrire una versione pacificata dei fatti e di nascondere le divisioni interne all'universo tubiano è un *leitmotiv* che tornerà spesso nel corso delle mie ricerche sul campo. L'affermazione perentoria della falsità dello spostamento della data è sempre venuta da membri di uno dei due principali clan di Touba (Fall e Mbacké). I fattori che portano ad un tale atteggiamento, secondo l'opinione di chi scrive, sono legati a due ragioni: una componente culturale, la *sutura*, e delle ragioni politiche. La prima è un sistema di principi morali che attribuiscono un forte valore alla discrezione e al pudore. Ad esso si affianca in maniera complementare il concetto di *maslaa*, ossia la necessità di preservare l'armonia nei rapporti tra pari e nelle relazioni gerarchiche³³. Tale sistema si traduce in discorsi e modi di fare che spesso possono apparire stereotipati. Come accennato nel primo capitolo, mi è capitato di sentire degli occidentali definire tali atteggiamenti come segno di ipocrisia. In un'ottica etnocentrica tale sistema può essere inteso come un'"ipocrisia istituzionalizzata". Esso risponde in realtà ad un assetto valoriale profondamente radicato nella cultura senegalese (Ly 1966; Moya 2015). Le ragioni politiche sono invece legate alla volontà di dare un'immagine unitaria del clan Mbacké in particolare in relazione al suo definirsi dialetticamente in maniera funzionale agli equilibri della nazione. Nel capitolo precedente abbiamo ripercorso brevemente le principali tappe della storia della Muridiyya e abbiamo concluso con una considerazione di Copans sull'importanza delle celebrazioni collettive della confraternita. Il *Magal*, teatralizzazione sul palcoscenico tubiano dei rapporti di forza tra le diverse istanze che compongono la Muridiyya, è ancora oggi un buon punto di osservazione per la comprensione della società senegalese. Coulon, nel saggio del 1999, offre una prospettiva sulla multidimensionalità odierna della festa, e definisce il *Magal* come «a religious gathering in honour of a spiritual leader» (Coulon 1999: 196). Un festival religioso entro il quale si coniugano più dimensioni che l'autore divide in «strictly religious» e profane specificando però che «the pilgrimage should be situated in the political sphere if it is to be understood fully» (ivi: 195). A mio avviso il *Magal* non può, tuttavia, essere considerato in un'ottica esclusivamente funzionale al contratto sociale senegalese sebbene esso sia, come vedremo, una sua componente importante. La "svolta" degli anni '80 e la nuova impronta rigorista del terzo califfo Abdoul Lahat Mbacké, che ritornerà spesso nei discorsi sui

³³ Cfr. Capitolo I

vari aspetti della celebrazione, è legata ad un'opera di normalizzazione del culto e di fissazione della base mitica che alimenta l'immaginario murid. Tale normalizzazione scaturisce, tra le altre cose, dalla volontà di sottrarre la direzione del culto ad altri possibili gruppi di potere, *marabouts* e altri personaggi carismatici, al di fuori dei clan di Touba. Il *Grand Magal* diventa l'occasione per rafforzare, di fronte all'intera comunità riunita, il messaggio e le pratiche che costituiscono un'ortodossia *in fieri*, una comunità che si nutre di una fede vissuta e "performata". La necessità di definire come politica la dimensione entro la quale collocare il rito è, a mio avviso, corretta ma esclusivamente a patto di utilizzare il termine in tutta la sua densità e complessità. Ogni pellegrinaggio può essere considerato politico se si esce da un'ottica meramente fenomenologica. In compenso una divisione così netta tra attività religiose e profane non è applicabile *in toto* al *Magal* a causa delle pratiche legate alle sue specificità locali ossia alla profonda interpenetrazione tra rito, società e religione. In effetti il *Grand Magal* viene utilizzato dai membri dell'*élite* religiosa che presiede alla gestione del culto di Bamba come strumento di posizionamento all'interno delle gerarchie che si vanno definendo nella confraternita. Tutt'oggi l'apporto economico annuale e il peso politico dell'evento sono un importante argomento su cui si fa leva nei rapporti con il governo³⁴. Tale considerazione, tuttavia, non ci dice ancora granché sulla morfologia rituale e su come si sia evoluta. Aspetto che possiamo invece comprendere in relazione al contesto ideologico di riferimento e al processo di istituzionalizzazione del culto di Bamba.

Al di là della sua origine contingente, il *Grand Magal* si colloca all'interno di una tradizione religiosa più ampia. «Quando più pellegrinaggi coesistono in seno alla stessa religione [...] ciascun tipo influenza tutti gli altri» (Turner 1978: 67) scrive Turner, facendo allusione, nel suo caso, al cristianesimo. Per Turner studiando un pellegrinaggio all'interno di una "rete" si possono far venire a galla, per discriminare o contiguità, caratteristiche di un singolo sistema che assorbe connotazioni prototipiche predominanti in momenti diversi della storia o in zone geografiche diverse (Turner [1978] 1997). Sulla base di tale considerazione ci siamo chiesti dunque se vi sono modelli possibili e tradizioni dalle quali discende la

³⁴ Ne sono testimonianza le pubblicazioni commissionate dal *Comité d'Organisation* rispetto alla partecipazione e all'apporto del *Magal* all'economia nazionale che citeremo nelle pagine successive.

celebrazione quale si presenta attualmente. L'opera di normalizzazione passa per il tramite di una dialettica oppositiva rispetto all'apparato statale, di cui scriveremo nel paragrafo successivo, ma al contempo attraverso il ricorso ad un tipo di immaginario simbolico peculiare. Nel rapporto di Merle des Isles del 1948 troviamo la seguente descrizione:

La physionomie du Magal, si l'on peut employer une expression de l'Afrique du Nord, est celle d'un «Grand Moussem Noir». Les moussem sont des pèlerinages célébrés en Afrique du Nord aux tombeaux des Saints, notamment chez les tribus islamisées d'origine berbères, d'Algérie et du Maroc. Cette comparaison du magal sénégalais mouride à un moussem, n'est pas d'ailleurs le seul rapport existant entre la conception berbère de l'islam et la conception noire africaine. Chez les unes et chez les autres, le culte des Saints, vestige de paganisme et de fétichisme, est une de caractéristiques essentielles de leurs pratiques religieuses (Merle 1G/214).

L'autore paragona dunque il pellegrinaggio così come si presentava negli anni '40 del Novecento, circa trent'anni dopo la sua istituzione, ai *moussem*. Si tratta di celebrazioni che nell'Africa del Nord, principalmente in Marocco e Algeria, radunano annualmente un gran numero di clan generalmente presso la tomba di un santo. Per molti anni i *moussem* sono stati considerati alla stregua di fiere e fenomeni di costume derivanti dal processo di «acculturazione» caratterizzante l'*islam noir* in generale (Ben Hounet 2015; Reysoo 1988). L'esempio citato da Merle ci restituisce una visione che interessa in un certo qual modo la dimensione folkloristica dell'evento, al di là del suo significato religioso *stricto sensu*. Da un lato, inoltre, il paragone colloca in un più ampio e datato panorama storico-geografico il *Grand Magal*. La storia della confraternita murid, considerata per lungo tempo una branca locale della Al-Quadiriyya marocchina, ci fa pensare anche ad una possibile comunanza di pratiche religiose legate ai contatti fra i due paesi. Tuttavia, l'osservazione colloca il *Gran Magal* al contempo in quella concezione peggiorativa, o quantomeno uniformante, dell'islam in Africa subsahariana che, dal punto di vista dell'osservatore esterno, ha spesso classificato negli stessi insiemi pratiche solo apparentemente simili. Le dimensioni dell'evento *Magal* al tempo, ridotte in proporzione rispetto a quelle attuali, giustificano in parte un paragone che al giorno d'oggi sarebbe più difficile da sostenere. I *moussem* sono attualmente classificati come festival o addirittura come fiere nel linguaggio corrente.

Nella sua configurazione attuale il *Grand Magal* viene spesso paragonato, più che ai *moussem*, allo *Hadjii*

della Mecca. A ridosso dell'appuntamento annuale non è raro che la stampa internazionale consacri all'evento titoli come: *L'autre Mecque est en Afrique* (Le Figaro 2016) oppure *Touba: la Mecque des mourides* (Le Monde 2010). Anche in questo caso si tratta, tuttavia, di un immaginario in prevalenza occidentale o comunque esterno al contesto senegalese e musulmano contemporaneo. Nel corso degli ultimi decenni, una volontà di istituzionalizzazione e omologazione alla tradizione islamica di stampo arabo del culto di Bamba ha fatto sì che sia molto più raro, in una dichiarazione ufficiale dei vertici della confraternita, intendere tale tipo di paragone. Affermare pubblicamente che il *Grand Magal* è un equivalente del pellegrinaggio della Mecca sarebbe considerato un atto tacciabile di eresia (*bid'ah*). Tuttavia, nel corso dei miei studi di campo, mi è capitato in più di un'occasione di trovare dichiarazioni tra i pellegrini come la seguente:

Un bon musulman doit aller à la Mecque, c'est vrai...mais pour le faire il faut avoir les moyens [inteso come i mezzi economici]. Ici au Sénégal combien de gens peuvent le faire? Quand je viens à Touba chaque année je me dis que...voilà...peut-être je ne pourrai jamais réaliser mon rêve d'aller à la Mecque mais du moins je fais mon devoir ici, mon pèlerinage à Touba, je veux dire (un pellegrino, intervista, Touba 2017).

Innegabilmente delle omologie tra i due eventi esistono ma, anche in questo caso, bisogna prestare molta attenzione a leggere tra le righe quello che un eventuale confronto ci dice. L'islam è l'unica religione rivelata che annovera il pellegrinaggio tra le prescrizioni obbligatorie per un fedele. Avendo avuto origine dall'incontro/scontro con una società idolatra proibisce il culto delle immagini. Nel suo approccio più puritano, il divieto è esteso a tutti i siti associati al Profeta (Barbers 1991). Per tale motivo non vi è un reale interesse, o almeno non dovrebbe esserci, da parte dei pellegrini che si recano alla Mecca nel visitare i posti associati alla vita di Mohammad, al contrario che in altre religioni. La Mecca è sacra in quanto luogo della rivelazione e quindi della nascita della "vera" religione (ivi). Scrive Fenton:

Dans pratiquement tous les pays musulmans se trouvent des lieux sacrés, généralement des tombes de saints, qui sont devenus des substituts imparfaits de La Mecque, lointaine et presque mythique. Le hadji, étant impossible à accomplir, est remplacé par une ziyara (pèlerinage) à un sanctuaire local, qui comprend les rites effectués à La Mecque, à savoir le *tawâfjet* l'abreuvage d'une eau sacrée censée provenir du puits de Zam zam³⁵ (Fenton 1996 :179).

³⁵ La fonte di acqua che si trova alla Mecca. Vedremo nelle pagine successive che anche a Touba vi è un equivalente.

Vi è tuttavia una sorta di ambiguità: molti di questi pellegrinaggi contemplano il raccoglimento sulla tomba di un santo, caratteristica tipica dei *moussems*. Per la tradizione islamica letteralista tale pratica sconfinava nell'antropolatria che, insieme al culto delle immagini, costituisce un divieto. Il *Grand Magal* si situa in un certo senso nella logica descritta da Fenton ma al contempo nella tradizione dei pellegrinaggi marocchini. Nell'articolo già citato di Amar Samb, l'autore, nella descrizione della Cerimonia Ufficiale che chiude la celebrazione del Magal del 1957, si sofferma su alcuni passi del discorso del Califfo. Falilou Mbacké avrebbe dichiarato che «ce jour même le prophete Mahomet et les armées qui ont combattu à Badar» sono a Touba insieme ai pellegrini giunti per purificarsi nella città santa (Samb 1969: 750). L'autore ne deduce apertamente che il discorso ha l'intenzione di dispensare i *talibé* murid dall'obbligo di recarsi alla Mecca, essendo Touba la loro città santa. Non possiamo sapere quali fossero le intenzioni effettive della propaganda del tempo ma, al giorno d'oggi, tale dichiarazione non circola più. Il mio primo incontro con il *marabout* Assane Fall è stato una lunga conversazione avvenuta in un ufficio di Dakar, appartenente ad un suo *talibé* (discepolo) e utilizzato come luogo utile a metà strada tra i suoi infiniti impegni di rappresentanza e la mia insistente richiesta di appuntamento. Ormai abbandonata l'idea di condurre interviste strutturate che dal primo momento mi sono sembrate inefficaci, mi sono limitata a esporre il motivo per cui mi trovavo lì. Ho trovato significativo che, nell'ordine delle priorità possibili sulle questioni da trattare, Fall abbia ritenuto essenziale sottolineare:

L'idée que le *Magal* puisse remplacer le pèlerinage à la Mecque est absolument à rejeter. Sur ce sujet, le *shaykh* [Bamba] a toujours été catégorique. Il doit être clair que Bamba n'a jamais dit qu'aller à Touba pouvait dispenser du *Hadji* ou avoir la même valeur. Il a toujours été contre le *bid'ah* (Assane Fall, intervista, Dakar 2018).

Bamba non si è mai recato alla Mecca ma la questione ha rilevanza relativa in quanto al tempo, in linea con le politiche di controllo del territorio, il permesso veniva accordato dalle stesse autorità coloniali con le quali è nato l'attrito del 1895. Alcune fonti riportano che proprio in quell'anno avrebbe ipotizzato di partire e avrebbe confidato tale desiderio al cugino Muhammad Bousso (Gueye O. 2013). In uno degli scritti di Bamba, *Matlaboul fawzeyni*, leggiamo :

Fait de ma demeure la cite bénite de Touba, un lieu qui accorde le bénéfice charismatique du pèlerinage à celui qui a le vœu de l'accomplir mais est indigent et incapable d'aller à la Mecque (Mbacké C.A.B., s.d., tradotto nel 1996).

Tali versi potrebbero essere all'origine della presunta confusione nell'immaginario collettivo sui contenuti reali delle prescrizioni dottrinali. Indubbiamente la preoccupazione di tenersi lontano da qualsiasi possibile accusa di eresia è presente da sempre nelle intenzioni di Bamba. Paul Marty riporta che lo *shaykh*, di ritorno dall'esilio nel 1912, giunto a Mbacké, si infuriò con la folla che urlava "Il nostro Allah è tornato!", maledicendo tutti coloro che si stavano macchiando del peccato di antropatria (Marty 1917: 341). È tuttavia inevitabile che le declinazioni successive del rito sfuggano alle prescrizioni intenzionali delle origini.

Nella Biblioteca della Grande Moschea di Touba sono custoditi diversi testi battuti a macchina, o comunque non rilegati, frutto del lavoro di associazioni religiose o singoli che hanno scritto a vario titolo sulla storia della confraternita e del suo fondatore. Tra questi ho potuto consultare un fascicoletto sugli atti rituali connessi alla celebrazione del *Grand Magal* firmato dalla Commissione Culturale degli Studenti Murid di Dakar del quale però non è stato possibile risalire alla data (sicuramente successiva al 1985, anno in cui nasce la sede metropolitana dell'associazione). Nel testo troviamo un riferimento abbastanza esplicito al pellegrinaggio alla Mecca:

Consequently, the same respect given to Divine Command through piety and devotion, established on the occasion of the pilgrimage, is in conformity with the Qur'an in the verse S.22 V.67. That very same respect is therefore applied to the Magal.

La sura cui si fa riferimento è appunto intitolata *Il pellegrinaggio* ed in particolare il verso citato allude al fatto che ad ogni popolo della comunità musulmana è stato dato il proprio *mansak*³⁶. Tra le righe viene suggerita l'idea che i murid, in quanto popolo della comunità musulmana, hanno un proprio rituale da rispettare, al pari di come si rispetta la prescrizione fondamentale del pellegrinaggio meccano.

In conclusione i riferimenti degli scritti custoditi nella moschea e l'apparente contraddittorietà tra le dichiarazioni di Fall e delle autorità califfali sono testimonianze del processo costitutivo della ricerca, di una costruzione progressiva dell'immaginario collettivo di una comunità. Negli anni il modo di

³⁶ «Rituale, codice nella pratica della religione e, per analogia, codice di comportamento umano e sociale» (Peirone 2014:480).

rappresentare e narrare la celebrazione principale della confraternita diviene anche un mezzo per definire a livello identitario le caratteristiche confreriche, al di là dell'utilizzo dell'ideologia come strumento di posizionamento politico.

3. La Cerimonia Ufficiale: a «political drama»

Secondo Victor Turner ogni pellegrinaggio porta le tracce, nei simboli e nelle pratiche, della propria origine. Nel nostro caso abbiamo riscontrato una sorta di ambiguità rispetto alla derivazione contingente e storica del rito. Tale ambiguità ci dimostra una volta in più che un approccio fenomenologico al vissuto etnografico è insufficiente alla comprensione dell'evento in ogni suo aspetto. Cercare di contestualizzare un pellegrinaggio all'interno di una rete di riti simili non vuol dire necessariamente ricavare un modello prototipico se non elidendone delle caratteristiche peculiari. Nel caso del paragone tra *Magal* e *moussem*, ad esempio, seppure possiamo ricavarne la traccia di possibili contatti tra Senegal e Marocco, non possiamo dedurre che gli sviluppi di tali contatti portino all'adozione di pratiche religiose identiche. Come abbiamo sottolineato nel capitolo precedente, non si può parlare dell'islam come se fosse un unico e granitico insieme (operazione che del resto non è possibile nemmeno con il cristianesimo). A tal proposito è indicativa la lezione di Geertz rispetto al fatto che una similitudine di forma non implica necessariamente una corrispondenza di funzione di un rito all'interno di un sistema sociale. L'islam praticato in paesi «rivolti verso la Mecca ma che si incurvano in direzioni opposte» va considerato come un *unicum* in ogni campo di ricerca scelto (Geertz 1974:38). Il gioco delle “somiglianze di famiglia” non ci permette di vedere quali sono i tratti peculiari di ogni fenomeno: un nucleo intenzionale di significato può declinarsi in forme a volte antipodiche nel momento in cui entra in contatto, nel concreto, con realtà storiche e culturali diverse. L'*impasse* rispetto alle origini e l'immagine del *Grand Magal* dal punto di vista emico e dal punto di vista esterno, infatti, non si risolve ma si accentua se si prova a collocare la celebrazione in una tradizione più ampia. Alle sue origini gli osservatori esterni paragonano il pellegrinaggio ad altri tipi di celebrazioni del Nord Africa, più antiche, delle quali sarebbe una versione locale. Il termine di paragone utilizzato invece dai fedeli è lo *Hadji* della Mecca. Contestato al giorno d'oggi dai vertici del clero tubiano tale discorso è stato però utilizzato nei primi decenni della Muridiyya per collocarsi nel contesto della tradizione islamica nordafricana e nel solco di una consuetudine culturale riconosciuta. Questa apparente contraddizione è in realtà spia di alcuni elementi interessanti: esistono nel rito due dimensioni, una verticale ed una orizzontale. Nella fattispecie una distinzione fra «doers and

knowers» (Redfield 1955) ossia tra una classe sacerdotale che interpreta e dirige il culto e la massa dei fedeli che partecipa al rito. Durante il *Grand Magal*, come vedremo anche nelle pagine successive, tale distinzione resta ben ferma e la partecipazione collettiva alla celebrazione non necessariamente prelude al formarsi di una *communitas* sovversiva dell'ordine stabilito rispetto alla struttura gerarchizzata dell'universo tubiano. Tale struttura viene, anzi, riconfermata ad ogni celebrazione. La classe sacerdotale interpreta il culto di Bamba cercando di preservare il nucleo ideologico originario da contaminazioni e influenze legate ad altri gruppi di potere. Se consideriamo questo universo in relazione all'apparato statale nazionale otteniamo in effetti l'immagine, più che di un pellegrinaggio religioso, di quello che Coulon definisce senza mezzi termini «a political drama» (Coulon 1999). L'autore scrive nel suo saggio:

[...] a delegation of state officials is subordinate to various Mouride dignitaries, the civil power requesting prayers and support which the Mouride marabouts studiously avoid giving. One could, without great exaggeration, label this as a rite of symbolic inversion which places in a position of subordination those who are habitually in command and puts at the top of the hierarchy those who normally have no role in state affairs (Coulon 1999: 209).

Il riferimento allude in particolare alla Cerimonia Ufficiale (*Cérémonie Officielle*) che si celebra nell'ultimo giorno dei festeggiamenti. La Cerimonia non è aperta al pubblico ed è l'occasione in cui il Califfo generale e la sua delegazione di portavoce incontrano le autorità statali, la stampa e le personalità internazionali invitati a Touba. Nel 2017 è stata la residenza *Khadimou Rassoul*, una delle costruzioni di proprietà della famiglia Mbacké adiacenti alla moschea, ad ospitare la celebrazione. Avendo avuto contatti diretti con il *Comité d'Organisation du Grand Magal*, organo del quale parleremo successivamente, ho potuto assistere alla Cerimonia insieme alla delegazione della stampa estera. Intorno alla grande tendostruttura che ha ospitato l'evento, montata nel cortile della residenza, un'attività frenetica di telecamere e microfoni ha iniziato a documentare l'arrivo delle delegazioni ministeriali e dei rappresentanti dei clan di Touba sin dalle prime ore del mattino. Il ministro dell'Interno, Aly Ngouille Ndiaye, ha preso parte alla cerimonia accompagnato da un gran numero di parlamentari. All'apertura un giovane allievo di una scuola coranica tubiana ha intonato delle preghiere cantate per l'oratorio e il Califfo Generale e il suo portavoce hanno fatto il loro ingresso. Il Califfo, seduto su una sfarzosa poltrona in pelle decorata, posta su una pedana rialzata rispetto all'uditorio, non ha proferito parola per tutta la celebrazione. Il suo discorso, distribuito

ai presenti in opuscoli patinati e tradotto in francese e arabo, è stato letto dal suo portavoce. Sono seguiti eloqui di ringraziamento per l'ospitalità ricevuta dai rappresentanti delle delegazioni estere, tra cui un nutrito gruppo della minoranza birmana dei Rohingya, la cui presenza era stata annunciata ai *media* diversi mesi prima del *Magal* dall'ufficio stampa del Califfo. Nel corso delle sue apparizioni pubbliche, la massima autorità spirituale tubiana utilizza diversi marcatori di distanza (un portavoce, la lontananza fisica rispetto all'uditorio) che riprendono delle pratiche diffuse all'interno della confraternita nei rapporti tra il clero e i fedeli e derivanti dalla tradizione dei *Damel* nei regni wolof. Secondo Assane Fall la Cerimonia Ufficiale, al giorno d'oggi ridotta ad una formalità di rappresentanza, in origine aveva uno scopo ben più pragmatico:

Le *Magal* était l'occasion pour le Calife de rencontrer chaque année les représentants de l'état et des communautés rurales. La Cérémonie Officielle était fonctionnelle à l'expression des exigences et des doléances des communautés mourides et du terroir de Touba...l'occasion de trouver des ententes sur les décisions politiques et les infrastructures (Assane Fall, intervista, Mbacké 2018).

Sebbene cambiata negli anni a causa della partecipazione crescente al pellegrinaggio e della sua mediatizzazione, la Cerimonia Ufficiale resta un elemento importante per comprendere quali sono i termini del *contrat social* sul quale si regge la società senegalese. Con la presenza di rappresentanti delle altre realtà confreriche senegalesi e della Chiesa Cattolica, oltre che del Governo, la Cerimonia Ufficiale si presenta come una delle pratiche del Senegal contemporaneo che Stepan definisce «rituals of respect». Secondo l'autore la co-celebrazione rituale è un mezzo che ha permesso in Senegal di disinnescare potenziali conflitti fra i numerosi gruppi e attori sociali (Stepan 2012). La trasversalità di intenti di questo coinvolgimento, tuttavia, conserva una dimensione squisitamente politica anche in un altro senso. In un saggio del 1994 sul rapporto tra islam e potere in Senegal, Villalon sostiene la tesi che i rapporti tra lo stato e la popolazione passino per la mediazione delle confraternite islamiche (Villalon 1994). Le gerarchie religiose hanno assunto un ruolo attivo nell'organizzazione sociale moderna offrendo alla popolazione una struttura comunitaria che incarna «lo schema teorico per esprimere la risposta della società allo stato, attraverso i concetti di *hijra* (intesa come capacità di isolarsi per sfuggire alla pressione dello stato) e *jihad* (inteso come capacità di opporsi allo stato)» (Schmidt di Friedberg 2001). Nella pantomima annuale che

vede il ministro dell'Interno al fianco del Califfo Generale dei murid vi è un messaggio molto potente che, al di là dell'esito pratico dell'incontro, non inverte i ruoli all'interno della compagine statale, come ipotizza Coulon, ma riafferma la natura peculiare del Senegal: «a religiously defined secular state» (Evers Rosander 2015:18). La non-innocenza dell'immagine restituita nel corso del palcoscenico mediatico delle cerimonie tubiane è deflagrata apertamente nei primi anni 2000. Sebbene l'istanza religiosa sia sempre stata presente nella compagine statale senegalese, per la prima volta entra ufficialmente nelle dinamiche politiche quando si diffonde una foto del terzo presidente della Repubblica, Abdoulaye Wade, nell'atto di prosternarsi di fronte all'allora califfo di Touba, Serigne Saliou Mbacké. L'esternazione pubblica della propria appartenenza confrerica valse al presidente più di una critica. Tra le voci dissenzienti il pluricitato articolo del Direttore del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università Cheikh Anta Diop, apparso sul quotidiano *Walfadjiri* l'8 maggio 2001, dall'eloquente titolo *La République couchée*:

C'est avec une profonde consternation, comme beaucoup d'autres Sénégalais d'ailleurs, que j'ai appris la décision du Président de la République de conduire les députés [...] à Touba [...] j'ai trouvé cette initiative tellement incroyable qu'il m'a fallu attendre de voir les images insoutenables de la République couchée, quémendant goulument des bénédictions à coup de postillons, pour me faire à l'idée que la dernière barrière qui permet de préserver encore dans notre pays une démocratie et un citoyeneté modernes, vient d'être franchie [...] il n'y a aucune loi à laquelle il [le Président] doit se soumettre si ce n'est celle que le peuple, unique souverain, a votée et dont il est l'ultime garant. Et il en sera ainsi aussi longtemps que notre Constitution n'aura pas été modifiée et que le peuple qui est le seul juge, institue s'il le désire un Etat islamique et, pourquoi pas, confrérique (Kane 8 maggio 2001).

Il successore di Wade, l'attuale presidente Macky Sall, ha cercato di far rientrare nei canoni richiesti dai difensori della laicità costituzionale l'immagine pubblica dei rapporti fra governo e realtà confreriche. Tuttavia, da Wade in poi, le relazioni tra il Governo e la Muridiyya diventano un mezzo molto potente sul quale far leva al fine di conquistare un importante bacino di elettori. Non a caso nel 2019 la campagna per le elezioni presidenziali di Macky Sall e del principale contendente alla carica, Madické Wade, è iniziata proprio dalla città di Touba. Nella liturgia della Cerimonia Ufficiale del *Grand Magal*, dunque, si declinano in maniera più o meno concreta le ambiguità e gli equilibri dei rapporti tra le parti sociali non tanto nei contenuti dei discorsi e degli scambi quanto nella stessa presenza degli attori coinvolti in quella che Kate Kingsbury definisce la «performace of piety» (Kingsbury 2017).

4. La *dahira*:

Nel paragrafo precedente abbiamo parlato della presenza di una forte verticalizzazione nella struttura confrerica che trova espressione anche nella celebrazione del *Grand Magal*. La Cerimonia Ufficiale coinvolge direttamente una minima parte del popolo murid e non interessa la maggior parte dei pellegrini che però a loro volta partecipano a *performance* rituali che riaffermano la gerarchia tubiana. Riservando tale discorso specifico al capitolo successivo, vorrei concludere presentando un altro tipo di attore caratteristico delle realtà confreriche: la *dahira*³⁷. Possiamo definire come *dahira* «un'organizzazione religiosa che struttura tanto uno spazio di comunione nella fede quanto uno spazio di solidarietà socio-economica» (Lanza 2013:131). Il fenomeno della nascita e dello sviluppo delle *dahira* in Senegal è un fenomeno notevolmente complesso. Il termine deriva dall'arabo e indica, nel suo referente materiale diretto, un cerchio. In senso figurato viene utilizzato riferendosi ad un assembramento di persone che si riuniscono, “fanno cerchio”, intorno ad un fine specifico o un'ispirazione comune. Per quanto si possa ben definire come associazione di impronta marcatamente religiosa, la *dahira*, nel sistema confrerico, riunisce realtà tipologiche profondamente diverse fra loro per natura statutaria e fini perseguiti. Nell'ambito del sistema senegalese possiamo parlare di *dahira* di quartiere, di impresa, professionali, corporative o legate a una particolare manifestazione della confraternita. Lo statuto, la natura e l'ambiente in cui nasce la *dahira* determinano anche le sue attività (insegnamento del Corano, organizzazione di cerimonie ecc.) e la sua posizione nei confronti dell'esterno, ossia lo spazio statale laico e la società civile, e all'interno della confraternita cui appartengono i suoi membri. Le *dahira* murid sono i primi gruppi associativi del genere che hanno attirato l'attenzione dei ricercatori occidentali. All'osservatore esterno può sembrare che tale tipo di organizzazione appartenga esclusivamente alla confraternita di Cheikh Amadou Bamba. Probabilmente, tra le ragioni di tale convinzione vi è il fatto che la quasi totalità dei migranti senegalesi (in particolare in Europa) dalla fine degli anni '80 in poi è murid. In realtà esistono *dahira* anche in seno ad altre confraternite come la Tijaniyya, i Layenne, la Al Quadiriyya e, fenomeno

³⁷ Da non confondere con la *daara* che sta ad indicare «località che combinavano luoghi di ritiro spirituale, cristallizzati intorno alle scuole coraniche, e comunità agricole rivolte allo sfruttamento della terra» (Zingari 2018:184), istituite alle origini della Muridiyya dai *marabout*.

recente, persino nelle minoranze cristiane. Altro pregiudizio comune, smentito dagli stessi intellettuali senegalesi che hanno scritto sull'argomento, l'idea che la nascita e lo sviluppo delle *dabira* sia da imputare principalmente alla necessità di ristrutturare la clientela urbana della confraternita e inquadrare i *talibé* in ambiente cittadino (Bava 2004). Alcuni studiosi sostengono che associazioni di questo tipo sono nate in zone rurali a inizio del secolo scorso e tutt'oggi esistono in particolare nel territorio di influenza della Muridiyya. In particolare Serigne Mbacké Cheikh Gainde Fatma, tra i personaggi del clan del fondatore che più hanno promosso e influenzato la creazione di tali strutture, scrisse un primo statuto della *dabira* riferendosi alla legge del 1° luglio 1901. Tale legge fu promulgata dall'allora presidente del Consiglio Waldeck –Rosseau e regolamenta le associazioni a scopo non lucrativo sul territorio francese e su quello delle allora colonie (quindi non delle *dabira* in particolare.)³⁸. L'innesto su tale modello secolare di un'istituzione religiosa ci dice molto sul fatto che l'universo tubiano si è sempre caratterizzato come un sistema sociale parallelo e con dinamiche sue proprie in ambito politico e amministrativo, rispetto alle autorità governative. La nascita delle *dabira* in ambiente urbano è ancora oggetto di dibattito. Per i membri dell'altra principale *tariqa* senegalese, la Tidianiyya, la loro concezione risale al 1932, quando l'allora califfo generale Serigne Babacar Sy, raccomandò tale forma di organizzazione ai discepoli allo scopo di raggrupparli su base religiosa e non etnica e sociale. Altri fanno risalire la nascita della prima *dabira* al 1941 quando, sotto l'egida del primo califfo generale della Muridiyya, Serigne Mamadou Moustapha Mbacké, vide la luce l'associazione *Divanul Muridina* che aveva come scopo il raggruppamento di tutti i *talibé* in vista della partecipazione alle attività di costruzione e territorializzazione della città di Touba. Sebbene, salomonicamente, alcuni intellettuali abbiano cercato di dimostrare che la genesi della *dabira* trova la sua giustificazione negli scritti coranici, comuni a ogni confraternita (Syll 2016), potremmo supporre che la complessità del dibattito sia legata alla natura profondamente differente di ognuna delle realtà associative moltiplicatesi nel corso degli anni in seno agli ambienti più disparati della società senegalese e che è impossibile, se non per grandi linee, individuare un modello unico. L'articolo 3 dello statuto di Cheikh

³⁸ L. 1° luglio 1901 in materia di “Liberté d'Association”. Colpisce tuttavia che, nell'articolo 13 del titolo III del testo originale si sottolinea esplicitamente che «Aucune congrégation religieuse ne peut se former sans une autorisation donnée par une loi qui déterminera les conditions de son fonctionnement».

Gainde Fatma del 1978, presenta la *dahira* come una forma di *welfare* o mutua assistenza tra correligionari ed è contemplata esplicitamente la possibilità di organizzare, negli incontri periodici, «ceremonies religieuses tel que *Gamou et Magab*»³⁹. Ne è un esempio la *dahira* degli Studenti Murid che nasce proprio intorno all'organizzazione collettiva dei gruppi universitari per la partecipazione al *Grand Magal* negli anni '70. Il panorama diviene ancor più complesso quando, a partire dalle grandi ondate migratorie che interessano il Sahel negli anni '90, tali forme associative si estendono anche presso i gruppi della diaspora. La partecipazione transnazionale e i nuovi equilibri cui danno vita modificano la fisionomia del *Grand Magal* e della stessa città di Touba in molti aspetti. Divenute una sorta di spazio comunitario transnazionale di declinazione del patto di alleanza con la propria guida spirituale, le *dahira* raccolgono annualmente ingenti somme di denaro a guisa di partecipazione collettiva per la riuscita del pellegrinaggio e la costruzione di grandi opere a Touba. L'unico ospedale della città santa, *Matlaboul Fawzeiny*, è stato costruito grazie alle rimesse dei migranti raccolte in questi ambiti associativi (Dia 2013; Gueye 2002). Le *dahira*, dunque, rappresentano quella dimensione collettiva, quella *communitas* che si esplicita nelle forme di partecipazione sociale alla vita tubiana e al rituale del *Grand Magal*. Dimensione che interessa il vissuto dei pellegrini più che quello delle gerarchie tubiane.

³⁹ Cfr. *Le statut de dahira écrit par Serigne Cheikh Mbacké Gainde Fatma* (assirou.net). Il Gamou, o Maouloud, è la celebrazione annuale della nascita del profeta Mohammad.

CONCLUSIONI E OSSERVAZIONI:

Nelle interviste sul campo, la quasi totalità dei rappresentanti dei clan di Touba si è lamentata della presunta ignoranza della maggior parte dei *talibé* in merito alle questioni religiose. In particolare del fatto che molti partecipanti al pellegrinaggio non capirebbero il significato profondo della celebrazione limitandosi a coglierne esclusivamente la dimensione festiva o lasciandosi andare a pratiche non necessariamente in linea con le prescrizioni religiose. La stessa reticenza è stata spesso mostrata rispetto ad un presunto interesse esclusivo dei ricercatori occidentali per gli aspetti che riguardano la politica e la dimensione sociologica del rito in particolare e della Muridiyya in generale.

Secondo me il problema è che ognuno si fa il suo *Magal*. È difficile individuare un percorso standard. Quello che fanno più o meno tutti è andare in visita al mausoleo di Cheikh Amadou Bamba e dei suoi figli alla moschea. Questo potrebbe essere un indicatore. Per il resto ognuno se la gestisce come vuole. In realtà il *Magal* non nasce come pellegrinaggio e questo si vede. Non ci sono codici definiti (Intervista, Dakar 2018).

Così mi dice nel corso di un'intervista uno studente dell'Università di Dakar originario di Touba. Come riportare allora ciò che si può osservare sul campo? La divisione e la differenza dei discorsi sul pellegrinaggio si manifesta sia considerando il rito da un punto di vista sincronico che diacronico. Le ragioni che fanno sì che il *Magal* si evolva progressivamente in un evento complesso, al crocevia tra politica e religione, appaiono in prospettiva osservando la storia recente della confraternita e continuando a dipanare la riflessione sull'origine del festeggiamento. Dall'inizio degli anni '80 le versioni multiple sulla motivazione che richiama i fedeli a Touba il 18 *Safar* scompaiono dai documenti ufficiali. Cosa succede a quell'epoca? Finita la stagione conflittuale con la morte del secondo Califfo il successore designato Abdoul Lahat Mbacké, in carica tra il 1968 e il 1989, si trova a gestire una fase molto delicata nella vita del paese e della confraternita. Touba è divenuta ormai uno snodo importante per l'economia del Senegal che ha da poco acquisito l'indipendenza. Il fatto che la città continui ad essere una sorta di feudo della famiglia Mbacké fa sì che il suo intero territorio venga gestito alla stregua di una proprietà privata, aliena alle leggi statali. In seguito alle Indipendenze e all'aspettarsi del *contrat social* tra Stato e confraternita la comunità di Touba si regge su equilibri delicati. Al fine di arginare il rischio di derive anarchiche legate al suo statuto particolare, Abdoul Lahat Mbacké nel 1980 decide di rinnovare l'immagine di Touba con una

forte virata verso il conservatorismo. Una lettera al procuratore della Repubblica del tribunale di Diourbel chiede la proibizione sul territorio di «tout ce qui est contraire à l'islam»: alcool, tabacco, gioco d'azzardo e persino le percussioni e le manifestazioni folkloristiche. Tali disposizioni, tutt'ora vigenti, fanno di Touba una città a statuto speciale. La crescente popolarità del *Grand Magal* fa del pellegrinaggio un veicolo per comunicare la necessità di un nuovo corso nella gestione del territorio confrerico al “popolo murid”, alla stampa e alle autorità statali. Alla luce delle considerazioni sulle sue origini e sull’ “uso” che è stato fatto della celebrazione, la questione posta da Copans rispetto alla sua effettiva pertinenza esclusiva alla sfera politica acquista un senso diverso. Al di là delle considerazioni che hanno a che fare con l'immagine pubblica della Muridiyya e delle sue gerarchie, possiamo parlare realmente di una divisione netta tra attività sacre e profane? Cosa resta della festività al di là della sua valenza politica? La rigida normalizzazione del rito non è solo il frutto di una volontà politica del clero tubiano. L'universo simbolico condiviso dai partecipanti fonde in un *unicum* le diverse anime della società senegalese. Al contrario di quel che sembra il *Magal* non è un vuoto ripetersi di folklore ma declina in maniera molto concreta una realtà in mutamento. Una realtà che tuttavia è difficile catturare in quanto non esiste una tradizione effettiva se non quella “inventata” di volta in volta e funzionale ai diversi momenti storici dei quali sono stati protagonisti la confraternita e i principali attori coinvolti. Tradizione che diviene più densa considerando la necessità di dover distinguere, tra questi ultimi, almeno tre tipi: i pellegrini, gli uomini e le donne che partecipano alla celebrazione recandosi presso la città santa, i clan marabuttici che influenzano e dirigono il culto di Cheikh Amadou Bamba, e infine le autorità secolari (incarnate dallo stato coloniale alle origini e rappresentate dall'apparato statale laico della nazione oggi). I vissuti e i punti di vista di questi tre tipi di attori sono così strettamente intrecciati sul campo che non si può parlare dell'uno senza menzionare l'altro. Scegliere di focalizzarsi sul pellegrino o sulla testimonianza del singolo *Mbacké Mbacké*⁴⁰ significherebbe amputare il resoconto di una sua dimensione essenziale. Il modo per passare oltre questa apparente *impasse*, nel capitolo successivo, sarà applicare un artificio euristico che ci permette di separare (e quindi descrivere) dal resto del discorso quello che Turner definisce «insieme

⁴⁰ Espressione utilizzata per designare i membri del clan Mbacké. La ripetizione del cognome, in generale, è consuetudine in Senegal per indicare i componenti di un clan o di una famiglia (Fall Fall, Bousso Bousso ecc.).

sacro» ossia l'insieme di luoghi e simboli devozionali che devono essere visitati secondo un ordine preciso nel corso di un dato pellegrinaggio (Turner [1978] 1997). Tale operazione ci permetterà di tracciare una prima possibile morfologia del rito sulla base della quale potremo discutere rispetto agli innesti successivi di consuetudini e ideologia. L'evoluzione del *Grand Magal* in forme codificate ne fa un pellegrinaggio piuttosto atipico. Lo stesso Turner, nel testo *Drama, Fields and Metaphors*, parla del contributo dato da alcuni rituali alla formazione di quella che chiama una «*normative communitas*»:

where, under the influence of time, the need to mobilize and organize resources to keep the members of a group alive and thriving, and the necessity for social control among those members in pursuance of these and other collective goals, the original existential communitas is organized into a perduring social system (Turner 1975:169).

Tale definizione incarna concretamente quello che rappresenta oggi il *Grand Magal* se considerato nei suoi esiti “politici”. Nei capitoli successivi proveremo ad analizzare il vissuto individuale e considerare il rito *anche* come un luogo di produzione simbolica e identitaria.

CAPITOLO IV: IL PERCORSO DEL PELLEGRINO

Nei paesi musulmani le forme di adattamento dell'islam sono la risultante della convergenza tra istanze differenti e peculiari ad ogni società in un sistema coerente. Le forme politiche, le strutture simboliche, i modelli sociali danno vita ad un *unicum* all'interno di un popolo, di un paese, di una *communitas* (Geertz 1978). Come ci ricorda Fenton, nella maggioranza dei paesi di fede islamica vi sono pellegrinaggi e mete devozionali che presentano omologie con lo *Hadjji* della Mecca. Vedremo qui di seguito che il *Grand Magal* non fa eccezione, non è quindi una novità assoluta nella sua forma ma bensì nella sua sostanza. Negli anni si sono cristallizzate intorno alla celebrazione dei murid alcune prescrizioni rituali che ricordano dei passaggi del pellegrinaggio meccano adattati al contesto della confraternita. Le pratiche rituali che hanno luogo a Touba il 18 *Safar*, come si presentano oggi, sono il risultato di un incontro tra l'islam e un immaginario pre-esistente cui si aggiungono elementi derivanti dalla «*situation coloniale*» entro la quale la Muridiyya nasce e si sviluppa. Le pratiche che descriveremo di seguito ci parlano di quell'*unicum* cui si riferisce Geertz, entro il quale si sovrappongono forme politiche, in senso ampio, e strutture simboliche. Un fenomeno che ha a che fare con la natura peculiare delle imprese a carattere profetico: « c'est à dire [...] des constructions baroques qui empruntent aussi bien aux religions révélées [...] qu'à certains registres des paganismes traditionnels» (Dozon 1995: 8). Nei paragrafi successivi e nel prossimo capitolo proveremo ad argomentare l'idea che il *Grand Magal* contemporaneo sia la risultante di tre diversi elementi: la cultura wolof, un immaginario che si rifà alla matrice arabo-islamica e un discorso d'*élite* al crocevia tra sufismo e politica. La ricostruzione di alcuni passaggi salienti del grande pellegrinaggio murid ci restituisce un'immagine di Amadou Bamba in quanto profeta «eroe della sintesi» (Dozon 1995; Petrarca 2000), protagonista di un movimento che si fa portavoce della polifonia di istanze che compone la vita delle società complesse negli anni del colonialismo e delle Indipendenze. L'antropologo si trova dunque ad analizzare nella sua sincronicità una componente della vita di una nazione, un *cultural media* (Redfield

1955), cui prendono parte degli attori che si distinguono a loro volta in almeno tre gruppi: pellegrini, clan marabuttici e autorità statali. Questi tre elementi, come spero risulti dalla narrazione di quanto osservato e ricostruito, non necessariamente incarnano in maniera diretta e distinta le tre istanze elencate. La totalità dell'evento implica anche un sovrapporsi e confondersi delle componenti e degli elementi del rito che, come risultato finale, ci restituisce uno specchio della società senegalese.

1. Visita alla moschea e al mausoleo di Cheikh Amadou Bamba:

In occasione del *Grand Magal* dell'agosto 1959 viene diffuso un comunicato rivolto alla popolazione del Senegal e alle autorità coloniali. Una copia dattiloscritta del documento è custodita negli *Archives Coloniales* di Dakar. L'invito alla partecipazione al pellegrinaggio è corredato di informazioni logistiche e pratiche ma al contempo elenca una serie di prescrizioni rituali per i fedeli:

Musulmans...musulmanes

[...] Dès votre rentrée sur la terre sainte de Touba, dirigez-vous donc à la Mosquée où vous ferez:

1. La sihara⁴¹ au Tombeau du grand Saint le Cheickh el Khadim, fondateur de cette grande confrérie musulmane
2. La sihara au Tombeau de Cheickh Mamadou Moustapha M'backé premier Khalif général de la secte musulmane Mouride.
3. Le *tawaf*⁴² de la Mosquée
4. Vous irez ensuite faire la sihara au *Makbbaral*⁴³ ou reposit les ames de ceux de la Sainte famille [...]

Vos accomplirez immédiatement sans vous y soustraire la visite rituelle imposée par le protocole religieux à votre Grand-honorable et sympathique Khalif General [...] l'incarnation de toute puissance spirituelle de Serigne Bamba (13 G/12 1959).

La firma è di El Hadji Cheickh Ba Baidy, «innovateur et organisateur de base du pèlerinage de Touba».

Negli anni in cui i fedeli vengono richiamati per la prima volta alla città santa si cerca di imporre una sorta di modellizzazione delle tappe devozionali e delle pratiche da espletare durante il pellegrinaggio. Con il passare degli anni e con la crescente affluenza presso la città nei giorni del *Grand Magal*, parte di queste prescrizioni si sono progressivamente ridotte o riadattate alle esigenze del contesto. Le attività considerate obbligatorie dai pellegrini, al giorno d'oggi, si riducono sostanzialmente alla visita alla Grande Moschea e alla *ziyara* (visita) presso il proprio *marabout* di cui parleremo nel dettaglio nei paragrafi successivi. Nel

⁴¹ Sihara, ziyara o ziarra: visita periodica, spesso annuale, alla propria guida spirituale o ad un luogo considerato sacro. (cfr. Geneviève N'Diaye-Corréard, équipe du projet IFA, *Les mots du patrimoine: le Sénégal*, Archives contemporaines, 2006).

⁴² Circumambulazione rituale identita a quella compiuta intorno alla *Ka'ba* in occasione del pellegrinaggio alla Mecca.

⁴³ Traslitterazione francesizzata dell'arabo *maqbara* (cimitero).

lavoro sul campo del 2017 mi è stato possibile partecipare ad alcune delle pratiche che entrano a far parte di quello che Turner definisce «insieme sacro» e che caratterizzano il percorso dei pellegrini in visita a Touba. Le tappe devozionali del pellegrinaggio si espletano quasi interamente in quello che Eric Ross definisce come il complesso centrale del santuario (Ross 2006). Tale spazio è composto da due aree principali attorno alle quali si snoda e si edifica l'intera città: la Grande Moschea, che comprende nella sua area il mausoleo di Cheikh Amadou Bamba e quelli dei suoi successori, e lo spazio del cimitero (FIG.4).

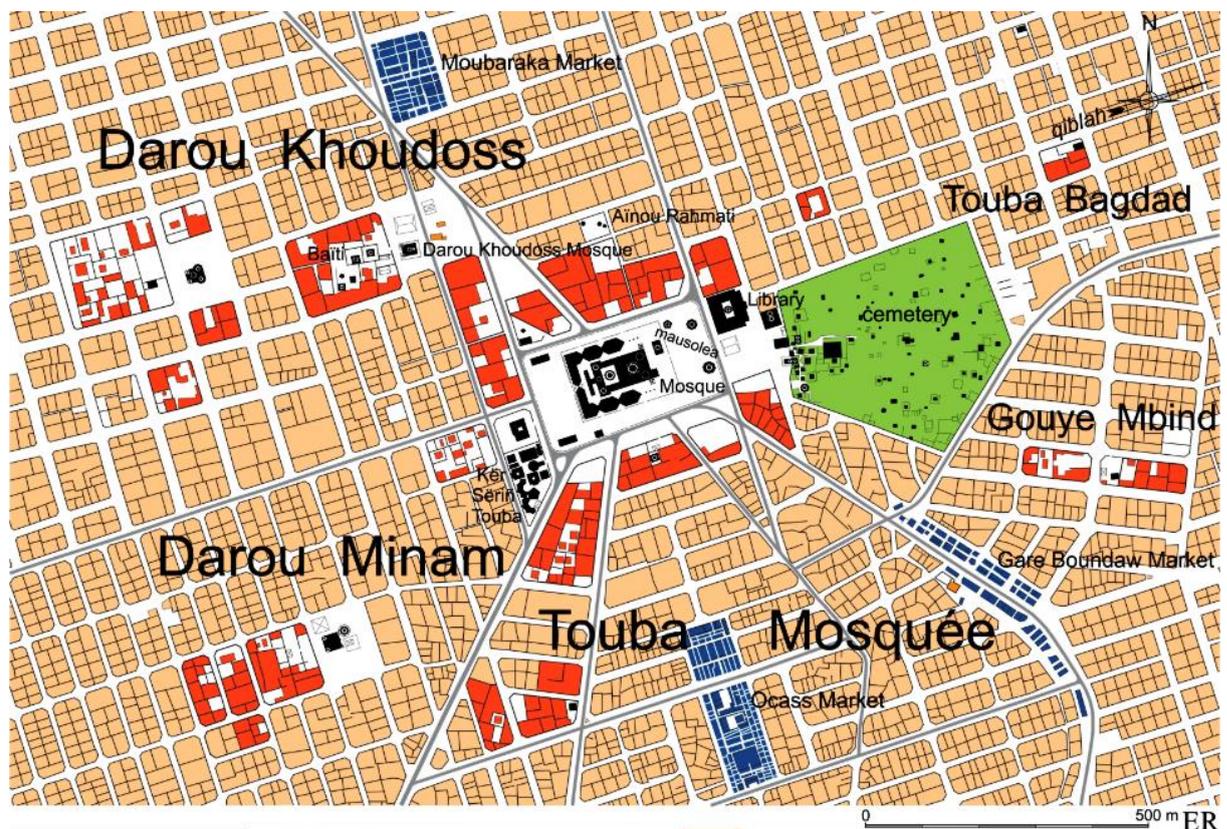


Fig.4 Complesso del Santuario di Touba (Fonte: <https://ericrossacademic.com>)

La moschea sorge nel cuore di Touba ed è una delle più grandi costruzioni dell'Africa subsahariana. Intorno all'edificio, che si erge come «centro geografico e culturale della città» (Zingari 2018), sono collocati i mausolei dei membri più importanti del clan Mbacké. Ogni anno i milioni di murid che fanno visita al santuario percorrono a piedi nudi l'enorme spianata rivestita di marmo di Carrara, reso bollente dal sole impietoso del Sahel. La Grande Moschea di Touba svetta al centro di uno spazio chiamato *pénth*. Nei villaggi wolof il *pénth* era una piazza pubblica di forma rettangolare, sede del mercato e degli incontri

delle autorità pubbliche in occasione di processi e consultazioni all'ombra dell'*arbre à palabre*⁴⁴. Nell'urbanistica di Touba il *pentch* è una delle unità abitative più importanti (Gueye 2010; Ross 2006). Quello della piazza principale costituisce il centro di uno scacchiere di strade residenziali orientate lungo l'asse della *qibla* della Grande Moschea e verso la Mecca. Su tale modello si struttura l'organizzazione anche tutti gli altri quartieri nei quali si distribuiscono le moschee minori e le residenze marabuttiche. Presso le guide religiose ogni pellegrino, secondo la propria affiliazione, si recherà in visita ma non prima di aver percorso le prime e fondamentali tappe del pellegrinaggio: la visita alla Grande Moschea e al mausoleo di Cheikh Amadou Bamba situato all'interno del perimetro del *pentch* principale.

Durante il *Magal* del 2017, la mattina del 18 *Safar*, mi unisco alla fiumana di pellegrini che congestionano le strade di Touba sin dalle prime ore della giornata. Dopo aver attraversato a fatica la zona antistante la moschea, riesco ad accedere agli alti cancelli che separano dalla strada la sterminata spianata di marmo bianco sulla quale sorge l'edificio centrale. Alla porta alcuni volontari distribuiscono sacchetti di carta nei quali riporre le proprie scarpe. La calca è talmente fitta che è difficile persino chinarsi per toglierle! La maggior parte delle persone si incanala verso la zona che si trova a nord-est rispetto all'ingresso principale. È qui situato il mausoleo di Cheikh Amadou Bamba, la costruzione di circa 40 mq che custodisce le spoglie mortali del fondatore della Muridiyya. La notte precedente il 18 *Safar* e nelle quarantott' ore successive, i pellegrini vi si accalcano per entrare e raccogliersi in preghiera. Arrivati nella zona del mausoleo gli uomini e le donne sono divisi in due file separate tenute nei ranghi da volontari del servizio d'ordine. Alcuni di loro indossano dei *badge* rilasciati dal *Comité d'Organisation du Grand Magal*⁴⁵, altri sono dei *Baye Fall*⁴⁶ che, oltre a presiedere al mantenimento dell'ordine, si preoccupano di distribuire acqua ai pellegrini durante le lunghe ore di attesa spazzate dalla polvere e dal vento rovente. Il brusio delle voci viene sovrastato periodicamente dall'intonazione di preghiere e canti devozionali. Si tratta delle

⁴⁴ Albero dalla chioma larga sotto la cui ombra si svolge parte della vita di una comunità, incontri per la gestione della vita pubblica o attività collettive e ricreative. Cfr. Bertrand M. (a cura di), *Petites et moyennes villes d'Afrique noire*, Karthala, Parigi 1997.

⁴⁵ Organo recentemente investito del ruolo organizzativo prima affidato ai portavoce e segretari del Califfo (vedi paragrafo 3 del presente capitolo).

⁴⁶ Membri di una branca della confraternita ispirata dal principale discepolo di Cheikh Amadou Bamba (vedi paragrafo 4 del presente capitolo).

qaçaid, o *xassaydas*⁴⁷ in wolof, parte del *corpus* di scritti sacri della Muridiyya (Pezeril 2008; Dang 2013; Zingari 2018). I poemi sono intonati da *kourel*, cori polifonici composti spesso da giovani uomini (rarissimi i casi in cui vi sono delle donne) formati a questo peculiare stile di canto nelle *dabira* locali. Seduti in cerchio sulla spianata, con al centro il solista che dà la principale linea melodica, i gruppi di *kourel* improvvisano *performance* in ognuno dei luoghi del pellegrinaggio e spesso anche nelle corti delle varie abitazioni tubiane. Gli stessi canti vengono diffusi costantemente da potenti casse collocate intorno alla zona centrale della moschea durante le manifestazioni religiose. Trasportati dall'ipnotico incedere della melodia, alcuni dei pellegrini nella fila degli uomini gridano a gran voce “*Djerejeff Serigne Touba*!”⁴⁸, esclamazione che si sente usualmente durante le manifestazioni confreriche, cui fanno eco, ripetendola, gli altri devoti in attesa. Nella mia fila, le donne giovani, alle quali è richiesto maggior pudore, rispondono con voce moderata e schioccano le dita in segno di approvazione. Alcune, più anziane, intonano anch'esse le preghiere cantate. Nella lunga attesa mi intrattengo a discutere con un gruppetto di ragazze provenienti da Dakar. Mi dicono che, una volta scese dal bus sul quale hanno viaggiato, sono venute direttamente alla moschea. Durante il resto della giornata e il giorno successivo, che trascorreranno presso dei familiari che abitano nella città santa, sarà troppo difficile spostarsi data la folla e la congestione del traffico. Dopo circa un'ora e mezza di attesa riusciamo ad entrare nel mausoleo. I pellegrini si raccolgono in preghiera intorno alla griglia circolare che protegge la tomba di Bamba. Il mausoleo è ricoperto da un tessuto sul quale sono ricamate in lettere d'oro tre sure del Corano: *Al Fatiba*, *Yasin* e *Al Moulk*. All'interno della griglia alcuni pellegrini gettano delle offerte in denaro. Intorno al sepolcro sono disposti flaconi di essenze profumate e incensi, parte dei doni portati quotidianamente dai fedeli in visita durante il resto dell'anno. Amar Samb scrive che, secondo le prescrizioni rituali del giorno del *Magal*, i pellegrini devono compiere tre circumambulazioni (*tawāf*) intorno al sepolcro dello *Shaykh* pronunciando la *shadāda*, la professione di fede *incipit* di ogni preghiera musulmana. Non vi è traccia di tale prescrizione nel documento del '59 citato

⁴⁷ *Qaçaid* (*qaçaida* al plurale) è la traslitterazione in francese di un termine arabo si riferisce a dei poemi celebrativi della vita del Profeta Mohammed, preghiere o panegirici riguardanti tematiche legate all'Islam. Ne esistono diverse tipologie legate ad altrettanti metodi di composizione. Generalmente sono composte da 7 versi. Cheikh Amadou Bamba ha prodotto un numero incommensurabile di *qaçaida*. Nella tradizione orale si dice che le definisse il suo solo e unico miracolo.

⁴⁸ Dal wolof “Grazie Serigne Touba (Amadou Bamba)!”.

in apertura dove si parla, invece, della circumambulazione intorno alla Moschea. L'azione del compiere un giro attorno all'oggetto venerato a scopo apotropaico è presente in diverse cerimonie appartenenti a più di una tradizione religiosa. Imitazione del moto celeste o derivante dalla più antica pratica dei «cerchi magici» (Eliade [1948] 2008; Peirone 2014: 475) essa acquista un'importanza particolare nella tradizione islamica. In uno studio comparativo tra le pratiche dell'islam storico e dell'ebraismo, Fenton sottolinea che lo stesso termine *hadjji*, impiegato per designare il pellegrinaggio meccano, ha in comune la radice *hōg* (letteralmente “descrivere un cerchio”) con il nome utilizzato per indicare la celebrazione ebraica di *Sukkot* (*hag*), anch'essa istituita come pellegrinaggio fra le cui prescrizioni vi è una circumambulazione rituale (Fenton 1996). Nel caso del *Magal* tale pratica sarebbe facilmente riconducibile al rito meccano che prevede sette giri obbligatori intorno alla *Ka'ba*. Durante la mia partecipazione, tuttavia, nessuno dei pellegrini al sepolcro o alla moschea compie le tre circumambulazioni citate da Samb. Il numero impressionante di persone che entrano ed escono, anche solo per pochi secondi di raccoglimento, nella piccola costruzione del mausoleo di Bamba ne renderebbe in ogni caso impossibile l'esecuzione. Tuttavia, tra i pellegrini interrogati durante l'attesa, nessuno sembra conoscere tale usanza. «On est ici pour remercier Serigne Bamba de tous ses bienfaits et pour prier pour nos familles: c'est ça que je vais faire une fois à l'intérieur» mi dice perplessa una signora di mezz'età di fronte all'insistenza delle mie domande. Ipotizzo dunque che, seppure esistita all'origine, di tale raccomandazione si è persa la memoria nel corso degli anni. Al giorno d'oggi i pellegrini pregano per pochi istanti, inginocchiandosi intorno alle griglie che protettive che circondano il mausoleo, per poi dirigersi verso l'edificio principale e provare ad accedere alla sala della preghiera.

La cosa migliore sarebbe venire alla Moschea durante la notte tra il 17 e il 18 *Safar*. Lo scorso anno io e mio fratello abbiamo fatto così e l'attesa non è stata troppo lunga. Siamo riusciti solo ad attraversare la sala della preghiera ma fermarsi è troppo difficile! Il servizio d'ordine non lo ha permesso. Ma non è possibile venire a Touba senza fare tappa qui (Un pellegrino, intervista tradotta dal wolof, Touba 2017).

Scoprirò in seguito che moltissimi pellegrini non riescono nemmeno più ad onorare l'obbligo di venire alla moschea il giorno del *Magal*. La congestione totale della città molto spesso spinge i visitatori che possono permettersi di restare più a lungo a rimandare la visita e la preghiera ai giorni successivi.

Il mausoleo di Bamba non è l'unico situato all'interno del perimetro della moschea. Alla destra del *mibrâb* vi è la struttura che custodisce le spoglie mortali del suo successore e figlio Mamadou Moustapha Mbacké e sul lato della *qibla* i mausolei degli altri Mbacké che si sono succeduti al califfato. Tali costruzioni fungono generalmente anche da tombe per i resti mortali dei figli di ognuno degli eredi di Bamba. Rispetto al posizionamento fa eccezione la tomba del terzo califfo Serigne Abdoul Ahad (1968-1989) che si trova nella corte interna della biblioteca della città santa, situata circa 50 metri a est rispetto alla Grande Moschea. Costruita per sua volontà nel 1977, *Daaray Kamil* (la Casa del Corano) è divisa in cinque grandi sale dedicate alla conservazione dei testi sacri e delle *qaçaida* scritte da *shayk* Bamba (oltre a trattati di economia, agraria, diritto islamico). Nell'anticamera della biblioteca sono esposte foto storiche delle città di Touba e testi divulgativi di vario genere; al suo interno una vetrina che ospita alcuni oggetti appartenuti a Cheikh Bamba, tra i quali il baule che negli anni dell'esilio avrebbe trasportato i suoi effetti personali. Il complesso di *Daaray Kamil* è un luogo molto visitato durante il *Grand Magal*. Allo stesso modo, i vari mausolei vengono inclusi nelle tappe dei pellegrini in maniera discrezionale, essendo spesso i fedeli, per tradizione familiare o storia personale, legati ad un ramo particolare della famiglia Mbacké.

Nei giorni del pellegrinaggio una gran folla si accalca lungo le transenne che costeggiano *Lamp Fall*, il più alto minareto della moschea che con i suoi 87 metri di altezza è visibile da ogni angolo della città santa ed è tra le più alte costruzioni del Senegal (Ross 2006). Donne e uomini affrontano file interminabili alle porte degli ingressi separati per entrare anche solo per pochi secondi nella sala della preghiera. L'intero complesso della moschea di Touba, e sul suo modello gli spazi abitati che sorgono sul territorio nel corso degli anni, divengono la concretizzazione di quello che Cheikh Gueye chiama «il paradosso tubiano» (Gueye 2010). La città santa viene letteralmente edificata dall'istanza religiosa e al contempo produce nuove relazioni sociali e nuove strutture politiche. Iniziata nel 1903 e interrotta a causa della Seconda Guerra Mondiale, la Grande Moschea viene inaugurata nel 1963. Da allora è un perenne cantiere a cielo aperto. Nel corso del triennio che ha scandito i miei studi sul campo, non vi è stato un solo momento in cui non ho trovato in corso d'opera lavori di abbellimento o decorazione del perimetro esterno e della facciata. La storia dell'edificazione dell'edificio sacro è strettamente legata al *Grand Magal*

di Touba. Il cantiere della moschea fu un elemento importante nella costruzione del *contrat social* fra Muridiyya e Stato e nell'evoluzione dei rapporti interni alla confraternita. Presso gli *Archives Nationales* di Dakar vi è la testimonianza di una fitta corrispondenza tra l'amministrazione coloniale e i figli dello *shayk* a proposito dell'immatricolazione e concessione del terreno destinato all'edificazione. In una missiva del 1929, il *lieutenant* Louveau già testimonia dei dissapori presenti a riguardo tra Falilou Mbacké e il fratello Moustapha. Dopo la successione, il secondo Califfo riuscì ad ottenere un significativo finanziamento da parte di Senghor per la costruzione. Su suggerimento del suo braccio destro di allora, Mamadou Dia, profondo conoscitore degli ambienti confrerici e di Touba, il presidente prese accordi con il clero durante la sua campagna elettorale. Da lì deriva lo *ndigël* (ordine) del Califfo, cui abbiamo accennato nel capitolo precedente, ai suoi fedeli rispetto alle intenzioni di voto. L'aver portato a compimento l'opera voluta dal padre è tutt'oggi annoverato tra i meriti attribuiti al secondo Califfo. La volontà di Serigne Falilou di richiamare i fedeli a Touba in occasione del 18 *Safar*, presiedeva infatti, oltre che ad un'affermazione del proprio potere carismatico, ad un'altra funzione pratica: la necessità di finire i lavori della moschea. Nel 1969, sei anni dopo l'inaugurazione dell'edificio di culto, Amar Samb ci dice che una tappa al cantiere sempre aperto era d'obbligo per ogni pellegrino. Generalmente si trattava di un'attività riservata al percorso del terzo giorno a Touba, ossia il 19 *Safar*, per il più ultimo giorno di permanenza nella città santa.

Le pèlerin cassait alors des cailloux avec des barres de fer ou portait sur la tête des bassines de ciment; des infirmes se traînaient sur le sol pour transporter une pierre; des disciples se dépouillaient non seulement de leur argent mais de tout ce qu'ils avaient, de leurs bijoux, de leurs vêtements, de leurs montres pour les jeter aux pieds du Serigne Falilou, afin qu'il puisse terminer sa mosquée (Samb 1969 : 744).

In questo ampliamento temporaneo dell'insieme sacro devozionale vi è una sintesi funzionale importante. La trasformazione in una pratica legata al pellegrinaggio del lavoro al cantiere si sposa con la concezione bambista della santificazione del lavoro: la costruzione della comunità passa attraverso l'edificazione materiale (e non solo simbolica) di Touba. Durante una visita alla città santa nel 2018, Matar, un giovane antropologo che mi ha accompagnato nel corso del lavoro di campo, mi racconta a proposito di un pozzo in secca adiacente alla moschea e recintato da sbarre in metallo:

Le puits que tu vois ici a été utilisé au temps de Serigne Falilou pour les travaux de la mosquée. Ceux qui travaillaient ici utilisait l'eau pour se désaltérer également...Maintenant le puits est sec mais le site reste un symbole important de l'effort collectif que la communauté a fait (Matar Ba, Touba 2018).

La partecipazione comunitaria all'edificazione di un luogo sacro è divenuta negli anni una caratteristica della professione murid. Quando sono giunta a M'bour per la prima volta nel 2012, sulla principale strada asfaltata che attraversa il centro urbano, era aperto un cantiere per la costruzione di una moschea monumentale. Voluto fortemente dal quarto califfo Serigne Saliou Mbacké, l'edificio è stato concepito come una copia conforme della moschea di Diourbel, presso la quale pregava Amadou Bamba nel corso dei 15 anni di residenza sorvegliata. A cadenza regolare nel corso dei mesi, in particolare il venerdì, capitava di imbattersi in piccoli autobus e carovane di ogni tipo che accompagnavano fedeli murid al cantiere. Queste comitive autorganizzate, spesso facenti capo a delle *dabira*, al suono di canti e preghiere, partecipavano regolarmente o occasionalmente ai lavori di costruzione. La *Grand Mosquée* di M'bour è stata inaugurata nel giugno 2015.

Il cantiere è durato tre anni. La maggior parte del lavoro è stato svolto da volontari e finanziato da donazioni. Molti di quelli che vengono qui a lavorare affrontano anche viaggi lunghi nei giorni in cui sono liberi dal lavoro. Non credo che sia un peso o un sacrificio. Lavorare per la comunità è come lavorare per sé stessi e per la propria famiglia. È un modo per pregare anche (Un membro della *dabira Hizbut Tarqiyyah* di M'bour, intervista tradotta dal wolof, M'bour 2017).

Anche nel caso della moschea di M'bour, *mutatis mutandis*, il presidente della Repubblica Macky Sall ha offerto di propria iniziativa circa 20 milioni di Franchi CFA all'apertura del cantiere nel 2011 e 500 milioni per il completamento dei lavori rimasti in sospeso dopo l'inaugurazione nel 2018 includendo l'opera nel programma *Promovi*⁴⁹.

La Grande Moschea di Touba dunque è la prima e più importante testimonianza concreta della fusione tra territorio, religione e politica in Senegal. Per Achille Mbembe è diventata negli anni '80 del '900 uno dei simboli del tentativo di riconquista della società da parte dell'istanza religiosa nonché centro di una certa cultura della contestazione che promuove un decentramento dei luoghi del potere (Mbembe

⁴⁹ *Program de Modernisation des Villes*, lanciato dall'attuale presidente Macky Sall nel 2016 allo scopo di riqualificare i centri urbani e implementare infrastrutture e collegamenti in tutto il paese.

2010). Molti dei lavori di refezione, al giorno d'oggi, vengono finanziati grazie a cospicue donazioni provenienti dai quattro angoli del pianeta. La possibilità di trasferire ingenti somme di denaro a distanza e la presenza di senegalesi all'estero hanno fatto sì che le rimesse atte a finanziare le opere di costruzione, da parte di privati, siano un flusso continuo a Touba. La folla che si riunisce in occasione del *Magal* testimonia come il rito stesso, negli anni, abbia cambiato la fisionomia del territorio funzionalmente alle esigenze della confraternita: la maggior parte dei fondi per la costruzione di Touba venivano infatti raccolti in occasione del raduno annuale e sotto una particolare forma, la *addiya*.

2. La *ziyara* e l'*addiya*:

Il richiamo della clientela marabuttica a Touba quale rinnovo e riconferma del potere carismatico dei *leader* religiosi viene codificato nella routinizzazione del rito: la visita annuale alla città santa prevede che il pellegrino compia la *ziyara*. Per Popovic e Veinstein il termine indica una visita o un pellegrinaggio sulla tomba di un santo; in ambito murid viene invece utilizzato più spesso per indicare la visita ad un *marabout* che diviene obbligo nel corso del *Grand Magal*. Samb ci racconta:

Quittant la mosquée, les talibés, individuellement ou par groupes, rendent visite au Serigne auquel ils sont directement rattachés et lui donnent de dons [...] le pèlerin ira voir son propre marabout qui peut être Cheikh Mbaké, ou Basirou Mbaké, ou tout autre marabout influent, même jusqu'au dernier des Serignes mourides (Samb 1969: 746).

Durante le mie ricerche a Touba ho avuto occasione di partecipare a più di una *ziyara*. L'occasione migliore per osservare cosa succede durante la visita non è il *Grand Magal* ma le celebrazioni minori della confraternita dove il numero di partecipanti è nettamente più contenuto. Nel 2018 a Ndindy, un quartiere di Touba, sono stata nella residenza di un membro della famiglia Mbacké in occasione del cosiddetto *Magal Katzū Rajab* (cfr. Capitolo III). Riporto qui di seguito un passo del mio diario di campo:

Nel cortile e nelle varie stanze vi è un vivace fermento per la preparazione del cibo da offrire agli ospiti e il montaggio delle tendostrutture che accoglieranno gli incontri di preghiera collettiva⁵⁰. In questa, come in altre residenze marabuttiche non mancano beni di lusso: tappeti, televisioni dagli schermi enormi, aria condizionata. Il *marabout* si trova nella stanza che generalmente viene riservata alla ricezione degli ospiti, attorniato da alcuni familiari e dai suoi *beuk neke*⁵¹. L'atmosfera è piuttosto rilassata. I presenti, seduti su materassi e stuoie (nessuno può sedere più in alto del *marabout*), discutono pigramente o parlano al telefono. Fuori la porta della stanza vi era una lunga fila di *talibé* giunti per la visita rituale: alcuni di loro portano delle pesanti ceste sul capo o delle borse che scoprirò essere parte della cosiddetta *addiya*. Nel corso delle visite ogni *talibé* porta alla guida spirituale un dono o un'offerta di varia natura. Essendo giunta lì a mani vuote i miei accompagnatori mi suggeriscono discretamente di dare al *Serigne* un biglietto da 2000 FCFA⁵². Il primo ad entrare è un uomo sulla quarantina accompagnato dal figlio, un bambino di circa dieci anni. I due, seguendo il codice comportamentale previsto, si inchinano all'ingresso della stanza e siedono in terra. L'uomo arriva di fronte al *Serigne* camminando sulle ginocchia e deposita davanti ai suoi piedi una

⁵⁰ Si tratta dei *zykar*. Ispirati alle tradizioni sufi che interessano le tecniche del corpo, i *zykar* sono codificazioni musicali e coreografiche della professione di fede dell'islam (*shadādā*).

⁵¹ Queste figure sono una sorta di parenti acquisiti non facenti parte direttamente del clan marabuttico ma ad esso legati. Zingari li definisce come dei ciambellani, donne o uomini, che si distinguono dai semplici discepoli (Zingari 2019). Tale ruolo deriva dalla figura del valletto tipica dei sovrani dei regni wolof (cfr. Kingsbury 2018; Diop 1981).

⁵² L'equivalente di circa 3,50 euro.

bacinella di plastica coperta da un panno di stoffa leggera. Il *talibé* si rivolge alla guida spirituale salutandolo senza guardarlo negli occhi, in segno di rispetto, e scopre il recipiente mostrando il suo contenuto: confezioni di tè verde per la preparazione dell'*ataya*⁵³, zucchero, biscotti e dolci, caffè sono affastellati in bella mostra, donati al fine di contribuire all'accoglienza degli ospiti in occasione della festa. Il *marabout* prende parte delle provvigioni e le distribuisce tra i presenti, domanda poi ad una delle donne nella stanza di portare il resto nelle cucine sul retro della casa. Chiede al *talibé* qualche notizia sulla famiglia e sul suo viaggio, accosta i palmi delle mani aperti e rivolti verso il cielo pronunciando una breve preghiera imitato dai presenti e congeda i due. Incuriosito dalla mia presenza mi fa varie domande sul motivo della mia visita e sulla mia ricerca. Mi rivolge qualche saluto in italiano raccontandomi che è stato di recente a Paolo, in Calabria, per far visita ad una comunità murid di migranti impiantatasi *in loco*. Dopo una breve benedizione, dedicata anche a me e al mio lavoro, mi invita a prendere parte ai festeggiamenti e attendere che venga servito il pranzo prima di andar via (Diario di campo, Ndindy, 13 aprile 2018).

La relativa informalità della visita descritta e la natura dei doni offerti non deve far pensare che la *ziyara* si svolga sempre secondo tale modalità. «Quello che abbiamo visitato oggi è un piccolo *marabout*, non è tra i più potenti...per questo motivo è stato facile farsi ricevere e parlare direttamente con lui» mi fa notare Mass, uno dei miei accompagnatori. Le *ziyara* possono essere anche collettive, organizzate, soprattutto durante il *Grand Magal*, da *dahira* e altre realtà associative. Sia in queste occasioni che quando si tratta di visite di singoli *talibé*, vi sono alcune costanti che ritornano nella drammaturgia rituale: in primo luogo la conservazione della distanza come marcatore del potere. Non guardare il *marabout* negli occhi, non parlargli se non sollecitati, non sedersi più in alto di lui e non avvicinarsi se non è richiesto sono alcuni comportamenti che vengono a volte amplificati dalla presenza di intermediari nell'interazione con le guide religiose più carismatiche. Nel 2017 ho partecipato al *Magal Darou Salam* (Cfr. Capitolo III). Tale celebrazione, che commemora il soggiorno di Bamba nell'omonima località adiacente Touba al suo ritorno dall'esilio del 1902, è seconda per numero di partecipanti solamente al *Grand Magal*. In quell'occasione ho partecipato ad una *ziyara* presso la residenza di Serigne Cheikh Anta Mbacké, un *marabout* che ha tutt'oggi una discreta influenza nel contesto tubiano. Riporto qui ancora un passo del diario di campo al fine di rendere l'idea della differenza tra le due occasioni: l'atmosfera cordiale e rilassata della visita appena descritta in questo caso è sostituita da una sorta di smania frenetica di partecipazione da parte della folla e da una certa formalità della guida religiosa nei confronti dei fedeli:

⁵³ Bevanda ottenuta dall'infusione di thé verde, zucchero e menta. Tipica della tradizione del Sahel, l'*ataya* (in wolof) è molto consumata in Senegal e la sua preparazione è un vero e proprio rituale sociale.

La fila per entrare nelle stanze del *marabout* si estende per almeno sei o sette metri. Nel cortile della residenza è presente una grossa folla di persone che verranno ricevute a scaglioni dal *Serigne*. Nella calca si fanno largo a spintoni venditori di oggetti devozionali e di stampe raffiguranti il Califfo Generale, Amadou Bamba, la Moschea. In queste visite collettive, della durata di pochi minuti, le offerte votive vengono lasciate all'ingresso a degli intermediari (Samb li chiama *talibé* cassieri) che spesso regolano anche il flusso in entrata e in uscita. Siccome uno dei miei accompagnatori è uno degli architetti che hanno partecipato ai lavori di una residenza marabuttica, riusciamo a trovare una via preferenziale per entrare e farci ricevere saltando la fila. Il *Serigne* è vestito di bianco, come tutti i *marabout* del clan Mbacké a Touba⁵⁴ e ci riceve all'interno della sua stanza da letto, dove si riposa un attimo lontano dalla folla che attende all'esterno e nel salone. Seduta su una poltrona imbottita, al fianco, vi è una donna di mezza età, anche lei vestita di bianco. Figlia di Serigne Falilou Mbacké, che fu il secondo califfo di Touba, ci guarda benevolmente ma non ci rivolge la parola. È l'unica che può sedersi allo stesso livello del *marabout*. Lo sfarzo che ho notato in altre residenze marabuttiche qui è minore. La casa è piuttosto spoglia ma attribuisco la cosa, più che ad una professione di modestia, al fatto che si tratti di una residenza occasionale presso la quale, come ci confermerà durante la discussione, Cheikh Anta Mbacké si reca esclusivamente in occasione delle celebrazioni di Darou Salam. Anche in questo caso l'apparente informalità, almeno nei nostri confronti, del suo atteggiamento non ci esime dal comportamento richiesto in presenza di un'autorità spirituale. Seduti per terra e con gli occhi bassi rispondiamo a turno alle domande del *Serigne* circa la nostra presenza. Noto che in tale occasione l'ammontare delle offerte votive è decisamente più elevato (il mio accompagnatore rimette circa 20.000 FCFA al *beukk-nekk* del *marabout*) e che si tratta quasi sempre di somme di denaro. Nessuno di noi alza lo sguardo e non sempre il *Serigne* ci rivolge direttamente la parola. Prima di andar via uno degli amici che è con me, un fotografo italiano in visita a Touba, chiede al *marabout* di potergli scattare una foto. Lui non si scompone, accetta di buon grado, sembra sia abituato a questo genere di richieste (Diario di campo, 8 agosto 2017, Darou Salam).

Nel corso del *Grand Magal*, secondo Samb, oltre alla visita al proprio *marabout* è d'obbligo la *ziyara* presso il Califfo Generale di Touba. La descrizione che ci fornisce nel suo saggio è molto simile a quanto ho osservato a Darou Salam. L'autore scrive:

Chacun attendra patiemment pour faire le geste qui sacralise le pèlerinage, la salutation. Or on franchit plusieurs enceintes à la porte desquelles se tiennent de talibé caissiers qui leur réclament leur offrande [...] chaque disciple s'aplatit sur le sol, se fait humble et tremblant, baise les pieds du calife, laisse son offrande [...] devant le vieux Serigne immobile dans son fauteuil transatlantique. Quand un pèlerin se relève un autre se met à sa place, les talibés caissier jettent dans des sacs ou des valises les liasses de billets (Samb 1969: 747).

La visita al Califfo attualmente non fa più parte degli obblighi imposti al pellegrino. La crescita vertiginosa del numero di partecipanti al rito ha causato negli anni una riduzione progressiva delle prescrizioni facenti parte dell'"insieme sacro". La *ziyara* alla propria guida spirituale dovrebbe effettuarsi almeno una volta

⁵⁴ Secondo il teologo al-Gazalhi, figura di riferimento tra i mistici nella Muridiyya, il bianco è il colore preferito da Dio e per tal motivo è richiesto ai pellegrini musulmani di indossarlo (Gazalhi, *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn*, libro VII, capitolo II).

l'anno. Il *Grand Magal* diviene occasione di espletazione di tale dovere per molti dei pellegrini che non hanno possibilità di affrontare il viaggio in altri momenti. L'*addiya*, il dono che viene rimesso in occasione della visita, non è un'invenzione murid. Anche nelle altre confraternite religiose esiste un sistema di tassazione che deriva più o meno direttamente da uno dei pilastri dell'islam, la *zakat*, l'obbligo di versare una quota della propria ricchezza a beneficio delle fasce più bisognose della società. La *zakat* non va confusa con l'elemosina che viene altrimenti chiamata *sadaqa* e che non ha carattere obbligatorio. Tuttavia è solamente nella confraternita murid che tale pratica riveste un ruolo così importante e formalmente obbligatorio. Le testimonianze riportate, sono un esempio, in una scala relativamente piccola, di quello che accade durante le visite collettive del *Grand Magal* nelle residenze marabuttiche. L'occasione della festa incoraggia manifestazioni ostentatorie ben più significative da parte dei partecipanti al rito. Confrontando le *ziyara* alle quali ho assistito e la testimonianza di Samb possiamo rilevare due elementi interessanti: il ripetersi di una drammaturgia precisa (l'atteggiamento del pellegrino in visita, il contegno del *marabout*, la presenza di assistenti/intermediari nell'accettazione dei doni) e la logica di redistribuzione sociale della ricchezza soggiacente al contegno delle guide religiose. La distanza e la presenza di intermediari rispetto al corpo del santo e dell'autorità spirituale sono palesemente uno dei marcatori del potere carismatico. Secondo il ricercatore dell'IFAN Khadim Mbacké, il comportamento richiesto e codificato nel corso delle visite alle guide spirituali è una derivazione delle cerimonie e dei codici comportamentali adottati nei confronti dei *Damel* all'epoca dei regni wolof (intervista con l'autrice, Dakar 2017). A tale origine diversi autori fanno risalire anche il legame stesso tra *marabout* e *talibé* che va oltre l'immediatezza della logica clientelare (Cruise O'Brien 1970, Bara Diop 1981). Si tratta di una realtà codificata e presente fin dalla nascita della Muridiyya. Copans definisce tale rapporto interpersonale come il fondamento stesso della società confrerica (Copans 1977: 31).

Il patto di obbedienza che viene sancito fra una guida spirituale e il suo discepolo è tutt'oggi ratificato tramite un giuramento rituale che formalizza l'ingresso nella confraternita di un *talibé*: lo *njebbelu*. Il nome deriva dalla parola *ndjebbel* che sembra abbia origine nelle pratiche schiavistiche presenti nei regni

wolof. Letteralmente vuol dire «fare dono di una persona»⁵⁵, fare dono di sé nel caso del *talibé* murid. Nel momento in cui un aspirante murid decide di entrare nella confraternita è chiamato a scegliere la propria guida spirituale. Generalmente la scelta ricade su una persona cui ha già prestato giuramento il padre o un parente del discepolo. In anni più recenti, vista la progressiva differenziazione dell'appartenenza confrerica anche all'interno degli stessi nuclei familiari, i criteri di scelta possono essere variabili. Individuata la propria guida spirituale il *talibé* si reca al suo cospetto, manifestando la propria intenzione. La formula rituale che viene pronunciata in wolof è grossomodo la seguente: «Njebbelnala sama mbop ci adduna ad allakhera» (Affido a te la mia persona e la mia anima sulla terra e nell'aldilà). L'accettazione da parte del *marabout* si esplicita nella risposta: «Nangulnala sa njebbel» (accetto il tuo vincolo, il tuo dono di te stesso)⁵⁶. Dal momento del giuramento il *talibé* s'impegna ad essere fedele alle direttive della sua guida senza possibilità di obiezione e a prestare servizio incondizionato alla confraternita vivendo secondo i dettami della religione. Il rapporto fra *marabout* e *talibé* non è unidirezionale. La controparte del lavoro e del supporto del discepolo è la possibilità di avere un aiuto “misticamente” (tramite preghiere officiate dal *marabout*) e una guida nella formazione spirituale. Al contempo il *serigne* può intervenire occasionalmente con contributi economici o mediazioni di sorta nel momento in cui uno dei suoi *talibé* si trova in difficoltà. Un giovane informatore ci offre un esempio:

È come il governo: il ministero delega alle regioni delle competenze e a loro volta i comuni hanno determinate funzioni. Se paghi le tasse al comune in ogni caso arrivano direttamente allo Stato Centrale. Quando fai il giuramento ti impegni a seguire lo *ndigël* (ordine) e in cambio il *marabout* prega per fare arrivare la tua affiliazione a Serigne Touba⁵⁷ (M'bour, intervista tradotta dal wolof, agosto 2017).

Dobbiamo tener conto del fatto che la semplificazione estrema, ai limiti del pragmatismo, risponde certo anche all'esigenza sentita dal mio interlocutore di spiegarsi con me in quanto esterna all'esperienza e al contesto murid. Tuttavia, la testimonianza rende l'idea di come il dono stesso dell'*addiyya* vada considerato

⁵⁵Secondo Cruise O'Brien il termine viene utilizzato, almeno fino agli anni '70 del Novecento, quando si dà in sposa una donna nella formula rituale pronunciata dalla famiglia nel corso della celebrazione rituale (Cruise O'Brien 1970).

⁵⁶ Non avendo potuto assistere di persona ad un giuramento, la formula rituale che riporto è frutto del confronto fra diverse testimonianze.

⁵⁷ *Serigne Touba* (il *marabout* di Touba) è un altro nome comunemente utilizzato dai murid per Amadou Bamba.

in una visione d'insieme, alla luce del giuramento. Nel saggio sul dono Marcel Mauss distingue tre momenti fondamentali nell'atto del donare: dare, ricevere e ricambiare (Mauss [1924] 2002). Donald Cruise O'Brien ci parla di un'«economia carismatica», applicando alla logica degli scambi interna alla Muridiyya il concetto di carisma mutuato da Max Weber (Cruise O'Brien 1970). Per lo studioso lo scambio fra *talibé* e *shayk* è effettivamente reciproco, almeno nella sua origine. Il dono del *talibé* non sarebbe disinteressato se non nel senso inteso da Bordieu che inquadra il “disinteresse” degli agenti coinvolti nel quadro della religione come un'attesa di benefici non economici e materiali ma elargiti sotto forma di *biens de salut* (Bordieu 2012). Sarebbe quindi possibile inquadrare nella logica del dono proposta da Mauss anche questo tipo di transazione. L'ipotesi di Cruise O'Brien viene ripresa, tuttavia, in chiave critica da diversi studi tra cui Bondaz e Bonhomme in un saggio recente. Per gli autori, nel caso del dono religioso, il fatto che un *marabout* sia un tramite tra Dio e il fedele rende lo schema della relazione molto più complesso rispetto alla classificazione maussiana. Leggiamo nel saggio:

Le circuit du don religieux est radicalement asymétrique car il ne peut se boucler qu'en passant par une relation verticale à Dieu, au-delà des relations horizontales entre les hommes: cette verticalité renvoie à l'incommensurable distance qui sépare les fidèles de Dieu – un point sur lequel l'islam insiste avec force et qui interdit de penser le circuit du don religieux sur le modèle de la réciprocité entre les hommes (Bondaz e Bonhomme 2017: 290).

La logica, alla base di tale obiezione, viene efficacemente esemplificata dagli autori nello schema qui di seguito:

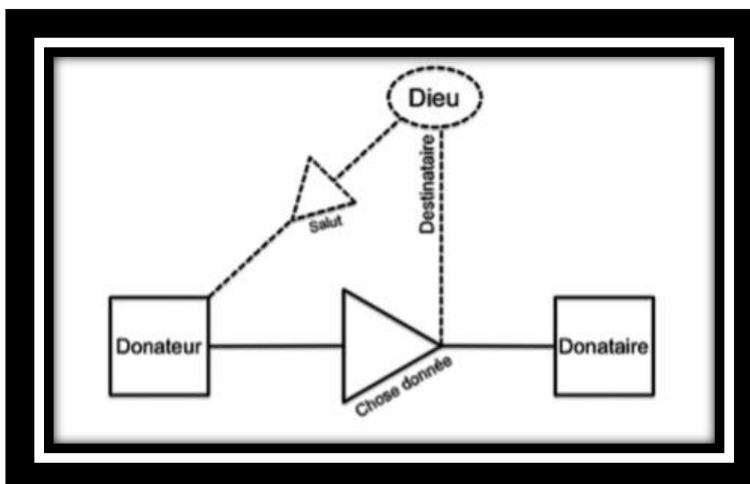


Fig. 5 (in Bondaz e Bonhomme 2017)

Se dunque non vi è effettivamente una conversione diretta fra beni materiali e beni spirituali, almeno in linea teorica, le attese del *talibé* murid rispetto al versamento della propria *addiya* in quale contesto vanno collocate? Ancor più incisivo è, in tale critica, uno studio di Ismael Moya del 2015. Sulla base dell'osservazione delle logiche sottostanti lo scambio formale tra guida spirituale e fedeli e i registri del discorso religioso lo studioso scrive:

Il n'y a ici de réciprocité que d'un point de vue purement externe. En aucune manière et sous aucune forme, le don au marabout (*addiya*) ou la reconnaissance ostentatoire de l'autorité du marabout (qui n'engage pas à grand-chose) ne sont placés dans un rapport d'équivalence avec la bénédiction puisque, précisément, la relation est hiérarchique. Les aspects transactionnels de la relation, présentés par Cruise O'Brien et de nombreux chercheurs, comme une sorte de stratégie externe, sous-jacente, voire subversive, à la relation d'autorité proclamée ou simplement comme une forme d'échange, sont plutôt un des ressorts principaux: le marabout est, par définition, un médiateur et il est jugé, entre autres, sur ses « résultats », c'est-à-dire sa capacité de médiation (Moya 2015:189).

Tale capacità di mediazione, tuttavia, alla prova del campo, non pertiene necessariamente ad aspetti extramondani ma ad una dimensione decisamente intramondana nella gestione dei beni e della circolazione delle ricchezze nel contesto confrerico. La cospicua donazione del mio accompagnatore al *marabout* di Darou Salam nel corso della nostra visita, può essere interpretata come un atto di devozione nei confronti di una guida spirituale ma al contempo come un'attesa di un contro-dono nel senso maussiano del termine. Non un caso infatti che fosse quello stesso *Serigne* ad aver annoverato il giovane architetto fra i progettisti convocati per i lavori nella sua residenza a Touba. Tale osservazione non vuole essere l'insinuazione di un necessario ed esclusivo interesse materiale nelle logiche soggiacenti le relazioni tra gli attori dell'organizzazione confrerica ma piuttosto la constatazione che una distinzione netta tra temporale e spirituale è molto difficile e forse nemmeno sensata in determinati contesti. Per i murid, oltre che nelle manifestazioni collettive, il versamento al *marabout* di una somma di denaro viene percepito anche come un mezzo per accumulare capitale destinato alla costruzione di beni comunitari (moschee o residenze per ospitare i pellegrini) ed in questo senso è una stretta derivazione della *zakat*. Tale concezione risponde ad una logica di circolarità dei beni che, vedremo in seguito, pertiene non soltanto alle prescrizioni musulmane ma anche alle società dell'Africa subsahariana. Logica che tuttavia si sovrappone e si confonde con le dinamiche che implicano quella sorta di asimmetricità del dono religioso cui abbiamo

accennato e con l'idea che le guide dei clan marabuttici abbiano la capacità di dispensare la *baraka* (santità, effluvio santo) ereditata per lignaggio. Potere sulla cui natura discuteremo nel paragrafo seguente.

3. In cerca della *baraka*:

«*Njebbelu?* Tu veux dire le serment au marabout ? Moi, je n'ai pas fait des pactes ou des serments. Être mouride ou pas... ça dépend de ton cœur. C'est une philosophie de vie» mi dice Cheickouna⁵⁸ che ha 28 anni e studia Economia all'Università di Dakar. Lo incontro presso una delle sedi del *Comité d'Organisation du Grand Magal*, un organismo nato circa una decina di anni fa. Inizialmente gestito in maniera informale e volontaria, si è andato definendo negli anni dividendosi in molteplici commissioni che prima e durante il pellegrinaggio si incaricano della gestione della comunicazione, della logistica, dell'approvvigionamento. Attualmente ha una pagina Facebook e un sito ufficiale che pubblica di anno in anno aggiornamenti sui lavori e *reportage* sul *Grand Magal* e sulla vita della città di Touba in generale. Pur facendo ufficialmente capo al Califfo, le commissioni godono di una relativa indipendenza. Alla guida di ognuna e alla gestione dei fondi vi sono generalmente persone di fiducia della cerchia prossima al clan Mbacké o personaggi che hanno una certa influenza nella vita politica della città santa. I *talibé* che vi prestano servizio lo fanno su base volontaria anche se ogni anno, inevitabilmente vista la gran mole di risorse mobilitata per il *Magal*, non mancano *rumors* sulla presunta appropriazione indebita di fondi da parte di alcuni membri implicati nella gestione. Cheikouna lavora per la commissione *Communication et Culture*: si occupa di mettere in rete sulle pagine *social*, i *reportage* e le interviste girate nello studio televisivo improvvisato in uno degli edifici che si trova all'interno delle mura di "Khadimou Rassoul", una delle residenze marabuttiche, situata sul lato ovest della Grande Moschea. Il santuario è infatti circondato da quartieri che sono stati ereditati dai discendenti di Bamba. I più vicini appartengono ai suoi figli maschi e man mano che ci si allontana vi sono le proprietà delle sue figlie e dei nipoti.

The further a house is from the main mosque, the more distant the relationship of the owner to Amadou Bamba. It is an extraordinary form of urban development in which the size and position of a house immediately reflects the owner's relationship to the founder (Evers Rosander 2015).

⁵⁸ Il nome di questo informatore è fittizio come lo sono la maggior parte di quelli utilizzati quando non cito esplicitamente personaggi pubblici o accademici che hanno accettato di farsi intervistare.

Nel corso degli anni, tali residenze, disabitate per la maggior parte dell'anno, sono state viepiù adattate alle esigenze legate al pellegrinaggio. La *Residence Kbadimou Rassoul* si presenta, a tutto il 2019, come un agglomerato di edifici cinti da imponenti mura decorate da griglie in ferro che richiamano motivi floreali. Il grande portone di ingresso, durante il *Grand Magal*, è sormontato da un'insegna luminosa. Voluta come spazio multifunzionale dal terzo califfo, Abdoul Ahad Mbacké, l'ampio cortile interno ospita almeno tre edifici destinati alla stampa e alle unità operative del Comitato d'Organizzazione. Nel corso del *Grand Magal* 2017, un imponente tendostruttura montata nel cortile della residenza, all'ombra del minareto più alto della Grande Moschea, ospita diverse attività di rappresentanza che culmineranno nella Cerimonia Ufficiale del 18 *Safar* presieduta dal Califfo Generale e dalle autorità statali. Per varcare il cancello all'ingresso del perimetro delle mura che circondano il complesso bisogna esibire un *badge* al Servizio d'Ordine. Essendo riuscita ad annoverarmi tra i volontari della commissione *Communication et Culture* anche io ho il mio *badge* in dotazione. Non riuscirò a capire quanti siano i membri effettivi della commissione ma, nel corso dei giorni trascorsi a Touba, almeno una trentina di persone gravitano intorno allo studio di appena 30 mq (che funge anche da dormitorio per almeno la metà di noi!). Immediatamente fuori l'ingresso dell'edificio vi è un'impressionante pila di materassi in spugna che vengono utilizzati all'occorrenza da tutti i volontari che spesso decidono di passare la notte "sotto le stelle", non essendoci abbastanza posto all'interno degli edifici. La necessità di condividere spazi ridotti al minimo mi permette di acquistare una certa confidenza, in un tempo relativamente breve, con alcuni *talibé* tra cui Cheickouna. Gli chiedo infatti di non parlarmi della religione in maniera così generica, utilizzando il linguaggio che generalmente viene riservato ai *toubab*, ai bianchi, cui si dà una versione edulcorata e semplificata dello stato dei fatti. Mi dà quindi una risposta più articolata:

Ma famille d'origine n'est pas mouride. Mes parents sont de la confrérie T'idiene. Moi, j'ai connu Bamba et le mouridisme pendant mes premières années à l'université de Dakar. Je me suis retrouvé, je peux dire, dans certaines valeurs mourides... Si je te dis que pour moi c'est comme une philosophie de vie c'est car je le crois vraiment... *Billahy*⁵⁹!... Moi, par exemple, je suis un musulman, *hein*? Un musulman peut être végétarien ou... je ne sais pas trop, c'est à dire... avoir un certain style... sa manière de vivre. Toute façon, même s'il mange ceci ou cela ou s'il s'habille bien ou pas, il prie dans la mosquée avec tout le monde. Il y a des

⁵⁹ Interiezione usata spesso in Senegal. Ha valore rafforzativo rispetto alla frase o al discorso. Traducibile approssimativamente con l'espressione "In nome di Dio!".

mourides, pourtant, qui ne prient pas dans les mosquées Tidianes et vice-versa. Heureusement beaucoup de jeunes comme moi ne font pas ça. On est tous de musulman. Ce que je veux dire n'est pas que cette histoire de *njebellu* est une chose pour les "africanistes" comme toi. Mais tu dois comprendre qu'aujourd'hui les choses ne fonctionnent pas de manière si rigide. J'ai beaucoup d'amis qui viennent de familles mourides mais le *njebellu* n'est pas forcément une chose qui fait tout le monde. Mais si tu es mouride tu dois quand même avoir un marabout à qui tu dois obéir (Cheickouna, intervista, Touba 2017).

Come Cheikouna in effetti molti giovani fanno visita a diversi *marabout* senza sceglierne uno in particolare. Alle origini della Muridiyya la dipendenza diretta in senso materiale, oltre che spirituale, da un *marabout* derivava dal fatto che i *talibé* vivevano in agglomerati abitativi che in parte riproducevano e in parte sostituivano le forme di aggregazione sociale e comunitaria dei regni Djolof (i villaggi *daara*). Al giorno d'oggi l'appartenenza confrerica e la scelta della propria guida religiosa non implicano necessariamente un coinvolgimento totale e coercitivo nella vita di un *talibé*. Negli incontri rituali che gravitano intorno all'universo tubiano, vi è una buona parte della "performance del sacro" che non trova necessariamente un riscontro nella vita reale. Durante il *Grand Magal* di Touba la drammatizzazione rituale dà ai partecipanti un senso di identità che trascende la dimensione della quotidianità dei singoli fedeli e le loro azioni. Più di una persona a Touba mi ha detto, parlando del proprio *marabout*, che definirsi suo schiavo è una soddisfazione e un orgoglio. Nella realtà dei fatti tale "schiavitù" non si manifesta nella vita quotidiana ma molto spesso esclusivamente nel contesto tubiano e sovente una sola volta all'anno, nel corso del *Magal*, attraverso le offerte e il servizio prestato per la riuscita dell'evento. Resta il fatto che proprio nella *performance* del rituale della visita al *marabout* viene esplicitata la peculiare natura divisiva e gerarchica del pellegrinaggio tubiano che mal si sposa con l'idea turneriana di *communitas*. Nel corso del *Grand Magal*, le manifestazioni e le azioni performative rispondenti a delle dinamiche sociali strutturate sono particolarmente presenti e incidono anche sulla configurazione stessa del pellegrinaggio. A causa della difficoltà relativa alla sovrapposizione su larga scala fra logiche clientelari, tradizioni locali e credenze religiose vi sono molte derive paradossali che interessano in particolare i membri del clan Mbacké nell'epoca contemporanea. A tal proposito è necessario un inciso rispetto alla natura della "santità" dei membri dei clan di Touba. L'asimmetria fondamentale nella relazione del fedele con gli appartenenti alle famiglie marabuttiche, idealmente, si fonda sull'attribuzione a questi personaggi del possesso della *baraka*.

Il termine, traducibile dall'arabo letteralmente come «benedizione», sta ad indicare una sorta di energia o forza divina trasmissibile ad oggetti e persone. Troviamo in Popovic:

Chez les soufis il s'agit des effluves d'un potentiel surnaturel hérité du Prophète par l'intermédiaire d'une chaîne initiatique ou par une ascendance charnelle, et que peuvent transmettre les saints de leur vivant ou après leur mort (Popovic 1995 : 619).

Nei pellegrinaggi sulle tombe dei santi, nel *Grand Magal* come durante i *mousssem*, toccare il sepolcro viene considerato un modo per acquisirla e beneficiarne. Nel contesto murid, ed in generale nell'Africa subsahariana, la *baraka* viene spesso intesa come una forza materiale concreta, il cui possesso è trasmissibile attraverso la discendenza diretta da un *lignage saint* o l'unione matrimoniale (Schmitz 2000). Nella concezione popolare, indipendentemente dunque da ogni fattore esterno, i membri della famiglia Mbacké possiederebbero tale attributo.

Qualche settimana prima del *Grand Magal* di Touba ho accompagnato il fratello di uno dei miei informatori, Assane, a fare visita alla guida spirituale di suo padre. Assane ha 38 anni e abita negli Stati Uniti da almeno 15, ossia da quando ha intrapreso volontariamente la carriera militare. Essendo passati diversi anni dal suo ultimo viaggio in Senegal, ha deciso di tornare in occasione del *Grand Magal*.

Potevo scegliere di tornare per trascorrere la *Tabaski*⁶⁰ in famiglia, qui in Senegal... però credo che essere a Touba, in questo periodo, sia più importante. In effetti quando sei lontano tante cose ti mancano ma hanno un'importanza relativa, le feste, voglio dire... Il giorno della fine del *Ramadan* ho lavorato...pensa! Ma la cosa che mi è mancata di più è l'atmosfera di Touba in questo periodo dell'anno. Non passo mai in Senegal senza andare a trovare il mio *marabout*. Le sue preghiere mi accompagnano. Lui è davvero un santo. Quando lo vedrai ti renderai conto che ha davvero la *baraka*...mi dirai: "Assane, lui è davvero un santo!" (Assane, intervista tradotta dall'inglese, M'bour 2017).

Il *marabout* che andiamo a visitare si trova a Mbacké Cayor, comune rurale che nasce dal primo nucleo abitativo fondato dal padre di Amadou Bamba, Momar Anta Sali, e distante pochi chilometri da Touba. Partiamo da M'bour con l'auto di Assane in mattinata ma giungiamo alla nostra meta verso sera. Nel corso della giornata sono innumerevoli le tappe presso le abitazioni di parenti e amici di famiglia pressoché obbligatorie, soprattutto per chi, come lui, viene in visita dopo diversi anni. «Il problema è che

⁶⁰ *Aid-El-Adha* (Cfr. Capitolo III).

non si riesce mai a salutare davvero tutti» mi dice Assane «se ci sono venti parenti che devi passare a trovare nei pochi giorni che sei qui...saltane uno solo e ti metterò contro tutti gli altri diciannove!». Quando parla di parenti intende nuclei familiari, zii e cugini e “passare a trovare” vuol dire spesso portare una *seritiere*, in wolof, ovvero un regalo che spesso si traduce nel dono di qualche banconota. L’obbligo sociale di redistribuzione della ricchezza alla collettività è vissuto come una pressione quasi coercitiva del gruppo familiare da parte di chi è riuscito ad emanciparsi dall’indigenza (o almeno lo ha fatto nell’immaginario comune essendo riuscito a lasciare il Senegal per un paese occidentale). Molti parenti che vediamo nel corso della giornata caricano a loro volta Assane di regali, tessuti, collane e bracciali soprattutto per la moglie, che di solito lo accompagna ma questa volta è rimasta negli Stati Uniti. In caso di partenze e ritorni di familiari o persone vicine alla famiglia, lo scambio reciproco di dono e contro-dono è spesso socialmente codificato. In una delle visite, una cugina di Assane mi regala un tessuto dicendomi che così avrà a sua volta un dono dall’Italia quando e se tornerò a trovarli. In ogni caso, nonostante gli impegni familiari occupino la maggior parte della sua giornata, Assane affronta di buon grado il viaggio per vedere quello che definisce il *borom* (in wolof padrone nel senso di “proprietario”) di Mbacké Cayor. Poco importa se le autorità statali sono presenti sul territorio della comunità, nella percezione comune i membri del clan Mbacké sono proprietari *de facto* se non *de jure* del territorio di Touba e dei suoi dintorni. Giungiamo dunque presso la *daara* del comune rurale. Il termine *daara* deriva da una parola che in arabo designa un cortile o un’abitazione ossia il luogo dove originariamente si riunivano gli allievi delle scuole coraniche (Ndiaye-Correard 2006). In Senegal sono l’equivalente delle *madrase* nordafricane ma in contesto murid assumono un carattere peculiare. In epoca coloniale le *daara* murid sorgevano nelle zone desertiche o di frontiera ed erano delle piccole comunità agricole, oltre che delle scuole coraniche. L’educazione spirituale dei suoi membri passava anche per il servizio prestato al *marabout* che dirigeva l’unità abitativa, servizio che si traduceva nella maggioranza dei casi in manodopera per la coltivazione dei campi di arachide. Jean Copans descriverà negli anni ’80 questi sistemi di accumulazione della ricchezza come una forma di sfruttamento delle popolazioni rurali ad opera del clero religioso e come il primo mezzo che ha permesso alla Muridiyya di diventare un attore fondamentale

nell'economia statale tramite il commercio dell'arachide (Copans 1980). L'integrazione tra lavoro e preghiera (*tarbiya* e *tarqiyya*) è alla base del sistema pedagogico elaborato da Amadou Bamba. Nei comuni rurali, compreso Mbacké Cayor, la vita della *daraa* funziona tutt'oggi come una sorta di internato. Una finestra interessante sul mondo delle scuole coraniche murid è il recente documentario di Guido Nicolas Zingari intitolato *Le porte del paradiso* (Zingari 2016).

L'ingresso dell'internato di Mbacké Cayor è delimitato da una grande cancellata in ferro che si apre su un cortile sabbioso e piuttosto spoglio. L'edificio in cui entriamo è una costruzione bassa di circa 60 mq. Il pavimento è rivestito di stuoie in paglia intrecciata, i muri non sono intonacati e il cemento vivo è coperto esclusivamente in un'area piastrellata e separata dal resto dell'ambiente da una piccola ringhiera, nello spazio adibito alla preghiera. I *talibé* che ci accolgono ci indicano dove sederci, su una grande stuoia a terra, nell'attesa del *marabout*. Insieme a noi c'è un altro gruppetto di pellegrini in visita. L'unica altra donna, oltre me, è una *maman* sulla sessantina, decisamente provata dal lungo viaggio, che sgrana il suo *keurou* (sorta di rosario musulmano) e acconcia in continuazione sul capo l'ampio scialle ricamato che le copre la testa e le ricade sulle spalle. Al centro della stanza vuota i *talibé* portano una poltrona alta in vimini e chiedono a me e alla donna di separarci dagli uomini. Ci sediamo dunque qualche metro più lontane, noi due da un lato della poltrona e gli uomini dall'altro. I due *talibé* dispongono sulla stuoia una decina di tazze di caffè Touba. Si tratta di un caffè lungo preparato per infusione e tostato con una miscela di spezie tra cui il *diar* (nome wolof di una variante del pepe) che conferisce alla bevanda un sapore un po'piccante. Il caffè non viene coltivato in Senegal e non vi è traccia di una consuetudine di consumo sul territorio se non negli anni immediatamente successivi al ritorno di Bamba dall'esilio. Diverse tradizioni tramandate oralmente fanno risalire l'incontro tra il caffè e la Muridiyya agli anni in cui lo *Shayk* era in residenza vigilata in Gabon: alcuni sostengono che Bamba abbia trovato nella bevanda un potente alleato ricostituente per affrontare le dure marce a cui era sottoposto nelle trasferte da un luogo di detenzione all'altro⁶¹. Divenuto prodotto molto diffuso in tutta la nazione, il consumo e la

⁶¹ Cheikh Gueye riporta anche un'altra versione dei fatti: a Bamba sarebbe stato offerto un caffè avvelenato che, tuttavia, non sortì alcun effetto. La bevanda, così scoperta, sarebbe diventata simbolo del potere divino del santo (Gueye 2007).

preparazione stessa dell'infuso, attualmente uno dei principali vettori dell'economia della città, acquistano un plusvalore peculiare: il caffè Touba è ormai un simbolo religioso e identitario.

«Si dice che Serigne Modou Moustapha [il primo Califfo] abbia chiesto esplicitamente ai fedeli di bere caffè in quanto si tratta di un dono portato dal viaggio in Gabon. Quando si accolgono i pellegrini durante il *Grand Magal* è tra le cose da acquistare assolutamente...in ogni casa murid troverai sempre questa bevanda» mi spiega Assane durante l'attesa. Le tazze di caffè riempite nel vassoio non ci vengono offerte immediatamente. Al suo arrivo il *marabout*, dopo aver ascoltato preghiere e ricevuto i doni portati dai visitatori, seduto sulla poltrona, prende ognuno dei recipienti, sussurra una preghiera e sputa qualche goccia di saliva all'interno. Solo allora i *talibé* le porgono ai presenti che, così facendo, avranno accesso diretto alla fonte della *baraka* per eccellenza. Sebbene possa suscitare più di una perplessità nel lettore, l'idea che la *baraka* passi attraverso i fluidi corporei del santo ha delle radici piuttosto salde nella tradizione sufi nordafricana, attestata già dall'XI secolo da El Bekri nella sua *Description de l'Afrique septentrionale* (1965: 268 in Schmitz 2000). Rispetto alla diffusione di tale tradizione, decisamente interessante è la tesi proposta da Jean Schmitz secondo cui l'immaginario arabo-musulmano si sposa con alcune rappresentazioni delle componenti della persona tipiche dell'Africa subsahariana. Nella lingua dei *sèrère*, una delle principali etnie del Senegal, troviamo tracce del fatto che il naso era considerato la sede del soffio vitale nell'espressione *koj ñin* (amico di naso) che designa una persona con la quale si intrattiene un rapporto particolarmente intimo. Allo stesso modo Schmitz riporta testimonianze di Griaule e di Faïdherbe rispetto all'abitudine wolof e in paese Dogon di giurare «sul naso della propria madre» (ivi: 260). In lingua wolof, nel Senegal contemporaneo, il termine "*bakkan*" (naso) diviene l'equivalente di "vita, anima, spirito" in espressioni come *Yàlla rek a mena jell bakkan* (solo Dio può togliere la vita). Si trovano, inoltre, alcune tracce di tale concezione del mondo nel gesto che vuole significare la morte di una persona. Parlando di qualcuno che è deceduto, che ha perso il soffio vitale appunto, vi l'abitudine di porre una mano davanti al naso, chiuderla a pugno e allontanarla, come per voler portar via qualcosa dal viso. Questo immaginario peculiare presiede all'idea che la saliva, che passa vicino al setto nasale, sarebbe il più importante tra i fluidi vitali e il più efficace per la trasmissione della *baraka*. Secondo Paul Marty:

«la simple vue d'Amadou Bamba donnant sa bénédiction avec un jet de salive sur les croyants prosternés, plongeait les Mourides dans l'hystérie » (Marty 1912: 52). L'aspergere di saliva coloro che prendono parte ad una preghiera collettiva resta anche nella consuetudine degli anziani o degli *imam* tutt'oggi. Uno dei presenti a Mbacké Cayor, durante la nostra visita, aveva portato con sé una piccola bottiglia d'acqua che, sottoposta dal *marabout* allo stesso rituale del caffè, sarebbe stata riportata alla moglie malata al fine di far agire su di lei la *baraka*. Schmitz fa notare ancora che tale pratica si accompagna ad altre numerose consuetudini, nel contesto nordafricano e subsahariano, legate all'acqua e ai fluidi corporei. I discepoli di Nasir-Al-Din, tra i capi berberi delle guerre marabuttiche che interessarono il Senegal nel XVII secolo, si contendevano l'acqua delle sue abluzioni (Schmitz 2000:23). Due secoli dopo la stessa pratica viene documentata in contesto murid:

Un homme sûr m'a raconté que le premier qui se comporta à son égard de cette manière fut Cheikh Ibra Fall. Ceci m'a été confirmé par la suite par notre cheikh lui-même qui m'a dit que Ibrahima Fall l'avait accompagné dans un voyage et que, quand ils descendirent dans un endroit situé dans les faubourgs de Mbacké-Cayor pour accomplir la prière et que le Cheikh [Serigne Touba] se mit à faire ses ablutions, Ibra Fall se mit à attraper l'eau coulant des membres du cheikh et en avalait et se frottait le corps. Notre cheikh dit: «Ce qui est étonnant, c'est que je n'avais jamais vu quelqu'un traité de cette façon, et le mouride lui-même ne l'avait pas vu et ne l'avait pas non plus lu dans les livres». [...] Cette vénération reflétait l'extension sur le successeur de la baraka de son prédécesseur (le Prophète). [...] Cependant, le Cheikh réproouvait souvent la vénération dont il faisait l'objet (Testimonianza citata in Pezeril 2008:253).

Schmitz fa notare al contempo che non necessariamente tali pratiche sono legate a “volgarizzazioni” e “versioni popolari” del culto dei santi. Come ci ricorda Brenner, anche a livello delle *élite* intellettuali sufi nordafricane l'apprendimento del Corano e la preghiera passano per un primato dell'oralità e della fisicità (per gli atteggiamenti corporei adottati durante la preghiera *in primis*) che fanno appello ad una vera e propria incorporazione (*embodiement*) delle sacre scritture (Brenner 1993). Il primato dell'oralità e l'inclusione del corpo nelle pratiche religiose sarebbe quindi una differenza significativa tra l'islam e la cultura cristiano-cattolica di cui è figlia la stessa etnologia che classifica tali versioni del culto come “popolari”. La ricerca della *baraka*, oltre che tramite il contatto diretto con i membri dei lignaggi santi, è un *leitmotiv* che anima il soggiorno a Touba del pellegrino. Sebbene la *ziyara* e la visita al mausoleo di Bamba vengano considerate le attività che massimamente permettono di accedervi, anche i siti di Touba

non annoverati necessariamente nell'insieme sacro e la città intera sono dispensatori di tale fonte di salvezza.

4. Il baobab e il mausoleo di Cheikh Ibrahim Fall:

Abbiamo visto come, nei decenni che hanno seguito i primi tentativi califfali di istituire delle tappe obbligatorie del pellegrinaggio, l'“insieme sacro” si sia progressivamente ridotto. Tale fenomeno è legato a ragioni pratiche: l'impressionante partecipazione di fedeli e visitatori, crescente di anno in anno, non permette più di gestire alcune attività e di far sussistere consuetudini quali l'udienza privata del Califfo. Vi sono anche altre ragioni che fanno sì, negli anni, che “ognuno si faccia il proprio pellegrinaggio”, come mi ha detto spesso più di un informatore. Alla forma ufficiale del culto di Bamba diretta dall'autorità califfale si sono sempre affiancate forme di devozione popolare che, dalla prima ora, hanno percorso traiettorie piuttosto anarchiche e istituito consuetudini che sono entrate a far parte del pellegrinaggio sebbene nate da iniziative “dal basso”. Si tratta spesso di costumi che si incrociano e si modellano, in maniera ancor più marcata rispetto ad altri, sulla base di quella “cultura wolof”, delle consuetudini antecedenti l'arrivo dell'islam.

Ancora oggi, esaurite le attività considerate obbligatorie nella visita a Touba alcuni pellegrini si dirigono verso i cosiddetti “siti d'interesse” disseminati intorno alla zona del santuario. Tale spazio si divide formalmente in due parti distinte: la Grande Moschea con i mausolei e lo spazio del cimitero. Scrive Eric Ross:

This configuration was created by Sheikh Ahmadou Bamba himself, in the early days following the sanctuary's foundation, and it is here that the physical and metaphysical dimensions of the city are most closely related (Ross 1995:56).

L'intrecciarsi continuo di queste due dimensioni è in effetti una delle prime cose che mi hanno colpito nella visita alla città dei murid. Intorno a tutta l'area del santuario vi è una sorta di permeabilità e contiguità tra i luoghi considerati oggetto di determinati tabù, in quanto consacrati, e i siti adibiti alle attività quotidiane della comunità di Touba. Per i pellegrini la *baraka* sarebbe presente in ogni parte di questa zona. La concezione propriamente fisica e quasi materiale dell'accesso alla “santità” si respira nell'atmosfera del *Grand Magal* in ogni angolo. Ad esempio, lungo il viale attiguo alla moschea che separa

la biblioteca dall'ingresso vero e proprio dell'area del santuario i pellegrini tolgono le scarpe in segno di rispetto. «Serigne Saliou, il quarto califfo, ha detto in uno dei suoi sermoni che chi percorrere questo spazio a piedi nudi apre direttamente le porte del paradiso» mi racconta durante una visita alla città santa uno dei miei informatori. Nel frattempo, questa via maestra al paradiso è lastricata di venditori che, a pochi centimetri da noi, espongono la loro merce, di mercanti venuti da ogni parte del Senegal e dintorni per approfittare dei raduni rituali e vendere ogni tipo di bene, dai vestiti ai *soc*⁶². Più che una distinzione, dunque, tra sacro e profano in senso categoriale, vi è una dialettica continua che oscilla tra la gestione concreta degli spazi quotidiani, la visione metafisica che è alla base della geografia tubiana e una concezione della realtà quasi magica nella quale la salvezza e la santità si trasmettono per contiguità e contatto. L'edificazione e la storia della città sono indissolubilmente legate alla mistica sufi: Touba viene considerata come un *qutb*, un «polo celestiale»⁶³. Merle des Isles riporta nel suo studio sul *Magal*:

Alors qu'il était encore très jeune, Amadou Bamba, reçut par l'Archange Gabriel plusieurs révélations concernant son futur rôle d'apôtre rénovateur de l'islam au Sénégal. Un jour l'Ange lui révéla qu'il devait se mettre en route pour chercher «l'endroit sacré» qui deviendrait le lieu de pèlerinage où les mourides et plus tard le monde entier viendraient faire pénitence et se sanctifier, où lui-même serait enterré pour que les fidèles puissent trouver à son tombeau les grâces qu'ils allaient demander à Médine sur la tombe de Mohamed (Merle 1948 :33).

Secondo la tradizione, mentre attraversa quella che al tempo era solo sterpaglia nella savana, in compagnia del suo più fedele discepolo Cheikh Ibrahim Fall, lo *shayk* Bamba ha una visione: una lingua di fuoco che gli ingiunge di fermarsi e raccogliersi in preghiera. Secondo Merle, ai piedi di un baobab, sarebbe poi apparso il «poisson-qui-soutien-le-monde»⁶⁴. L'albero, che da allora verrà chiamato *Goui Tékbé* (in wolof “il baobab della prosperità”), indica allo *Shayk* che ha trovato il luogo dove fondare la città santa. Cheikh Bamba mostra allora a Ibrahim Fall il luogo esatto dove sarebbero sorti il suo mausoleo e il santuario.

⁶² Nome il wolof dei bastoncini ricavati da diversi tipi di albero il cui legno è piuttosto flessibile ed utilizzati per spazzolare e lucidare i denti.

⁶³ Il termine *qutb* è utilizzato per designare la trascendenza e può essere applicato ad ogni essere, momento o luogo fisico che connette vari piani del reale. La teoria sulla quale si basa tale concezione Sufi del cosmo è riconducibile alla filosofia neoplatonica ed emanazionista (Ross 1995).

⁶⁴ L'espressione è riportata come formula non analizzata. In realtà il termine *djen* in wolof indica sia un pesce che uno dei pilastri che sostengono la struttura di una casa, da qui la definizione tradotta letteralmente in francese «poisson qui soutien le monde», apparentemente insensata.

L'archetipo dell'albero è un simbolo religioso comune e trasversale a molte religioni: simbolo di rinascita, di vita e morte. La sua forma, le radici e i rami, in termini cosmologici diviene un legame tra cielo e terra (Eliade 1948). Il toponimo "Touba" deriva da *Tûbâ*, termine che occorre una sola volta nel Corano nella tredicesima sura. Nella versione in italiano di Peirone il termine viene tradotto come «prosperità, beatitudine». Nella tradizione islamica tramandata attraverso gli *hadit*, tuttavia, esso designa l'Albero del Paradiso. Cheikh Bamba stesso scrive nella sua opera *Silkul Jawahir* :

Kabal Ahbar [...] a dit: «j'ai interrogé le Prophète à propos des arbres du Paradis [...] le plus grand d'entre eux est l'arbre qui porte le nom de Tuba; son tronc est fait de perles, ses branches sont des chrysolithes, et ses feuilles sont en soie légère» (Mbacké [s.d.], tradotto in francese nel 2007).

Come il *Grand Magal*, la città stessa di Touba e la sua storia sono un precipitato dell'incontro tra la cultura wolof e l'islam. Il tipo di albero di cui ci parla Merle è, non a caso, un baobab. Nei suoi studi sull'universo vegetale in paese Dogon, Griaule sottolinea a più riprese la relazione tra i grandi alberi e il mondo dei *djinn*, entità demoniache caratteristiche dell'incontro tra l'islam e le religioni non rivelate, nell'immaginario collettivo. L'autore si sofferma in particolare sul ruolo d'elezione riservato al baobab anche nella vita pratica quotidiana:

Dans le symbolisme des fables le baobab représente le Dieu créateur Amma, résumant en sa personne tous les dons qu'il a fait aux hommes, et en particulier le plus précieux d'entre eux: la nourriture, c'est-à-dire la vie (Calame-Griaule 1958).

Touba dunque, come i villaggi wolof, si sviluppa e nasce all'ombra di un grande albero. Il simbolismo archetipico di questo elemento e il mitico Albero del Paradiso della tradizione islamica si sovrappongono e si fondono nell'immaginario murid concretizzandosi nel *Goni Tékébé*. Presso l'attuale cimitero della città santa è indicato il luogo dove era situato il baobab, ormai morto da diversi anni. I fedeli vi si raccolgono in preghiera: è credenza diffusa che la visita all'albero sarebbe occasione per i *talibé* di cancellare tutti i propri peccati.

L'accesso diretto al Paradiso, tema ricorrente durante questa parte del pellegrinaggio, sarebbe garantito anche a coloro che vengono seppelliti nel cimitero che custodisce gli innumerevoli mausolei delle spose, dei figli di Bamba e di un gran numero di dignitari di Touba. Cheikh Gueye sottolinea come

la differenza di decorazioni e dimensioni dei monumenti funebri sia anche qui un riflesso immediato della gerarchizzazione dell'universo tubiano, al di là di qualsiasi aspirazione all'egalitarismo che caratterizza il discorso religioso (Gueye 2002). Il mausoleo più imponente e il più visitato in occasione del *Grand Magal*, dopo quello di Cheikh Bamba, è quello di Cheikh Ibrahim Fall. Considerato il più importante tra i discepoli murid e nato nel 1853 a Ndiamby Fall, Cheikh Ibrahim è discendente della linea reale dei *Damel* del Cayor. Fall fece giuramento di fedeltà ad Amadou Bamba nel 1880, all'epoca in cui lo *shayk* insegnava il Corano nella scuola istituita da suo padre nel Cayor. Chiamato nella confraternita anche *Lamp Fall* o la "Porta del Muridismo"⁶⁵, dà inizio a quello che viene definito un sottogruppo della confraternita: i *Baye Fall*, letteralmente coloro che appartengono al padre (*Baye* in wolof) Fall. Soprattutto negli anni dell'esilio di Bamba, Fall si dedicò alla fondazione e alla gestione di nuovi villaggi murid e alla cura della produzione agricola, divenendo uno degli interlocutori privilegiati dell'amministrazione coloniale e dando vita a quello che Dozon definirà un vero e proprio bicefalismo all'interno della confraternita (Dozon 1995). Personaggio a tratti leggendario, incarnante le virtù dei *ceddo*⁶⁶ e la devozione cieca allo *shaykh*, secondo alcuni storici Ibrahim Fall è un personaggio chiave per comprendere quali sono state le condizioni di possibilità dell'affermarsi della Muridiyya nonostante la prolungata assenza del suo fondatore negli anni dell'esilio (Babou 2011; Dozon 1995; Pezeril 2008). Braccio secolare del maestro, Fall ha determinato con il suo carisma in maniera ancor più peculiare il radicamento della filosofia murid nelle consuetudini già esistenti all'interno dell'agglomerato sociale del Senegal. Nel corso del mio secondo studio di campo sono stata a Palene, frazione della città di Mbacké e sede del lignaggio che discende da Fall, presso la residenza di Serigne Assane Fall, attuale segretario del califfo dei *Baye Fall*. Di seguito una sua considerazione:

Cheikh Ibra Fall ha portato al parossismo i valori che sono propri del muridismo: il lavoro, il dono di sé, il sacrificio di sé per il proprio Serigne. Quando arrivò da Bamba non era

⁶⁵ "*Lamp Fall*" sarebbe un'espressione traducibile pressappoco come "Fall, il faro" ossia colui che ha illuminato la santità di Bamba e l'ha resa visibile al mondo. Lo stesso nome è dato al minareto più alto della moschea di Touba.

⁶⁶ In lingua peulh la parola *ceddo* vuol dire uomo forte o uomo potente. Il termine designa, anche se con delle variazioni significative rispetto al contesto, l'aristocrazia guerriera rurale presente nel regno del Cayor (1549-1879). Nell'immaginario popolare odierno si stanno perdendo alcune delle connotazioni positive ed eroiche del personaggio. L'archetipo del *ceddo* è incarnato da un guerriero refrattario alla colonizzazione e all'islamizzazione, violento e dedito a razzie e guerre.

davvero capace di pregare, non aveva studiato il Corano. Si dice che quando provò a farlo lo corressero continuamente: la direzione è sbagliata, le parole che usi non sono queste...Quando però iniziò a dare aiuto e soldi ai poveri...ecco...non importava la direzione, l'importante era dare» (Assane Fall, intervista in italiano, Mbacké 2018).

I *Baye Fall* sono esentati dal rispetto dei cinque pilastri dell'islam: la preghiera e il digiuno nel mese di *Ramadan* vengono sostituiti dal lavoro svolto per la confraternita e per la propria guida spirituale (Pezeril 2008). Durante le celebrazioni confrateriche, compreso il *Grand Magal*, i *Baye Fall* si distinguono per il servizio prestato nelle case marabuttiche e si occupano generalmente del servizio d'ordine. Nell'abbigliamento si distinguono per i *dreadlock* e gli abiti di *ndiakbass*, un tipo di tessuto multicolore ricavato assemblando pezzi di stoffe diverse. Durante il *Grand Magal*, gruppi di *Baye Fall* si incontrano per intonare preghiere collettive, percuotendosi il corpo con un grande bastone dalla caratteristica forma bombata sulla sommità detto anche *kuruu Baye Fall*. La *trance* e l'insensibilità al dolore legata all'estasi della preghiera sono una delle caratteristiche delle forme di devozione di questo ramo particolare della confraternita. Scrive Charlotte Pezeril:

Chez les Baay Faal, les séances collectives de *sikar*⁶⁷ réunissent des disciples chantant la *shadāda* (proclamation de l'unicité divine, premier pilier coranique), en posant leur main sur leur oreille afin d'amplifier les résonances du chant et en tournant les uns derrière les autres en cercle, les corps se balançant d'avant en arrière, les mouvements suivant le rythme de la litanie qui s'accélère progressivement. Les Baay Faal participant au *sikar* collectif disent former un *kurel*, c'est-à-dire un groupe, une entité autonome et interdépendante. La condition de réussite du *sikar* est alors "l'union des cœurs", au sein de laquelle le groupe s'envisage en tant que corporalité fusionnelle, propice au déclenchement de la transe. L'état de transe est désigné par le terme de *aal*, dérivé du terme arabe *hāl*, qui signifie état spirituel, et par extension, transe ou extase [...] La présence du groupe, parfois de la musique (chants et/ou percussions), du ou des marabouts et le sens donné à la cérémonie dans laquelle s'insère le rite (des sikar quotidiens dans les daara à ceux pratiqués lors du Grand Magal de Touba, le pèlerinage annuel à la ville sainte des Mourides) stimulent l'entrée en transe, même s'ils n'en constituent pas chacun un élément nécessaire (Pezeril 2010 :457).

Nella tradizione wolof, soprattutto quella legata al gruppo etnico dei lebou, vi è un termine che indica uno stato di *trance* estatica: *xar*. Tale tipo di possessione, tuttavia, sarebbe una tecnica del corpo totalmente differente dal punto di vista dei *Baye Fall* che «interprètent ces états comme des excès de lumière divine incontrôlables» (ibid.). Il retaggio derivante dalle tradizioni legate allo *ndeupp*, rituale curativo

⁶⁷ Insieme alle *xassaydas* (cfr. paragrafo I) sono un altro gruppo di preghiere della tradizione murid.

caratterizzato da una sorta di danza d'esorcismo (Ndiaye-Correard 2006:377), e allo *xar* “normalizza” agli occhi dei fedeli le pratiche Baye Fall ma la svolta rigorista degli anni '80 voluta dall'autorità califfale ha progressivamente delegittimato una parte di queste consuetudini. Tutt'oggi è possibile, in particolare durante il *Grand Magal*, imbattersi in incontri di preghiera che prevedono la messa in scena di una sorta di auto-flagellazione e fenomeni di *trance*, più o meno controllata, di fedeli *Baye Fall*. Scene sempre più rare che lasciano il passo ad una normalizzazione e un contenimento sulla scena pubblica che però lasciano intatta, soprattutto presso i giovani, la forte potenza evocativa dei simboli di questo ramo della confraternita. Una riproduzione in miniatura del *kuruu Baye Fall* è portata al collo dai murid ed è appesa spesso ai rosari che vengono utilizzati per la preghiera. Ma che origine ha questo elemento dell'universo simbolico di Touba? Il pellegrino che durante il *Magal* si reca in visita al sepolcro di Ibrahim Fall potrà trovare senza difficoltà la risposta a questo quesito. Secondo la testimonianza riportata da Merle des Isles sulla fondazione della città di Touba, quando Bamba ebbe la sua visione ai piedi del baobab sacro, Ibrahim Fall piantò lì il bastone che portava con sé come utensile nei suoi lavori agricoli (*hir* in wolof). Alla morte di Bamba il suo più fedele discepolo se ne sarebbe riappropriato e l'avrebbe portato sempre con sé fino al momento del suo decesso nel 1930. Attualmente quello stesso bastone è esposto nella cava che ospita il mausoleo di Fall e di diversi membri della sua discendenza. Durante il *Grand Magal* mi sono recata lì in compagnia di due *yaye fall*⁶⁸, incontrate durante l'attesa per l'ingresso alla Grande Moschea. Le due giovani donne mi raccontano che si stanno dirigendo presso il mausoleo con uno scopo ben preciso: vogliono approfittare del viaggio fino a Touba per chiedere la risoluzione ad un problema particolare. Una delle due, che chiameremo Fama, non riesce a smettere di fumare. Al nostro ingresso presso la cava che ospita il mausoleo di Fall chiedono di incontrare un uomo anziano che, mi spiegheranno, è stato uno dei *benk nekk* di un membro del clan. La figura del *benk nekk* è indicativa delle convergenze tra la tradizione murid e le vestigia dei regni wolof: omologo del ciambellano di corte dei *Damel*, si tratta spesso di un uomo o una donna “donati” alla famiglia santa in tenera età. Assistenti personali e custodi della

⁶⁸ Con il diffondersi del movimento in contesto urbano si sono create nuove forme di adesione e vere e proprie mode rispetto all'abbigliamento, al modo di vivere la religione e la fede. *Yaye Fall* (*Yaye* vuol dire madre in wolof) è il nome dato alle donne che si dichiarano discepoli di Cheikh Ibrahim Fall. Secondo i murid più rigoristi, si tratterebbe di una distorsione, un'invenzione legata alle derive urbane della corrente.

gestione del quotidiano della vita tubiana e dei suoi segreti, queste figure sono emblema della rete di “parentele fittizie” e dei «legami e affiliazioni non nettamente codificate dal sistema religioso, ma estremamente strutturanti ed efficienti nell'universo tubiano, nella «sostanza etica» [...] delle sue liturgie e delle pratiche» (Zingari 2019: 9).

L'anziano signore che ci riceve, siede a fianco alle sbarre dorate del mausoleo di Ibrahim Fall. Gli vengono attribuiti poteri sovranaturali legati alla *baraka* acquisita per contiguità con il *lignage saint*. Inginocchiatasi a fianco a lui in atteggiamento di sottomissione, la mia accompagnatrice gli spiega il suo problema. L'uomo ascolta attentamente e, dopo aver trascritto su un foglio di carta alcuni versi del Corano, glieli consegna e le illustra le tappe di un complesso *iter* rituale che non riesco a cogliere nella sua interezza, non avendo abbastanza padronanza del wolof. Quello che riesco a capire è che Fama dovrà immergere il foglio in una ciotola piena d'acqua e lasciarlo lì per una notte intera. Nei sette giorni successivi dovrà bere ogni mattina un sorso di quell'acqua mescolato ad un cucchiaino di miele. Alla sera invece dovrà usare la stessa acqua per un *bain mystique*⁶⁹, bagnarsi le mani e passarla sul viso. In Senegal quest'ultima pratica può essere codificata in diverse varianti: insieme al rituale vi sono dei versetti del Corano da recitare o dei gesti propiziatori da ripetere un numero determinato di volte (generalmente sette o tre). Molto diffusa tra la popolazione a prescindere da appartenenze confreriche e religiose, essa affonda le sue radici nella tradizione della cosiddetta “medicina tradizionale” malinké strettamente legata alle religioni non rivelate dell'Africa Subsahariana. Finito il consulto, chiediamo come mai lo *hir* di Cheikh Ibrahim Fall non è più esposto al pubblico ma situato tra il muro e il mausoleo e sottratto alla vista di chi non si trova immediatamente nei pressi dell'ingresso del recinto che lo protegge. «Nel corso dei pellegrinaggi erano tantissimi i fedeli che si scattavano *selfie* con il bastone e li pubblicavano sui *social network*. Spostarlo è stato l'unico modo per mettere fine a questa pratica piuttosto discutibile...» ci risponde il sant'uomo.

⁶⁹ Pratica molto diffusa chiamata anche *sangu* in wolof (cfr. Ndiaye L. 2013).

5. Il pozzo Ainou Rahamati e il commercio del sacro:

L'episodio narrato in chiusura del paragrafo precedente non è un caso isolato: è consuetudine di molti fedeli in visita alla città santa approfittare dell'occasione per procurarsi amuleti, talismani o cercare rimedi a problemi personali. La convivenza tra la fede musulmana e pratiche vicine all'universo della stregoneria non sono vissute in maniera conflittuale dalla maggior parte della popolazione senegalese. La relazione tra elemento corporeo e preghiera nell'islam, di cui abbiamo discusso nel paragrafo precedente, ci aiuta a contestualizzare ulteriormente la compatibilità (solo in apparenza paradossale) tra le due istanze culturali che, più che versioni "popolari del culto dei santi", rappresentano le anime che compongono il *bricolage* dell'islam vissuto in Africa subsahariana. In effetti lo stesso concetto di stregoneria, *magie* o *sorcelleri*, rinvia ad un paradigma di pensiero che, pur essendo utilizzato dell'osservatore occidentale, non necessariamente descrive le realtà in questione. Scrivono due antropologi camerunesi a proposito:

Le mot sorcellerie ne renvoie à rien de connu dans les langues locales [...] il est difficile de lui trouver un équivalent, un mot qui puisse le traduire. On n'est pas loin de penser à une catégorie transposée, une chose conçue par un observateur étranger, l'europpéen regardant quelque chose d'un peu bizarre dont il ne percevrait pas les contours (Abe & Abega 2006 :34).

Anche nella lingua wolof non vi è una parola specifica per designare pratiche come quella descritta e il piano di realtà cui fanno riferimento. In francese, anche dai locali, la parola utilizzata è *mystique*, termine di per sé ambiguo che diviene una generalizzazione per tutti i tipi di fenomeni che hanno a che fare sia con il religioso (*savoir mystique, connaissance mystique*) che con le pratiche più vicine alle religioni non rivelate. Se per il ricercatore occidentale è difficile comprendere tutte le implicazioni del *contrat social* senegalese, dell'incontro tra religioso e politico, è ancor più destabilizzante l'osservazione dell'incontro tra religione e *sorcellerie*. A complicare l'equazione vi è il fatto che tra islam e Africa si intrecciano delle modalità epistemologiche peculiari e delle concezioni della magia che vengono escluse per definizione dalla concezione della realtà dell'Occidente. Scrive a tal proposito Hames:

Une bonne partie de ce qui deviendra magie islamique se trouve déjà là, au point de départ. En effet, l'islam démarre en Arabie et incorpore, dès le Coran, dès les faits, gestes et paroles du Prophète, l'incantation thérapeutique (ruqiya), l'imprécation (licân), le rite de propitiation, de guérison ou d'ensorcellement (sihr), les techniques de divination (fa'l), la croyance en des esprits supérieurs efficaces (jinn), toutes pratiques et croyances qui ont cours dans les sociétés

de la péninsule arabique (Fahd 1987) (Hames 2008 :190).

Secondo l'autore, l'islam ha conservato dalla cultura ellenistica degli aspetti rigettati dal paradigma scienziato europeo, aspetti che hanno invece permesso di trovare terreno fertile in Africa subsahariana a diverse pratiche. Le principali hanno a che fare con l'utilizzo talismanico e apotropaico del Corano. Utilizzo che interessa, nella città santa murid, anche particolari aspetti del commercio del sacro: immagini, foto e alcuni tipi di oggetti. In particolare durante il *Grand Magal*, si ritiene che anche le merci vendute nella zona antistante la Grande Moschea e lungo la strada principale che costeggia l'animato mercato OCASS possiedano un *surplus* di *baraka*. Durante il pellegrinaggio sono molto numerose le bancarelle che espongono un particolare tipo di bracciali e collane in pelle lavorata che, tipicamente portati dai murid e in particolare dai *Baye Fall*, sono classificati come dei *grisgris*. Il termine, derivante dal francese, designa ogni tipo di oggetto confezionato da uno specialista rituale e in wolof prende il nome di *téere* ou *gàllaaj*. Le collane e i bracciali in cuoio nero, divenuti anche simboli identitari e di moda in alcune versioni urbanizzate del bayfallismo (Pezeril 2008), al cui interno vi sarebbero dei pezzetti di carta con su scritti dei versetti del Corano, avrebbero funzione protettiva per chi li porta. In realtà insieme ai *kurruu* (rosari) e ad altri oggetti in ebano, tali ornamenti sono divenuti ormai parte di un artigianato tipicamente murid e hanno perso parte della loro funzione originaria. Un *grisgris* deve infatti essere confezionato appositamente per il richiedente o per un fine particolare da uno specialista rituale e non prodotto in larga scala per la commercializzazione.

La riproducibilità in serie ha interessato anche il commercio di immagini che riproducono l'unico ritratto esistente di Cheikh Amadou Bamba: una foto in bianco e nero scattata nel 1913 al momento della partenza per il Gabon e custodita negli Archivi Coloniali⁷⁰. Stilizzato in ogni foggia e maniera il ritratto è venduto in vari formati insieme a foto e montaggi grafici che combinano la Grande Moschea, i vari *marabout* di Touba e i califfi che si sono succeduti. Appese ai muri di attività commerciali, case private, riprodotte su adesivi incollati sulle auto, tali immagini hanno avuto negli anni una grandissima diffusione

⁷⁰ Molto dibattuta e controversa l'ipotesi dell'esistenza di un secondo ritratto scattato al momento dell'imbarco per il primo esilio (Cfr. Babou 2011).

pur essendo la Muridiyya innestata all'interno di un sistema religioso che si vuole iconoclasta. Interessante è l'incontro tra l'utilizzo murid delle foto e la tradizione artigianale senegalese della pittura su vetro. Le immagini e i ritratti legati alle realtà confreriche e musulmane, riprodotti in litografie, furono messe al bando dalle autorità coloniali che giudicavano potenzialmente sovversiva la loro diffusione. Tale divieto diede un incentivo, nella prima metà del Novecento, alla produzione locale clandestina di immagini sacre attraverso la tecnica della pittura su vetro (Roberts - Nooter Roberts 1998:26). Da allora diversi episodi, tratti dai racconti agiografici su Bamba, sono parte integrante dei soggetti ritratti dagli artigiani che ancora praticano quest'arte. Che sia su vetro, fotografia o stampa l'onnipresente figura dell'uomo con il turbante bianco, diventata un simbolo utilizzato di volta in volta come affermazione identitaria, talismano o icona politica, è parte dello "shopping del sacro" che diviene quasi una tappa obbligata per il pellegrino a Touba.

Un'altra particolare attività commerciale molto fiorente durante il *Grand Magal* è la vendita di bottiglie e fiaschi in plastica alle porte del pozzo *Ainou Rabamati*. Situato a nord della Grande Moschea, un giardino circondato da alte mura ospita l'ultima tappa del pellegrino in visita a Touba. *Ainou Rabamati* (dall'arabo "la fonte della misericordia") è stata scavata su indicazione di Bamba nel 1888 da Serigne Ibrahim Sarr, uno dei suoi *talibé*. La famiglia di quest'ultimo ha acquisito prestigio nel corso dei decenni occupandosi della gestione del sito e della distribuzione dell'acqua benedetta ai pellegrini in visita. Meta abituale dei fedeli di passaggio nella città santa, il pozzo è letteralmente preso d'assalto durante il pellegrinaggio. Dalle prime ore del giorno precedente il 18 *Safar*, due file distinte di donne e uomini si snodano lungo le mura. Ognuno attende il proprio turno per avvicinarsi alla cancellata dove i custodi del sito distribuiscono, in dei boccali in plastica, l'acqua miracolosa. Nelle stradine polverose che contornano la zona è possibile acquistare per pochi centesimi una bottiglia di *Coca Cola* "riciclata" o un fiasco vuoto di *Kirene* o *Evian* (principali marchi delle acque in bottiglia) presso venditori improvvisati o abituali che ammassano la loro merce su tappeti addossati alle mura. L'acqua del pozzo verrà portata a casa per essere distribuita ad amici e parenti o per essere custodita fino all'anno successivo e impiegata, all'occorrenza, a scopo curativo per ogni tipo di malattia. Nell'immensa opera letteraria attribuita a Bamba vi sarebbero

due poemi che narrano dell'origine divina e delle virtù curative della fonte miracolosa: *Albandou liLabi Wabdabou* (Lode all'unico Dio) et *Wa fadiana larda Honyounan* (Dio mi ha donato delle fonti che sorgono dalla terra). Nella biblioteca di Touba sono riuscita a reperire una versione tradotta in francese di quest'ultima che recita:

1. Obligation nous est de formuler la louange à DIEU et la prière sur Celui grâce à qui les dons de DIEU nous parviennent (Mohammad PSL).
2. Ô DIEU CLÉMENT, tu nous as fait jaillir la Source de la Miséricorde dans un contexte de paix et de meilleure bienfaisance.
3. Nous venons à TOI, Ô MUNIFICENT, ô Autorité Suprême à qui appartiennent les océans et les fleuves.
4. Ô TOI qui nous a gratifiés de l'eau et de ses fortunes, Ô Meilleur DONATEUR POURVOYEUR MUNIFICENT (C.A.B. Mbacké, foglio dattiloscritto, s.d.).

Rispetto all'origine della fonte, la versione dei fatti più diffusa è raccontata a Touba proprio dalla famiglia Sarr, che ha ereditato la gestione del sito:

Bamba aveva ricevuto in dono da un amico proveniente dalla Mecca dell'acqua della fonte *Zam Zam*. Dopo averla versata a terra in questo luogo sacro chiese ai suoi discepoli di scavare e, miracolosamente, iniziò a sgorgare una fonte anche se il sito si trova in una zona desertica (Darou Sarr, intervista tradotta dal wolof, Touba 2018).

Un'altra versione della storia (meno accreditata per i più) racconta che sarebbe stato il secondo Califfo, Serigne Falilou, a versare nella fonte dell'acqua che egli stesso aveva portato dal pellegrinaggio meccano, trasmettendo così "per contaminazione" la *baraka* al luogo. Così come la presenza della tomba di un santo e di un luogo intorno al quale effettuare le circumambulazioni rituali, il pozzo miracoloso è un elemento costante in quasi tutti i siti oggetto di pellegrinaggio nei paesi musulmani (Chamber-Loir-Guillot 1995:6). Feynekee Reysoo documenta che, anche in Marocco, le *zjyara* occasionali e stagionali sulla tomba di un santo, i *moussems*, comportano quasi sempre la possibilità di bere o entrare in contatto con l'acqua di una fonte sacra⁷¹. Rispetto alla discussione del capitolo precedente sul rapporto tra il *Magal* e altri tipi di celebrazioni, la fonte *Ainou Rahamati* costituisce un ulteriore elemento che indica la vicinanza e le contaminazioni del culto murid con l'islam nordafricano. Sebbene sia plausibile rifarsi all'idea che

⁷¹ In particolare l'autrice descrive il bagno rituale presso l'albero di Lalla Aicha (Cfr. Reysoo 1991:105).

tali “versioni popolari” dell’islam comportino delle costanti transnazionali, innate in senso evolucionistico o indotte in una prospettiva diffusionista, collocando tali elementi nella storia della Muridiyya si aggiunge un’altra possibile ipotesi. La volontà di integrare nell’immaginario collettivo la fonte miracolosa di Bamba risale agli anni ’80 del Novecento ossia al califfato di Abdoul Ahad. Essendo la zona di Touba perennemente a rischio di siccità, prima di lui, il secondo Califfo avrebbe iniziato un’opera di scavo per ampliare il sito. Abdoul Ahad la completa, secondo Cheikh Gueye, investendo circa 100 milioni di franchi CFA per ristrutturare l’area e fornirla di una pompa e di un serbatoio di circa 50 mq che alimenta 50 rubinetti (Gueye 2002: 370). Nel capitolo precedente abbiamo accennato al fatto che proprio nel corso del terzo califfato, la confraternita cerca di istituzionalizzare una dottrina che, tra l’*islam noir* dei ricercatori occidentali e le accuse di eresia degli *arabisants* letteralisti, fatica a contenere le sue derive. In tale processo di normalizzazione, il pozzo è uno dei tasselli. La riqualificazione di *Ainou Rabamati* viene infatti affidata alla *Dabira* degli Studenti Murid che, come vedremo nei capitoli successivi, diviene attore chiave nel processo di legittimazione, con e attraverso il *Grand Magal*, di una versione del culto che si distacchi dai sospetti di blasfemia o di eresia. Nella progettazione del sito come si presenta al giorno d’oggi, anche l’elemento estetico richiama alla volontà di conformarsi ad un immaginario che si rifà all’islam dei paesi arabi e mediterranei che trova l’espressione più compiuta nelle decorazioni caratterizzate dall’*ataurique*, lo stile architettonico che privilegia le decorazioni fitoformi tipiche dell’arte islamica. Pur attingendo ai rubinetti meccanici, il vecchio pozzo in pietra viva resta esposto in un angolo del sito, al centro del quale sorge una sorta di *menbir* che riporta un pannello sul quale sono riprodotti i versi del poema *Wa fadiana larda Houyouman* (che abbiamo citato più su) tradotti in quattro lingue. Completa il quadro nei giorni ordinari, un pavone che, lasciato libero nel giardino, ricorda l’Alcazar e le *Mille e una notte* più che la savana subsahariana. Canonicamente, una volta arrivato in prossimità dei rubinetti, prima di bere l’acqua di *Ainou Rabamati* al pellegrino è richiesto di inginocchiarsi verso la *Kaaba* e pronunciare la *shadādā*. Alla prova dei fatti, il rituale della fonte non viene espletato in maniera così rigida. Numerosi sono quelli che si passano l’acqua sul volto e sul corpo, utilizzandola alla maniera della *safara* (acqua benedetta) dei *bain mystique*, cui abbiamo accennato più su, dando vita all’ennesimo incontro

tra la cultura wolof e le prescrizioni di una religione che ha tante declinazioni quanti sono gli attori che prendono parte al pellegrinaggio. Ad ogni buon conto anche io, nella visita al pozzo, seguo l'esortazione di una *maman* che mi assicura che bere l'acqua di Touba in occasione del *Magal* mi garantirebbe la possibilità di ripetere il rituale anche ad un anno di distanza. Una garanzia di sopravvivenza in un orizzonte degli eventi spesso fin troppo precario è uno dei principali benefici offerti da *Ainou Rahamat!*

CONCLUSIONI E OSSERVAZIONI:

Il *Grand Magal* diventa un pellegrinaggio nel corso degli anni per delle ragioni ben precise. Generalmente la famiglia dello *shaykh* di una confraternita ha interesse a difendere il capitale simbolico lasciato in eredità dal capostipite. Tale operazione spesso viene portata avanti in antitesi rispetto alla prima generazione di discepoli o comunque in un contesto estremamente conflittuale (Popovic 1995: 231). La Muridiyya non fa eccezione. Anche Cheikh Amadou Bamba si inserisce nella linea di una cosiddetta tribù marabuttica ossia di un'unità sociale costituita dalla discendenza e dalla clientela di una guida religiosa. Il clan Mbacké, già dotato di una forte ascendenza negli affari politici del Senegal coloniale, si impianta a Touba e ne fa il proprio centro nevralgico proprio negli ultimi anni di vita e subito dopo la morte di Bamba. Al clan Mbacké si affiancano il clan Fall, discendente dal suo principale discepolo e braccio destro Cheikh Ibrahim Fall e il clan Bouso, dalla discendenza materna del *marabout*, radicatosi soprattutto al di fuori di Touba nella regione del Saloum. Touba acquista un forte valore simbolico già quando il fondatore dei murid era in vita. Indicata da Bamba come centro spirituale e materiale della sua comunità sebbene in seguito all'esilio non vi sia mai tornato, la città era già meta dei murid durante le feste musulmane ortodosse. Come già visto rispetto alle oscillazioni sulla scelta della data, il radunare la propria clientela a Touba in occasione di una cerimonia che prevede la presenza di autorità statali e secolari è una dimostrazione di forza e un forte investimento simbolico. Tale dimostrazione si declinerà negli anni in maniera diversa: non soltanto il Califfo Generale ma ogni *marabout* ed ogni personaggio influente nel microcosmo tubiano non lesinerà ogni sforzo economico per gareggiare in sfarzo e opulenza presso la propria residenza durante la festa. Pur avendo a che fare con la dimensione politica di cui ci parla Coulon, queste alterne vicende si riflettono, in un continuo gioco di rimandi, sulla struttura del rito e sugli attori che vi prendono parte. Alcune pratiche entrano infatti a pieno titolo nelle attività considerate fondamentalmente religiose sebbene, all'occhio esterno, possano apparire profondamente mondane. Abbiamo qui descritto, a guisa di esempio, la *ziyara* e le consuetudini legate al rapporto tra *talibé* e famiglie dei lignaggi santi. Nel corso degli anni abbiamo visto anche come alcune tappe dell'insieme sacro sono sparite o sono state rimpiazzate da altre, seguendo le temperie e le

necessità dei tempi. L'impossibilità dunque di una modellizzazione definitiva, storica e anche di utilizzare le categorie turneriane per il *Gran Magal* inizia a profilarsi. A sostegno ulteriore di tale considerazione un'ulteriore constatazione: se includiamo nell'analisi tutti gli attori coinvolti, non assistiamo realmente alla creazione spontanea di un'anti-struttura ossia a quel fenomeno di sospensione delle gerarchie sociali che, secondo Turner, crea una *communitas* transitoria tra i partecipanti al rito. Al contrario la differenza di *status* tra le *élite* religiose e i fedeli viene ribadita nel senso inteso da Morinis nella sua critica all'ipotesi di Turner: molti pellegrinaggi, lungi dall'accomunare gli individui in un comune sentire, hanno una natura divisiva (Morinis 1984). Nel caso del *Grand Magal* tale natura affonda le sue radici nella società wolof marcatamente non egitaria e divisa in caste e ordini, entro la quale la Muridiyya nasce e si diffonde⁷². Le vestigia dell'incontro tra questa società, l'islam e alcune derivate propriamente legate alla mondializzazione sono presenti in ognuno dei rituali descritti. L'aggiungersi progressivo di elementi che si richiamano a tradizioni ben più antiche inscritte nel solco della religione musulmana è dunque, almeno in parte, determinato da due elementi. In primo luogo dalla volontà dei clan di Touba di creare uno stabile apparato dottrinale. In seconda istanza dall'intensificarsi dei contatti con i paesi musulmani nordafricani e arabi in opposizione ad uno stato senegalese ancora legato al modello francese. Quest'ultimo elemento verrà ripreso nell'ultimo capitolo proprio in relazione alla nozione di cittadinanza culturale e ai movimenti studenteschi nazionali e internazionali.

⁷² Cfr. Diop A. B., *La société wolof : tradition et changements. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Karthala, Parigi 1981.

CAPITOLO V:

Il Grand Magal è «un carnaval»?

Ritracciare, per quanto possibile, il percorso compiuto dai pellegrini a Touba ci ha permesso di narrare al lettore alcuni aspetti della celebrazione del *Grand Magal*. Arrivati a questo punto è necessario riflettere in maniera critica sull'eventualità di continuare ad utilizzare come strumento teorico l'approccio turneriano. Nello studio sui pellegrinaggi mariani l'autore considera i rituali di cui è testimone in un quadro dinamico che distingue due elementi: organismo e ambiente. L'organismo, all'interno del quale rientra l'insieme di mete devozionali, sottende ad alcuni aspetti della celebrazione che l'autore definisce "sacri" (valori, regole, costumi). L'ambiente riunisce invece in un macro-insieme la rete di meccanismi di servizio mondani (commercio, alloggi, punti vendita, ospedali ecc.) che si sviluppano intorno all'evento. A tale distinzione abbiamo affiancato la distinzione di Copans, specifica rispetto al *Grand Magal*, tra attività «strictly religious» and «profane» (Copans 1999). Sulla scorta di quanto detto nei capitoli precedenti tali categorie risultano essere poco sostenibili se non a patto di compiere una sorta di violenza epistemologica rispetto al nostro oggetto. I tratti comuni con altri tipi di pellegrinaggi musulmani, come abbiamo visto sopra, rafforza ulteriormente la tesi che sia necessario integrare il dato storico e il vissuto etnologico. Scrive a proposito Olivier de Sardan:

Le sopravvivenze fisse non sono dei fenomeni naturali, automatici, ma il prodotto di strategie simboliche contemporanee che bisogna spiegare. L'astoricità apparente di un culto, lungi dall'essere un'evidenza, è sempre un enigma (Olivier de Sardan 1986:153).

Dal punto di vista storico possiamo rintracciare una trasformazione del rituale che risponde ad una logica funzionale ai mutamenti politici e sociali della confraternita. Il confronto tra storia ed etnografia, tra un racconto del pellegrinaggio diacronico e sincronico, mette in evidenza che il *Grand Magal* contemporaneo è il frutto di una contaminazione tra i diversi tratti culturali che innervano la società senegalese. Tale

prospettiva sottrae un'analisi del rito ad ogni possibile modellizzazione univoca. Vi è inoltre una ragione teorica fondamentale che rende difficilmente sostenibili l'approccio fenomenologico di Turner e la rigorosa distinzione di Copans: la difficoltà di dare una definizione univoca di sacro e profano in un universo culturale altro rispetto a quello del ricercatore. Tale contraddizione risulterà particolarmente evidente nel momento in cui si analizzano altri aspetti del pellegrinaggio vissuto che si aggiungeranno in questo capitolo alla narrazione dell'evento.

1. Il *berndel*:

Quant à nous autres habitants de Touba, j'exhorte ma personne et vous recommande à ce que nous offrons le meilleur accueil aux hôtes: les héberger, les honorer, les mettre dans des dispositions favorables, les traiter humainement, éviter généreusement à chacun la faim et la soif (Appello al *Magal* del terzo Califfo di Touba Abdoul Ahad Mbacké 1980).

L'offrire da mangiare ai pellegrini, senza distinzione di classe, provenienza o appartenenza religiosa, la condivisione di un pasto rituale, viene chiamata *berndé* o *berndel*. Tra le attività che si svolgono durante il *Grand Magal* è forse quella che viene considerata la più rappresentativa dai *talibé* murid. Sicuramente è la più bersagliata dagli osservatori esterni che vedono una sorta di incompatibilità tra lo sfarzo e l'opulenza degli enormi banchetti rituali e il contegno richiesto dalla "sacralità" di un evento religioso. In nessuno dei discorsi dei vari successori al califfato manca il riferimento all'importanza di tale pratica sin dai primi anni della celebrazione.

La commémoration doit être marquée par trois actes: la lecture du Saint Coran en nombre illimité et en faire don pieux au Prophète Mohammad (PSL) et au Cheikh, faire des actes de grâce en offrant des repas, chacun suivant ses moyens, et des réjouissances purement spirituelles (Sermone del quarto Califfo di Touba Serigne Saliou Mbacké 1994).

Nel saggio *Grand Magal. Dimension religieuse et sociale*, Sam Bousso ci offre uno sguardo "dall'interno" sulle consuetudini della celebrazione risalenti alle raccomandazioni dello stesso fondatore della Muridiyya:

Il incombe à tout un chacun de faire de son mieux pour rendre la fête agréable tant du côté de la restauration que de la collation. Le sacrifice peut varier, allant du poulet au chameau, le don de soi, la disponibilité, la serviabilité, la patience, le recueillement (Sam Bousso 2012 :13).

Il pasto e il sacrificio rituale sono parte integrante dell'evento stesso e indistinguibili, in ordine di importanza, dalle raccomandazioni legate alla lettura del Corano e delle preghiere. Le quantità gargantuesche di cibo offerto in ogni casa, concessione e *dabira* sono argomento ricorrente e immancabile nelle narrazioni dei pellegrini e nei *reportage* della stampa locale. Nei due studi sull'impatto economico del *Magal* (Lo 2011; Diagne et alii 2017) viene evidenziato che le somme di denaro investite dalle famiglie e dalle *dabira* nell'acquisto di generi alimentari costituiscono la parte più ingente del capitale adibito alla

riuscita della festa. Le *dabira* dispensano circa il 60% delle cifre raccolte tramite autotassazione dei loro membri per l'approvvigionamento di bevande e cibo da consumare e offrire nel corso dei tre giorni del *Magal* (Diagne 2017: 38). Allo stesso modo le spese legate allo stock alimentare occupano più di un quarto del *budget* riservato alla festa nelle residenze familiari. L'ammontare medio della cifra totale è stimato a 399.655 Francs CFA per famiglia in un paese in cui il reddito medio mensile è inferiore ai 70.000⁷³ (Lo 2011; Bambey 2017). Quest'ultimo dato è tuttavia bilanciato dal fatto che il contributo economico e materiale, la partecipazione, non incombe esclusivamente sulle famiglie ospitanti ma viene sentita con un dovere anche da chi viene ospitato.

Je ne sais pas comment est possible mais, crois-moi, si tu dépense 10 pour le Magal tu va avoir 100 en retour. Tout le monde tien à participer...parfois je pense, à l'approche de la fête, que je ne pourrai jamais m'en sortir...voilà, trop de dépenses et tout...mais à la fin le bilan est toujours positif. Tout le monde qui passe ici à la maison laisse quelque chose ou bien il nous apporte sa contribution (intervista, Touba 2017).

Le «don de soi» cui si riferisce Sam Bousso, dunque, si declina nell'apporto del proprio *barkelou* (contributo volontario) al lavoro nelle cucine (indifferentemente per donne e uomini), nel servizio ai pellegrini, nell'acquisto di beni di prima necessità. Il *berndel* diviene una grande impresa collettiva, si traduce in un servizio alla comunità che garantisce la possibilità di acquisire la *tuyaaba*⁷⁴. Per alcuni fedeli con cui ho avuto occasione di parlare durante il *Grand Magal*, la manodopera volontaria nella preparazione dei pasti e nell'offerta del cibo ha più valore delle preghiere stesse. Un giovane di Touba, impegnato nelle cucine a cielo aperto installate intorno alla concessione del defunto califfo Serigne Saliou, nei pressi della Grande Moschea, mi spiega:

Nel Corano è scritto che a due tipi di persone le porte del paradiso verranno aperte: a chi rispetta il digiuno del Ramadan e a chi offre da mangiare agli altri. Da questa prescrizione deriva il senso del *berndel* nel *Magal* (intervista tradotta dal wolof, Touba 2017).

Quando gli chiedo in particolare a quale passaggio del libro si riferisce, mi dice di leggere la sura intitolata

⁷³ Il franco CFA è la moneta corrente in 14 stati dell'Africa, ex-colonie francesi. Il suo tasso di cambio è legato direttamente alla zona monetaria dell'euro ed è fisso (1 euro= 655,957 FCFA). La Francia fa da garante rispetto alla sua stabilità instaurando in tal modo una nuova forma di dipendenza economica (Cfr. Napoli 2018).

⁷⁴ «Grace divine à la suite d'une bonne action» secondo la definizione del dizionario wolof-francese di Leopold Diouf (Diouf 2003).

*La Vacca*⁷⁵. Nella traduzione di Peirone, sebbene non vi sia una corrispondenza diretta con le parole del mio interlocutore, nel versetto 184 si legge:

Osservate il digiuno durante giorni ben determinati. Naturalmente il malato o il viaggiatore –che non digiunano- completeranno il periodo con altrettanti giorni supplementari: coloro invece che possono digiunare e non lo fanno dovranno sdebitarsi sfamando un povero (Il Corano S 2/v. 184).

Nel Corano vi sono diversi precetti legati all'alimentazione⁷⁶: un monito sull'obbligo di nutrire chi si trova in situazione di indigenza è ugualmente presente nella sura 107 intitolata *L'aiuto ai poveri*, che farebbe parte del primo periodo meccano, ossia del *corpus* che contiene *in nuce* le raccomandazioni essenziali, elaborate in maniera più complessa nelle rivelazioni successive. La pratica di offrire cibo si lega al tema dell'ospitalità: la prassi vigente fra le tribù del deserto (*asabiyya*) si rideclina nel credo islamico e nelle indicazioni sull'obbligo di accogliere e nutrire non solo il povero ma anche il viaggiatore (e per estensione il pellegrino) come si legge nel versetto 215:

Offrite a fin di bene per padre e madre, per i parenti e gli orfani, per i poveri e il figlio della strada, il viaggiatore (Il Corano S 2/v. 215).

Nel versetto 177, il dovere di ospitalità diviene importante quanto la preghiera stessa, come ci ricorda la filosofia murid:

Non è espressione di pietà volgere il volto a oriente o a occidente. È pietà, invece, credere al Dio, credere al giorno finale e agli angeli e alla scrittura e ai nabi; è pietà impoverirsi –per suo amore- e largheggiare in beni verso i parenti, gli orfani, gli emarginati, i pellegrini, i mendicanti (...) (Il Corano S. 2 / v.177).

Nel suo significato originario, il *berndel* non implica esclusivamente l'offerta di cibo. Nutrire adeguatamente l'ospite è parte integrante dell'obbligo nei suoi confronti. Volendo riferirsi alle sue origini coraniche, il *berndel* si colloca a metà strada tra il dovere sociale e la raccomandazione religiosa. In senso etimologico la sua origine è nella lingua wolof. Si tratta di una parola caduta ormai in disuso. Per cercare

⁷⁵ Nella numerazione convenzionale contemporanea del Corano, si tratta della II sura che, tuttavia, in ordine cronologico si ritiene faccia parte del periodo medinese (622-632).

⁷⁶ Nel Corano vi sono più di un centinaio di occorrenze nella radice *akl*, da cui deriva la forma verbale *akala* (mangiare), 48 occorrenze della radice *t'm* da cui deriva il sostantivo *ta'am* (nutrimento) e 28 occorrenze per l'imperativo *kulu* (mangiate!) (Nicelli 2015).

di ricostruirne il significato ho discusso con molti anziani del Baol e di Touba. «Fare *berndeb*» vorrebbe dire pressappoco «prendersi cura del proprio ospite, onorarlo». Alla sua radice, si fondono diverse componenti non necessariamente legate all'islam. Secondo il sociologo Boubacar Ly la società senegalese si fonda su una base essenzialmente collettivista nel senso che viene dato al termine dalla scuola francese di Mauss e Durkheim (Ly [1964] 2016). La convivenza tra gruppi compositi sullo stesso territorio sarebbe stata resa possibile attraverso alcuni istituti culturali specifici che, nei secoli, hanno attraversato in maniera trasversale divisioni etniche e religiose⁷⁷. Uno di questi è la *teranga*: il termine designa una declinazione peculiare del concetto di ospitalità. Deriva dal verbo *teral* ossia «far sentire l'ospite come se fosse a casa propria, accogliere». Nella società wolof, ad esempio, la distinzione tra gli individui passa attraverso la struttura predominante del legame di parentela ma il concetto di *teranga* permette di declinarlo in senso allargato (Diop 1981).

A priori les gens se considéraient d'une manière ou d'une autre comme des parents et c'est sur cette base que fonctionnait la «Téranga» (...) Elle est constituée de plusieurs éléments dont l'accueil de l'hôte est le plus connu (Faye 1998 :340).

In diverse società dell'Africa subsahariana, tra i diritti e i doveri di un membro di un gruppo di parentela esteso, vi è l'accoglienza incondizionata presso il proprio domicilio di qualunque familiare ne abbia la necessità in relazione a viaggi occasionali o anche per lunghi periodi (Goody 1976). Sulla base dell'istituto culturale della *teranga* tale diritto si estende anche allo “straniero” in senso più ampio. Che la pratica del *berndel* possa avere una connessione con l'*ethos* della *teranga*, tutt'oggi fortemente sentito all'interno della società senegalese, è un'ipotesi plausibile.

La traduzione dei due concetti può sembrare la stessa ma in realtà vi è una sfumatura di significato leggermente diversa: *berndel* ha un valore più “personale”, riguarda l'accoglienza presso il proprio domicilio in particolare. La *teranga* è un valore culturale che ha un senso più generale, può riferirsi anche all'attitudine positiva verso lo straniero che arriva nel tuo paese (Abdoulaye Sene, intervista tradotta dal francese, M'bour 2017).

La testimonianza riportata è di Abdoulaye Sene, ex insegnante della scuola primaria e collaboratore

⁷⁷ Definiti come “etnie” in epoca contemporanea, i più importanti gruppi socioculturali in Senegal sono: Wolof, Peulh, Toucouleurs, Sérère, Diolas, Mandingue e Bassari.

dell'ONG Comunità Promozione e Sviluppo, che nel corso delle mie ricerche a M'bour mi ha fornito preziose informazioni riguardo usi e traduzioni linguistiche. Sostanzialmente, con le dovute considerazioni *a latere* sul complesso concetto di *teranga*, i murid si sono appropriati di tale tratto culturale facendone una componente essenziale della propria percezione identitaria. A tal proposito, un aneddoto riportato nel mio diario di campo mi sembra abbastanza esplicativo. In occasione del *Magal* di Darou Salam nell'agosto 2017 (Cfr. Capitolo III) sono stata ospite della famiglia di uno dei miei informatori di Dakar. Arrivata la sera, in ogni angolo della casa, grande circa 150 mq comprendendo il cortile, vengono predisposte brande, materassi, stuoie e cuscini per far pernottare gli ospiti: membri della famiglia, amici, amici di amici. Uno dei pellegrini, un imprenditore edile di M'bour, è in compagnia del proprio autista e collaboratore, Ibrahima. Tornati dal giro di visite alle personalità religiose di Darou Salam (*ziyara*), un forte acquazzone costringe tutti noi ospiti a sistemarci alla meglio per la notte non potendo sfruttare lo spazio del cortile antistante la casa. Ibrahima decide di passare la notte in auto. Il giorno dopo i membri della famiglia manifestano stupore e risentimento per la sua scelta: l'atteggiamento del giovane viene giudicato particolarmente grave, il riparo di fortuna viene percepito come un rifiuto dell'ospitalità offerta. Il diritto dell'ospite implica anche dei doveri e, nella nostra storia, è indicativa l'osservazione fatta da alcuni presenti: dal loro punto di vista il gesto di Ibrahima è legato chiaramente al fatto che non è un murid. In effetti l'autista appartiene alla confraternita Tidiane e, sebbene non sia necessariamente tale la motivazione della sua "scortesia", è interessante notare che per molti dei presenti il suo non comprendere a fondo "lo spirito murid dell'ospitalità" l'ha spinto a comportarsi scorrettamente.

Volendo spingersi ancora oltre nell'analisi dell'appropriazione murid di alcuni tratti della società wolof, la pratica del *bermdel* è a volte oggetto anche di una singolare ricodificazione di un'altra istituzione trasversale alle società dell'Africa centrale e subsahariana: il *cousinage* (o *parentè*) à *plaisanterie* (*kal* in wolof). Si tratta di un complesso sistema di pratiche discorsive che autorizza, e incoraggia, i membri di un'etnia o gli appartenenti a determinate famiglie, clan o gruppi socioprofessionali a prendersi in giro, insultarsi bonariamente l'un l'altro pur senza conoscersi (Radcliff-Brown 1986). La presa in giro diviene, anzi, una prima occasione di contatto e di prevenzione del conflitto, o mediazione in alcuni casi, al punto da essere

stata definita come una «dedramatisation endogène» (Yacouba 2003). Il *Grand Magal* e il *berndel* trovano una ricodificazione anche all'interno di questa consuetudine peculiare. L'abbondanza e l'opulenza legate alla celebrazione si cristallizzano intorno al discorso sul cibo al punto da dar vita a barzellette e aneddoti. Più di una persona mi ha raccontato una storiella che riporto letteralmente nella versione fornita da uno dei custodi degli archivi dell'IFAN:

Un sérère va à Touba pendant le *Grand Magal* et dans chaque maison où il passe on l'invite à manger. Il mange, il mange, il bouffe tout dans la première maison, la deuxième, la troisième...il mange tellement qu'il s'endort. Le soir on le réveille pour lui offrir à manger encore...*Lekkal! Bismillah!*⁷⁸ Et donc il dit aux gens...Mais! Pitié de moi! Vous voulez me tuer en mangeant ou quoi?

L'effetto comico della storiella è legato allo stereotipo che, nell'immaginario popolare, dipinge gli appartenenti all'etnia sérère come particolarmente golosi e insaziabili, inclini ad esagerare quando si tratta di mangiare, incarnanti la figura archetipica del *thiogg*, termine che in wolof potrebbe essere tradotto come “scroccone”. Al di là del motto di spirito, ad un livello più profondo, la storia testimonia quello che per i fedeli murid è un motivo di vanto. Il *berndel* non designa esclusivamente l'offerta del pasto ai pellegrini ma la dimensione festiva generale che è una delle componenti essenziali del *Magal* (Same Bousso 2012). Il termine viene spesso tradotto dalla stampa locale ed estera e dagli stessi pellegrini come “banchetto” o “pasto” sebbene abbiamo visto che il suo significato etimologico non ha questa radice. Proprio questa ambiguità nella traduzione indica un mutamento avvenuto negli anni rispetto alla percezione della pratica in sé e per sé. Il progressivo ridursi del suo contenuto alla dimensione relativa al cibo e all'offerta di cibo, è un dato che potrebbe essere legato a doppio filo sia ad un tratto peculiare dello stesso *ethos* della *teranga*, che ad una sorta di ostentazione di quella che Cruise O'Brien chiama «economia del carisma» (Cruise O'Brien 1970) che a Touba trova la sua massima teatralizzazione nel corso del pellegrinaggio. Per quanto riguarda la prima istanza, in effetti, al di là della dimensione patinata e della «turismizzazione» che fanno della *teranga* una sorta di marchio per la promozione del paese, la costruzione sociale del concetto ha un

⁷⁸ *Lekkal* è la prima persona dell'imperativo di *lekk* (mangiare) in wolof. *Bismillah* è l'abbreviazione della formula araba *Bi-smi 'llāhi al-Rahmāni al-Rahīmi* (Nel nome di Allah l'onnipotente) che apre tutte le sure del Corano tranne la numero XI. Oltre che nell'apertura delle preghiere è utilizzata comunemente quando ci si appresta a compiere un'azione o come esortazione (in questo caso).

legame fondamentale con il cibo, sebbene non si esaurisca in esso. Emblematico in tal senso un racconto molto famoso nel Senegal contemporaneo pubblicato per la prima volta nel 1947 sulla rivista *Prèsences Africaines* da Birago Diop: *L'Os*. La storia narra di un uomo di nome Mor Lam che, in periodo di carestia, riceve la sua parte di un bue ucciso nel villaggio e chiede alla moglie di cucinarlo per cena. L'amico Moussa si reca in visita a casa del protagonista intenzionato a partecipare al banchetto, sicuro della legittimità della sua pretesa sulla scorta delle regole dell'ospitalità e della comunità. Pur di non condividere la sua parte con l'ospite, Mor Lam inventa diverse scuse per non riceverlo fino ad arrivare a chiedere alla moglie di annunciare la sua morte. Siccome l'ospite non va via nemmeno di fronte a tale notizia, Mor viene seppellito vivo e Moussa mangia il suo banchetto e sposa sua moglie. Il paradosso surreale narrato ci presenta i due personaggi come incarnazioni simboliche e tragiche di due norme che si scontrano: il diritto alla proprietà individuale e i valori di una società collettivista che a volte soffocano il singolo fino a farlo morire (Dorsinville 1976). Emblematico il fatto che la narrazione precipita nel suo finale pirandelliano perché il protagonista contravviene alla regola fondamentale: condividere il cibo. Il racconto, trasformato in una *pièce* teatrale dallo stesso autore nel 1960 dal titolo *L'os de Mor Lam*, fa ormai parte dei classici della narrativa antologica nelle scuole primarie.

Il racconto tragicomico ci serve per far capire ai bambini l'importanza della condivisione e dei valori alla base della nostra società. La reciprocità e lo scambio iniziano dalla base della vita quotidiana, intorno al piatto si riuniscono la famiglia allargata e la comunità (Abdoulaye Sene, intervista, M'bour 2017).

L'etichetta impone, dunque, un'obbligazione che si codifica in dinamiche che ci ricordano la logica del dono di maussiana memoria. L'ospite non gode solo di diritti ma deve anche sottostare al dovere di non rifiutare le cure offerte: tale regola sociale non scritta è particolarmente accentuata ancora oggi nella società senegalese in generale, e non solo in ambito murid, rispetto al cibo. Non è possibile consumare il proprio pasto in presenza di altri senza invitare, almeno formalmente, i presenti: una delle prime espressioni in wolof che il viaggiatore imparerà sarà *Kay gnou lekke!* (vieni a mangiare!). Nella pantomima sociale tale invito può restare soltanto formale, ad esempio nel caso in cui capiti di incrociare al ristorante una persona conosciuta. Differente il caso in cui ci si trova presso il domicilio di qualcuno al momento

dei pasti: in tal caso rifiutare il cibo offerto è un atto di scortesia piuttosto marcato, una contravvenzione al principio di reciprocità che caratterizza il sistema dell'ospitalità. La costruzione sociale dell'identità senegalese intorno all'istituto della *teranga* si sovrappone al valore simbolico del cibo nella costituzione dell'identità in particolare in occasione delle festività e, in ambito murid, rispetto alla pratica del *berndel* durante il *Magal*. La studiosa Fedora Gasparetti, nelle sue ricerche sul significato culturale del cibo nella comunità senegalese della diaspora, dedica un paragrafo esclusivamente alla celebrazione all'estero del *Grand Magal* come momento apicale rappresentante il valore connesso alla condivisione del pasto: «the consumption of ritual meals plays a crucial role in maintaining the social and cultural cohesion of the Mouride brotherhood and Senegalese community abroad» (Gasparetti 2009:7). Il *berndel* è dunque uno dei momenti più rappresentativi della peculiarità dell'islam "wolofoizzato" della confraternita e dell'impossibilità di distinguere in maniera universale le attività considerate sacre da quelle più legate alla mondanità, considerate profane.

2. A casa di Nene:

A Touba, in ragione del suo particolare statuto sociologico, non esistono locali notturni e non esistono alberghi e hotel. A tutto il 2017, il 41,9% dei pellegrini alloggia presso una casa familiare, abitata da membri della famiglia allargata per tutto il resto dell'anno e che si riempie in occasione delle cerimonie religiose (Diagne et alii 2017). Un fenomeno in crescita, legato ai capitali investiti in patria dai migranti all'estero, è la costruzione di case familiari a Touba anche da parte di chi non è originario del posto. I senegalesi incontrati presso le associazioni religiose murid in Italia le hanno definite «case per il *Grand Magal*». In effetti, al confronto con la realtà del campo, ho notato che diverse residenze private di recente costruzione hanno uno stile architettonico strettamente legato all'uso previsto durante i pellegrinaggi. La necessità di assicurare la *performance* sociale che prevede l'ospitalità durante le cerimonie religiose ha dato vita ad una vera e propria “architettura da *Magal*”: la gestione dello spazio nelle case familiari ricalca il modello delle residenze marabuttiche. Il rito principale della confraternita influisce sulla disposizione degli ambienti domestici. «L'idea di ospitare i pellegrini era presente dal primo momento in cui è stata progettata la casa di mio nonno» mi dice Moustapha che mi accoglie per la prima notte passata a Touba nel corso del *Magal* 2017. Al secondo piano della residenza vi è una grande corte circondata da un colonnato intorno alla quale si dispongono le stanze dei diversi membri della famiglia residenti. Moustapha mi dice che suo nonno, al momento della costruzione, ha previsto quello spazio proprio a causa della ricorrenza di visite di familiari, amici e conoscenti in occasione delle celebrazioni religiose. Nella corte si possono facilmente installare un gran numero dei caratteristici materassi utilizzati in Senegal, supporti in spugna facilmente trasportabili, arrotolati e ammassati nel momento in cui non servono più. Si tratta di un commercio sempre più fiorente a Touba visto che in ogni casa, in periodo di *Magal*, vengono allestiti veri e propri dormitori in ogni spazio disponibile. Durante il giorno lo spazio del cortile viene utilizzato come area comune per i pasti e le attività quotidiane degli ospiti. L'abitazione di Moustapha non è un caso isolato. In uno dei miei soggiorni a Touba, un imprenditore edile che sta investendo nella costruzione della seconda casa della sua famiglia, nella periferia nord della città, mi

mostra la pianta del progetto: vi sono un gran numero di servizi igienici previsti nella corte esterna all'abitazione. Mi spiega che, trattandosi di una residenza che vorrebbe sfruttare appositamente per il pellegrinaggio, la previsione rispetto al numero di ospiti supera di gran lunga quelli che potrebbero essere gli occupanti della casa durante l'anno e richiede che vi siano degli ambienti adeguati.

In una delle mie ultime visite alla città santa nel 2018 sono stata ospitata da Nene Ndiaye, insegnante alla scuola primaria e seconda moglie di un impiegato originario di Thiès. Il suocero di Nene, tra le prime generazioni di migranti giunti in Spagna alle porte degli anni '90, ha costruito negli anni l'imponente casa dove vive a Touba. Pur nutrendosi del retroterra culturale wolof, la Muridiyya è una realtà trasversale rispetto alle appartenenze etniche e geografiche: la maggior parte dei residenti non sono necessariamente originari della regione ma vi si sono stabiliti nel corso degli anni. Come la maggior parte di coloro che risiedono all'estero, il proprietario ha costruito la casa "a tappe", inviando periodicamente somme di denaro ad un membro della famiglia incaricato di gestire il cantiere. Tale pratica è molto diffusa non soltanto a Touba ma in ogni centro cittadino del paese. Le alte mura che delimitano i confini di appezzamenti di terra aspettano anche anni prima di vedere posare la prima pietra. Cumuli di mattoni sono affastellati ed esposti alle intemperie anche per mesi interi a fianco a impalcature e piccoli cantieri, a Touba come in molte zone di Dakar o M'bour. Gli scheletri di queste future residenze, che la notte il vento gelido dell'oceano o la brezza rovente del Sahel spazzano e fanno ululare, danno l'impressione che il paese sia un'enorme fucina in perenne attività e al contempo un luogo maledetto da una staticità senza via d'uscita.

Nella casa di Touba vive il marito di Nene con le sue due mogli, i figli e diversi nipoti, la maggior parte dei quali studenti legati alla famiglia da parentele dirette o fittizie. Come da consuetudine in Senegal, sulla base di una sorta di codice informale ma perentorio, i familiari residenti in città o in zone adiacenti ad istituti scolastici sono tenuti ad ospitare gli studenti provenienti dai villaggi limitrofi. L'edificio è organizzato intorno ad una corte di circa 200 mq e i suoi tre piani sono un labirinto di stanze, molte delle quali vuote o utilizzate come magazzino. Le due mogli del padrone di casa e i rispettivi figli hanno assegnate due zone distinte della casa. Sono condivisi la cucina e la corte, spazio presso il quale si

svolgono molte delle faccende quotidiane come il consumo dei pasti o il bucato nella zona adiacente al pozzo. L'intera superficie dell'edificio è piastrellata, caratteristica abbastanza comune delle case dei cosiddetti *modou modou*⁷⁹. Il rivestimento delle mura e del patio esterno, negli ultimi trent'anni, è diventato un simbolo di *status*. Anche dove si potrebbe optare per una soluzione architettonica diversa, molti tendono a preferire lo sfoggio di quello che è a tutt'oggi considerato un indicatore di ricchezza.

Mio padre è partito quando in Europa ancora si poteva guadagnare molto. Io so bene che la situazione oggi non è più la stessa, anche per questo ho deciso di non seguire le sue tracce ma di restare qui in Senegal a lavorare. Ha costruito questa casa per i suoi figli a Touba perché era un *murid sadikh* (un vero murid). Sognava di avere una casa per il *Magal* e per passare gli anni della sua vecchiaia a Touba (Mansour Ndiaye, intervista tradotta dall'italiano, Touba 2018).

Da molti ho sentito dire che vivere a Touba o essere seppelliti nel suo cimitero garantisce un'entrata diretta in Paradiso. Nell'introduzione al testo di Gueye sulla capitale dei murid, Piermay parla del «paradosso di Touba» che si presenta come una metropoli interamente prodotta dall'istanza religiosa (Piermay 2002). In realtà le ragioni del massiccio investimento di capitali nella città santa sono molteplici e non sempre univocamente determinate. Dato il suo forte valore simbolico, Touba è stata luogo d'elezione per molti migranti che, approfittando della svalutazione del franco CFA all'inizio degli anni '90, hanno investito in costruzioni edilizie. Il possedere una casa a Touba è anche una strategia di posizionamento sociale, al di là delle vie preferenziali per l'aldilà. Dal punto di vista sociologico il potere di acquisto maggiore dei migranti, unito al fatto che lo statuto speciale abbia reso la città una specie di zona franca rispetto a licenze e leggi statali sull'edificazione, ha alimentato una speculazione che ha innescato un circolo virtuoso nella crescita della popolazione. Nella coscienza collettiva, la rappresentazione di Touba è legata ad un immaginario molto forte al punto che l'osservatore esterno rischia di rimanere deluso al primo impatto con la capitale dei murid. Ci vorrà tempo e pazienza per comprendere che gran parte delle strade di Touba sono lastricate da speranza, voti, sogni e intenzioni. È la parola del “popolo murid” che costruisce, in ogni angolo del globo, parte della città santa. Parafrasando

⁷⁹Attualmente utilizzato nel linguaggio corrente come sinonimo di migrante, generalmente impegnato nel commercio informale. Sembra che, di fronte alla difficoltà degli europei nel pronunciare nomi africani, la maggior parte dei migranti della prima ora si presentava come Modou (abbreviazione del nome Mamadou, relativamente facile da pronunciare e memorizzare).

Cheikh Gueye, potremmo dire che la città reale si alimenta dell'idealizzazione della città⁸⁰.

Mentre mi aggiro nella casa di Nene, nel dedalo di stanze vuote o semi-arredate, alcune usate come magazzino, altre corredate degli immancabili ritratti di califfi e *marabout* appesi ai muri, le immagino riempirsi e animarsi nei giorni di *Magal*. D'abitudine la rete che si attiva intorno all'evento è composta da amici e familiari. La cerchia più stretta aiuta in manodopera, se non economicamente, e molti ospiti arrivano almeno una settimana prima per pulire, spostare mobili, preparare giacigli e acquistare beni di ogni sorta. Nelle settimane precedenti il *Grand Magal*, presso la città di M'bour, mi è capitato spesso di imbattermi in auto piene fino a scoppiare di pentole, stuoie e vettovaglie alle porte di case che si sarebbero svuotate progressivamente nei giorni successivi. Le celebrazioni tubiane sono per le famiglie un'importante occasione per riunirsi e "fare rete" rispetto a questioni mondane (matrimoni, debiti, relazioni). Il tutto è permeato dalla percezione di star agendo in nome del comune credo nelle raccomandazioni di Bamba. I preparativi per il *Magal* mobilitano intere comunità nel resto del paese ma per chi vive a Touba la situazione è amplificata. In media, nelle case private si spende circa 1.443.415 FCFA per l'accoglienza, somma della quale più di un terzo è destinato a generi alimentari (Diagne et alii 2017). Una parte considerevole è dedicata anche all'acquisto di prodotti per l'igiene e la pulizia della casa, materassi e riparazioni domestiche. Considerando che in Senegal il reddito *pro capite* medio stimato nel 2016 supera di poco i 2.000 euro annui e tenendo conto che le forti disparità presenti nel paese non ci permettono di quantificare con esattezza il consumo di ogni famiglia, si può ben comprendere che la cifra stimata è esorbitante rispetto alle spese mensili in tempi ordinari. Nel corso della mia ricerca sul campo, un *focus group* insieme ad alcuni commercianti del mercato *Ocas* di Touba mi ha permesso di farmi un'idea di come funziona la gestione logistica ed economica dei privati in occasione della festa.

Ospitare quante più persone possibile è una benedizione. Il senso dell'ospitalità cambia anche in funzione della celebrazione. Tutte le *concessions* di Touba si organizzano al meglio per fare il *Magal* e non si può vedere l'effettiva differenza fra ricchi e poveri. Anche comprare una scheda telefonica, un sacco di riso, un biglietto per il trasporto a un familiare, anche questo è dare il proprio contributo per Serigne Touba (Intervista tradotta dal wolof, Touba 2018).

⁸⁰ La frase originale è «La città ideale si alimenta dell'idealizzazione della città» (Gueye 2001:34).

Così mi spiega un commerciante di tessuti, intenzionato a farmi capire che non è solo il dato economico quello che deve interessarmi. Le *concessions* cui si riferisce sono una sorta di *compound*, delle proprietà di una o più famiglie che si snodano intorno ad una corte comune e fungono da nucleo abitativo indipendente, creando un microcosmo di legami comunitari e parentele fittizie o effettive. Le azioni finalizzate alla riuscita dei festeggiamenti e all'ospitalità acquistano un'ulteriore codificazione se messe in relazione con il concetto di *tuyaaba* ossia l'acquisizione di meriti religiosi attraverso determinate azioni (Buitelaar 1993). Tale motivazione legata alla coscienza religiosa murid, ad una dimensione che definiremmo "sacra", convive e dialoga con altre spinte che derivano dal contesto sociale e culturale creando un complesso di valori non nettamente distinguibili in due insiemi separati.

In Wolof culture [...] one's reputation is based on possession, not merely for their own sake but as an index of one's capacity and willingness to bestow gifts on those of lesser means, especially those who perform services of various sorts (Heath 1990 : 23).

Tale legame tra il possesso di ricchezze e la riuscita sociale rende il *Magal* un'occasione «pour performer la réussite sociale du ménage [...] la richesse des repas offerts, et donc la quantité et la qualité d'animaux sacrifiés pour la cérémonie, montre en fait la qualité morale de l'homme chef de la maison» (Cavatorta 2015: 20). In altre parole, la riuscita della festa qualifica il *borom keur* (letteralmente il padrone di casa in wolof) al contempo come *borom barke*, qualità sociale relazionale attribuita ad una persona che possiede ricchezze e capacità di accumulazione.

Ogni anno il *Magal* diventa sempre più popolare ed ogni anno le persone che arrivano a casa mia sono sempre più numerose. Questo naturalmente influisce sulla vita di ogni famiglia. Tutte le *concessions* di Touba si organizzano al meglio per fare il *Magal* e non si può vedere l'effettiva differenza fra ricchi e poveri (Intervista tradotta dal wolof, Touba 2018).

L'apporto di generi alimentari o beni di prima necessità presso le famiglie ospitanti è una pratica usuale dei pellegrini. Non è raro che l'ospite contribuisca anche con un versamento diretto in denaro, solitamente lasciato alla donna più anziana della casa o a quella che si occupa della gestione delle spese alimentari. Quelle che, considerate dunque come dato nudo, sembrano cifre enormi nel bilancio familiare del senegalese medio, se contestualizzate all'interno della rete che si attiva intorno ad ogni residenza, sono decisamente più verosimili. Il numero in costante crescita delle persone che partecipano ogni anno

al pellegrinaggio influisce in maniera significativa sul bilancio annuale delle famiglie.

Rispetto ai nuclei familiari, ho osservato situazioni molto diverse in base allo *status* e alla collocazione geografica nelle tre città cardine della mia ricerca: M'bour, Dakar e Touba. Nelle famiglie composte per la maggior parte da murid l'avvicinarsi del *Grand Magal* è un fattore che regola equilibri e gestione delle risorse comunitarie. Nella città di M'bour ho frequentato diverse famiglie di ceto sociale medio/basso che vivono nei quartieri popolari di *Santessou* e di *Medine*. Lo studio dell'Università di Bambey del 2017 sottolinea una forte crescita, negli ultimi anni, di partecipanti che provengono da contesti urbani, in particolare dalla capitale e dalla regione di Thiès (Diagne et alii 2017). La preparazione del *Magal* per un capofamiglia, anche in questo caso, verte soprattutto sulla questione economica. Alla stregua delle feste maggiori, come la *Tabaski* o la fine del mese di *Ramadani*, ormai il *Magal* è causa di una richiesta continua di soldi e prestiti da parte di familiari e amici. Il telefono di molti lavoratori e della maggior parte dei migranti all'estero squilla in continuazione. In particolare la richiesta che arriva più spesso è il pagamento del “*pass*” per il *Magal*, ossia del prezzo del trasporto per arrivare a Touba. I trasporti figurano infatti tra le spese più ingenti subito dopo i generi alimentari (Lo 2011). Il 20 dicembre 2018 è stata inaugurata l'autostrada che, attraverso una pista di 115 km, collega la città santa a Thiès e a Dakar in maniera diretta. Il nome di questa grande opera, *Ila Touba* (Direzione Touba, in arabo), è lo stesso di un servizio nato in anni recenti nei grandi centri urbani e gestito in maniera completamente informale. Si tratta di taxi privati (i cosiddetti “taxi *Ila Touba*” appunto): al prezzo di 7000 FCFA a persona, una vettura condivisa passa a prendere i clienti fino al proprio domicilio ad un orario concordato. Nel caso l'autista contattato abbia già l'auto piena passerà la prenotazione ad altri disponibili. Ho usufruito anche io di questi taxi collettivi in occasione di alcuni spostamenti da M'bour o da Dakar verso la città santa. Il numero mi è sempre stato dato da amici (o amici di amici) in un passaparola che, tramite una gestione informale, riesce a rendere funzionale e capillare il servizio. Nella settimana immediatamente precedente il *Magal*, però, i costi lievitano significativamente. Non vi è un *range* di prezzi di riferimento per chi vuole un posto in un “*particulier*” (vettura a 4 o 5 posti) da Dakar o da M'bour. Mi è capitato di fare una delle prime interviste sulle spese legate al *Magal* proprio su uno di questi taxi.

L'autista, Mamadou, ha 34 anni ed è originario di M'bour. Lavora a Dakar come tassista da circa tre anni, ossia da quando lui e suo fratello hanno investito i loro risparmi nell'acquisto di un'auto.

A partire dal mese che precede il *Magal*, faccio una lista e una stima di tutte le persone alle quali darò una somma. A volte mi chiamano persone che non sento mai nel corso dell'anno. Magari sono vicini e conoscenti che sanno che ho un lavoro e che mi chiedono un sostegno almeno per i mezzi che prenderanno per arrivare a Touba. Sanno che avrò qualche entrata *extra* visto che andrò al *Magal* con la mia auto (Mamadou Seck, intervista tradotta dal wolof, Dakar 2017).

In generale i destinatari delle richieste fanno il possibile (e a volte anche l'impossibile!) per accontentare familiari e amici. Quando chiedo a Mamadou se questa situazione lo stressa particolarmente o lo fa arrabbiare mi risponde:

A te può sembrare che un gesto apparentemente insignificante come pagare un biglietto di 2000 franchi per un tuo vicino non abbia a che vedere con la religione. Ti posso dire che non è così. Durante il *Magal* tutto... e dico qualsiasi cosa... assume un significato diverso. Fare opere buone equivale a pregare (ibid.).

Ancora una volta, tale stato di cose non è solo legato al fattore religioso, per quanto esso venga fatto passare per determinante nel discorso sul *Magal*. Nella società senegalese, all'acquisizione della maturità sociale, un membro della parentela allargata entra nella rete di persone che vengono anche chiamate *soutien de famille*. Attane sottolinea che lo statuto di maturità sociale acquisita e il diritto/dovere legato all'anzianità non sono sempre conseguenze dell'età anagrafica:

L'âge ou le rang de naissance dans la fratrie restent des critères d'ainesse sociale mais les ressources financières et la capacité redistributive sont aujourd'hui déterminantes [...] les modalités d'obtention de l'ainesse sociale se sont diversifiées tout au long du XX siècle, sans s'exclure mutuellement (Attane, 2007: 171).

Come nel caso di Mamadou, il ruolo di *soutien de famille* è di coloro che hanno un lavoro e delle entrate economiche che permettono di collaborare all'economia domestica o al sostegno specifico di alcuni membri (fratelli in età scolastica ecc.). Il matrimonio e i figli che nascono all'interno di un'unione legale, in genere, testimoniano un'acquisita maturità (reale o virtuale) che anche in questo caso annovera una persona nel gruppo di coloro che hanno l'obbligo di partecipare all'economia familiare. La logica soggiacente della continua redistribuzione sociale della ricchezza è allargata a gruppi molto numerosi

soprattutto nelle realtà di quartiere dove le parentele non sono necessariamente legate al sangue. Non è un caso che il mio interlocutore parli di pagare un biglietto per Touba ad “un vicino di casa”. Tale situazione sta mutando nel contesto urbano di Dakar dove sono in forte crescita le abitazioni private di famiglie nucleari più simili al modello occidentale ma si tratta di una minima parte della popolazione rispetto al resto del paese.

3. *Grand Magal*, strategie matrimoniali e abbigliamento:

L'aspirazione alla *tuyaaba* e la volontà di contribuire alla costruzione dell'immagine sociale della propria famiglia animano il fermento che caratterizza le corti e le case di Touba durante il pellegrinaggio. Evers Rosander e Buggenhagen enfatizzano particolarmente nei loro studi la prevalenza del lavoro femminile in relazione ad alcuni aspetti delle celebrazioni:

Members of the women's [murid] association described acts worthy of merit to include any practice that is good or wholesome such as giving alms, providing hospitality, undertaking ziyara to honour living Sufi figures (Buggenhagen 2012:87).

Essendo ancora numerose le donne che non lavorano, esse sono tra i membri delle famiglie che arrivano nelle case tubiane già una settimana prima del *Magal* in funzione di aiutare ad allestire gli spazi e l'accoglienza dei pellegrini. Moussou abita nella zona residenziale di M'bour e appartiene alla media borghesia urbana. Mi spiega che, non essendo rimaste molte donne ad assistere la madre anziana, il contributo suo e di sua sorella è essenziale per la buona riuscita della festa presso il loro domicilio di Touba.

La mia famiglia è originaria di Touba ma io sono cresciuta a Dakar. Mia madre, quando è andata in pensione, ha deciso di tornare a vivere nella nostra casa familiare. Attualmente lì vi sono anche due dei miei fratelli e le loro mogli. Ogni anno parto da M'bour almeno tre giorni prima del *Magal*. Per l'occasione affitto un'auto piuttosto grande che io e mio marito carichiamo di prodotti che qui sono più facili da trovare, in particolare il pesce (Moussou Thiam, intervista tradotta dal francese, Saly 2017).

La casa tubiana di Moussou diviene ogni anno il centro di un gran via vai di persone per quasi tutto il mese del pellegrinaggio. Sebbene abbia frequentato l'università Moussou non lavora, il marito guadagna bene e la sua famiglia d'origine è abbiente. Non essendo mai stata autorizzata a partecipare a manifestazioni collettive se non di stampo religioso, mi confessa che il *Magal* è sempre stato per lei anche un'occasione di rivedere e riunire familiari, invitare amici e amiche e "tenersi impegnati", rompendo con la *routine* di una vita dedicata esclusivamente alla cura dei figli e alle faccende domestiche. Nel cortile della casa di Moussou a Saly, comune situato a pochi chilometri da M'bour, tre giorni prima del *Magal*, la famiglia e i vicini sono in fermento. Le donne più giovani sono impegnate ad intrecciarsi i capelli e

discutere vivacemente dell'organizzazione logistica. Mi spiegano che non partiranno tutte per Touba: la cugina più anziana, che gestisce l'organizzazione della casa, quest'anno resterà con la nonna che, ormai troppo in là con gli anni, non potrà recarsi al pellegrinaggio. Mi intrattengo a discutere con la giovane Ndeye, 18 anni, mentre una cugina le intreccia i capelli con delle *mèches* (ciocche di capelli finti) realizzando una complessa architettura sulla sua testa. Mi spiega che andrà l'indomani a ritirare dal sarto un abito confezionato appositamente per il *Magal*. Chiedo alle altre ragazze se anche loro hanno comprato abiti nuovi per l'occasione.

Moi, j'ai modifié un habit que j'avais fait pour la *Tabaski*. Cette année-ci j'ai eu beaucoup de dépenses mais j'ai quand même une petite somme pour gérer le voyage à Touba. Il faut bien s'habiller quand on va au *Magal* (Fatou Dial, intervista, Saly 2017).

Così mi racconta Fatou, la più anziana del gruppetto che è sposata, ha due figli e vende tessuti al mercato di M'bour, attività che le ha permesso di imparare un po' di francese per avere a che fare con i turisti. La raccomandazione sull'abbigliamento, lungi da essere strettamente relativa alla religione, è in realtà una sorta di codice che appartiene alle consuetudini legate alle occasioni di festa «such as naming ceremony, a marriage or any *xew* (event/occasion) such as a party» (Buggenhagen 2012:88). Si tratta dell'estensione ai festeggiamenti religiosi di quella che Buggenhagen definisce «art of sanse»⁸¹. Vestirsi con sfarzo ed eleganza, con attenzione ai particolari, è un imperativo legato alla nozione wolof di onore e servizio alla comunità: il modo in cui si presenta il proprio corpo è un'esibizione del rispetto e dell'importanza conferita all'occasione e all'ospite (Kirby 2013). Nel corso del lavoro di campo a Touba mi è capitato diverse volte di sentire espressioni di biasimo nei confronti degli statunitensi membri del progetto *Peace Corps* che, a detta delle mie interlocutrici, «non mostrano alcun segno di rispetto per chi li circonda presentandosi a tutte le cerimonie vestiti come se andassero a lavorare al campo»⁸². Come qualità eminentemente relazionale, il sapersi vestire è la prima manifestazione, in particolare per una donna, del

⁸¹ «In Senegal, sanse, a Wolof-French-Creole term, means “a total outfit of dress, hair and jewelry” as a noun [...] as a verb means “to dress up” » (Kirby 2013).

⁸² Testimonianza singolare del «violentissimo equivoco costituito dall'incontro con l'altro» (Nubile 2016) visto che alcuni dei *Peace Corps* interessati mi hanno invece detto che il mantenere uno stile “sobrio” sarebbe tra le regole dettate loro per “mimetizzarsi con i nativi”!

possesso di tre caratteristiche fondamentali nella società wolof: *jom* (l'onore), *rafet judo* (nobile discendenza) e *kersa* (pudore)⁸³ (Diop 1981). Tale *savoir-faire e savoir-être* coincide con dei criteri peculiari al *milieu* sociale in cui si espleta la *performance*. Il concetto di *sanse* è stato adattato nella confraternita murid a prescrizioni derivanti dalla religione e dalle peculiarità dei diversi sottogruppi interni: i codici di abbigliamento si sono definiti e differenziati negli anni. Il più conosciuto e studiato è sicuramente lo “stile *baye fall*”, cui abbiamo accennato nel capitolo precedente, ma in realtà nella confraternita vi è abbastanza materiale per scrivere più di un trattato sui marcatori identitari che passano per l'abbigliamento. Ad esempio, molti abitanti del quartiere Darou Khoudouss di Touba si vestono utilizzando tessuti nei toni del blu e dell'azzurro, tradizione derivante dalla predilezione per tali colori di Serigne Darou Assane Ndiaye⁸⁴. Ancora Buggenhagen descrive la tenuta adottata dai discepoli del *marabout* murid Serigne Modou Kara a New York, che sfoggiano alle cerimonie occhiali da sole e turbanti, emulando lo stile della guida religiosa (Buggenhagen 2012). Su una comune base legata alla tradizione wolof, le variazioni sul tema sono numerosissime. Il *Grand Magal* è un'occasione per veder “sfilare” i diversi stili murid parte dei quali è stata riprodotta nel luglio 2017 presso la Galleria Nazionale di Dakar, in una mostra intitolata *Le Mouridisme, le model de savoir-être, de savoir-faire et de savoir devenir*. Secondo le dichiarazioni dell'allora ministro della Comunicazione e della Cultura, Mbagnick Ndiaye, «le componenti estetiche della spiritualità murid» sono ormai entrate a far parte dell'identità e dell'immagine dei senegalesi anche all'estero (*Le Quotidien*, 15 luglio 2017). È importante precisare che vestirsi o meno mostrando la propria affiliazione ad un gruppo o un *marabout* non costituisce un obbligo, né in generale, né durante il pellegrinaggio. La scelta di rispettare un determinato codice è, al limite, un'occasione per riannodare legami con i membri di una stessa associazione o sottogruppo e per mostrare alla comunità la propria interpretazione dell'adesione al culto *anche* tramite l'abbigliamento. Il *Magal* è un'occasione per i vari membri del lignaggio marabuttico di mostrare il peso, in termini numerici, del proprio seguito e la scelta di adottare i colori e lo stile di un

⁸³ La traduzione riportata non esaurisce il significato profondo di tali valori culturali ma ne dà un'idea immediata al lettore occidentale.

⁸⁴ Capostipite della comunità originaria di Ndiaré, antico villaggio del regno Djolof, che si affilia a Bamba e si stabilisce nel quartiere ai tempi dell'esilio (1912-1927) (Gueye 2012:350).

determinato sottogruppo da parte dei *talibé* può essere anche un modo di omaggiare la propria guida spirituale in pubblico.

L'obbligo effettivo di adeguare il proprio abbigliamento alle prescrizioni religiose relative al pudore e al buon costume implica, invece, una certa strategia per molte delle partecipanti al pellegrinaggio. Durante i ferventi preparativi nel cortile della casa di Moussou, la maggior parte delle presenti conferma che, seppure non sempre vi sia la disponibilità economica per un abito nuovo, viene sempre prestata molta attenzione alla ricerca della “giusta *mise*”, che coniughi eleganza e “decoro”. Intanto una di loro schernisce Fatou dicendo che per lei non è importante un vestito nuovo o una nuova acconciatura «visto che non sei nella nostra stessa situazione». Non capisco subito cosa intenda e Ndeye mi spiega, non senza una certa reticenza, che per molte di loro il *Grand Magal* è un'occasione per dedicarsi ad un'ossessione peculiare di molte donne senegalesi dopo una certa età: trovare marito. Mi vengono subito in mente le scene del bel documentario del 2014 di Mariama Samba Baldé, *Qui-suis-je sans mari?*. Il matrimonio nella società senegalese è una delle tappe centrali nella vita di un individuo, essenziale al pieno riconoscimento sociale dell'avvenuto passaggio all'età adulta. Il pellegrinaggio è un'occasione per molte donne di avere un contatto con esponenti del sesso opposto, sfuggendo in una certa misura al controllo familiare e sociale. L'occidentalizzazione crescente delle realtà urbane non intacca, nemmeno nelle grandi città, l'aspirazione di molte giovani a raggiungere l'ambito *status* di donna sposata. Durante il mio soggiorno a Touba, a casa di Nene Ndiaye, non senza una certa ingenuità (o presunzione!) le chiedo come mai lei, che pure ha un certo grado di cultura e indipendenza, accetti di essere la seconda moglie in un matrimonio poligamo. Ne discutiamo una sera mentre ci godiamo un po' di fresco e beviamo l'immane caffè Touba dopo cena, sui gradini del cortile di casa. Essendo cosciente che la *sutura* (pudore) le imponga di non condividere con un'estranea le eventuali e immancabili contraddizioni e sofferenze di un matrimonio poligamo, Nene me ne illustra i vantaggi. In primo luogo ribadisce un adagio che ho sentito spesso: la seconda moglie è chiamata anche *xaritu jekker* (letteralmente “l'amica del marito” in wolof). A meno che non si tratti della vedova di un fratello, sposata applicando l'istituto del levirato, la seconda moglie è più giovane rispetto alla prima ed è, quasi sempre, scelta direttamente dal coniuge. In caso di prime nozze è

ancora frequente che la sposa venga indicata dalla suocera e che dovrà affiancarla e sostituirla nell'occuparsi della casa. In alcuni casi vigono ancora i vincoli di alleanze matrimoniali tra famiglie. Sono ancora molto presenti, inoltre, le discriminazioni basate sulla casta in alcuni contesti (anche urbani)⁸⁵. Nel caso di Nene, come di regola nei matrimoni poligami, lei e la sua *co-épouse* hanno dei turni stabiliti per occuparsi della cucina e passare la notte con il marito.

Le fait que je puisse m'occuper de moi tous les deux jours est génial ! Je peux regarder la télé le soir, passer du temps avec les enfants... Quand j'habitais chez mes parents je devais faire la plupart du travail à la maison toute seule et le soir j'étais toujours crevée de fatigue (Nene Ndiaye, intervista, Touba 2018).

Secondo Nene, in sostanza, un certo benessere economico che permette ad entrambe le spose di avere i propri spazi e l'organizzazione della vita comune sono addirittura più compatibili di altre soluzioni con il suo statuto di donna lavoratrice e autonoma. Si può avere l'impressione che tale sistema si basi sul presupposto di una sorta di infantilizzazione del marito che sembra quasi considerato come un altro figlio da accudire. In realtà, lasciando ad altri studi un giudizio generale sul fenomeno, la storia di Nene è una delle tante interpretazioni ed evoluzioni possibili della poligamia, istituto tutt'oggi molto presente nel paese. In ogni caso avrò conferma dell'idea diffusa che il *Grand Magal* sia anche un'occasione per trovare marito quando, al ritorno a M'bour, una mia vicina di casa mi chiederà tra il serio e il faceto perché fossi tornata da Touba senza un promesso sposo. L'aspetto "eccezionale" legato alla festa del *Grand Magal* rispetto alle strategie di seduzione è probabilmente una delle componenti che ha spinto l'attuale califfo, Serigne Mountakha Mbacké, a promulgare un editto (*ndigël*) nel 2019 che vieta l'utilizzo di trucco e parrucche per le pellegrine al gran danno dei centri estetici che fanno affari d'oro all'avvicinarsi della festa!

È qui importante precisare che l'inciso di questo paragrafo non esaurisce la questione piuttosto complessa, e per nulla superficiale come può sembrare rispetto agli argomenti trattati, delle donne in ambiente rurale e durante il *Grand Magal*. Eva Evers Rosander è tra i principali autori che si è occupata

⁸⁵ La società wolof si divide in caste e ordini gerarchizzati modellati sulle nozioni di puro e impuro (cfr. Diop 1981). In particolare per gli appartenenti al gruppo castale inferiore dei *ñeeño*, vigono ancora le regole dell'endogamia e della specializzazione professionale.

di studi di genere all'interno della produzione sulla Muridiyya. In particolare, ha scritto sul *Magal* di Porokhane, pellegrinaggio annuale che riunisce migliaia di fedeli sulla tomba della madre di Cheikh Amadou Bamba, Mame Diarra Bousso.

I think the view of women in Senegalese society as it is reflected in law, religion, tradition and daily life is worthy of criticism. In this regard, I can't say that Muridism is worse than other Sufi orders. But even if some young Murid men applaud the female virtues found in the stories of Mame Diarra Bousso, she and her pilgrimage festival nevertheless have elements of a different, somewhat independent female cult and this is unusual in Islam. The qualities of the mother are given equal or even greater importance than her son's mystical, miraculous powers (Evers Rosander 2015:13).

Ancora Charlotte Pezeril scrive sulla questione:

Les mères des marabouts sont louées par les disciples, la plus grande étant Mame Diarra Bousso, la mère de Serigne Touba. Cette dernière est vénérée en tant que mère et épouse modèle, en tant que femme pieuse totalement dévouée à son mari et ses enfants, en tant que femme ayant engendré Serigne Touba. La figure maternelle est idéalisée, sacralisée, presque intouchable (Pezeril 2008:212).

Nella confraternita murid l'apparente originalità rispetto ad altri ordini sufi nella considerazione della figura femminile è strettamente correlata alla cultura senegalese. Secondo Abdoulaye Bara Diop, nella società wolof, i criteri per classificare la parentela prendono in conto sia il lignaggio uterino che quello agnatico legato al padre. Le due discendenze hanno funzioni diverse nella costruzione della rappresentazione della persona. Le ossa, i nervi e il coraggio vengono ereditati dalla linea paterna mentre la parte materna trasmette il sangue, la carne, il carattere e l'intelligenza. I legami di parentela uterini vengono considerati più forti rispetto agli altri, il che si manifesta nell'interdizione di unione matrimoniale tra cugini materni (Bara Diop 1981). La successione e la gestione dei rapporti di parentela tra i clan di Touba sono particolarmente complessi perché improntati sia al modello wolof che al modello patrilineare islamico (Gueye 2002:151). La particolare considerazione riservata alle madri dei *marabout*, prima fra tutti quella del fondatore della Muridiyya, deriva dalla convinzione che la riuscita e l'educazione di un figlio dipendano interamente dalla condotta materna:

Les Wolofs [...] ont cette notion de *ndey-ju-liggey* : « mère qui a bien travaillé » voulant dire, en fait, épouse modèle. Une femme dont la conduite vis-à-vis du mari est irréprochable aura

des enfants qui réussirent (Diop 1985 :19)⁸⁶.

Charlotte Pezeril scrive inoltre che nell'immaginario murid una donna non può essere *marabout* e non può accedere al paradiso se non grazie all'uomo dal quale dipende socialmente (ma può, in ogni caso, influenzare il proprio destino religioso adottando atteggiamenti conformi alle norme prescritte dalla società) (Pezeril 2008). Durante il lavoro di campo, tuttavia, mi è capitato in diverse occasioni di conoscere donne che contano un discreto numero di *talibé* e adepti. Anche Evers Rosander parla di «*female marabout*» descrivendo una *ziyara* presso Sokhna Maimouna Khadim Mbacké, la più giovane delle figlie di Cheikh Amadou Bamba (Evers Rosander 2015). Al di là delle definizioni di *status*, sia in ambito wolof che nell'ambiente confrerico, il corpo e la vita delle donne sono oggetto di un'alienazione simbolica che determina l'essere essenzialmente come un «essere-per-gli-altri», «essere-percepito» (Bordieu 2015). Tale eteronomia porta con sé come corollario lo svilupparsi di strategie di espressione che si manifestano a tutti i livelli della società. Ismaël Moya ha dimostrato che, a livello del proletariato e della popolazione urbana, la retorica della sottomissione all'uomo (al pari che al proprio *marabout*) è spesso solo strategica. Essa si accompagna a delle pratiche molto concrete di accomodazione dell'esercizio della libertà personale (Moya 2004). Allo stesso modo Zingari, proponendo un'inedita etnografia del quotidiano di Touba, mette al centro della propria analisi il “potere sommerso” e agito delle donne anche, e soprattutto, a livello dei *lignages saints*. La gestione delle strategie matrimoniali e delle risorse rispetto all'economia sociale e familiare risiede effettivamente nelle mani femminili in contesto tubiano, per quanto relegate agli spazi non-istituzionali della culturalità murid (Zingari 2018; Zingari 2019).

⁸⁶ Secondo Penda Mbow, tale nozione è stata per anni sfruttata per legittimare la dominazione sulle donne all'interno delle famiglie allargate (Mbow 2001).

4. Le residenze marabuttiche e l'esibizione del carisma:

Il *Grand Magal* non figura tra le occasioni più propizie per osservare le dinamiche che regolano la gestione della vita tubiana. Zingari avanza l'ipotesi che l'esclusione del quotidiano e delle donne che si perpetua in tutte le narrazioni (persino etnografiche!) sulla città di Touba è legata a quella che Olivier De Sardan descriverebbe come una «sovra-rappresentazione» dei fenomeni sociali (Zingari 2018). Nel caso del mondo tubiano e murid, una torsione epistemologica molto marcata si traduce nella tendenza a ricondurre ogni pratica e ogni anfratto della realtà sociale alle sue dimensioni religiose, ad «emanazioni delle grandi narrazioni e degli schemi morali della confraternita» (ivi). Tale discorso riconforta la nostra ipotesi rispetto alla labilità dei concetti operativi di “sacro” e “profano” che nelle narrazioni, come nella quotidianità e nello stato d'eccezione della festa, non descrivono due ambiti distinti della realtà ma si combinano e ricombinano nelle pratiche culturali in evoluzione. Le grandi residenze marabuttiche che costellano il territorio della confraternita sono la concretizzazione geografica della predominanza del «populismo metodologico ed ideologico» che spesso si accompagna a tale discorso. Luoghi mitici nei racconti dei pellegrini che vi gravitano intorno, crocevia di scambi di ogni tipo, le residenze tubiane sono una manifestazione di quella «economia del carisma» che, secondo diversi autori, aggiunge un plusvalore simbolico all'accumulazione della ricchezza delle classi marabuttiche (Gueye 2002; Cruise O'Brien 1972; Villalon 1994).

Vi è una differenza tra le residenze effettive delle famiglie marabuttiche di Touba e quelle istituzionali o di rappresentanza. Le prime, disseminate tra Touba e l'attigua cittadina di Mbacké, funzionano come vere e proprie corti nelle quali, secondo una sorta di codice non formalizzato, risiedono diversi tipi di abitanti. Durante il *Magal*, i pellegrini che non possono godere dell'ospitalità di un'abitazione locale, per scelta o per necessità, passano la notte nei cortili o nelle stanze di tali edifici. La loro struttura rispecchia nella costruzione architettonica, al pari delle “case da *Magal*” di cui abbiamo parlato nei paragrafi precedenti, la necessità di prevedere il passaggio costante di ospiti e membri esterni al microcosmo domestico. Le residenze istituzionali, invece, sono adibite all'ospitalità delle autorità governative, della stampa e delle delegazioni straniere invitate dal clero tubiano in occasione delle grandi

cerimonie. Tra queste, *Keur Serigne Mbacké* (detta anche “Residenza *Khadimou Rassoul*”) situata di fronte alla Grande Moschea, funge da base operativa per la stampa e i vari comitati organizzativi che gravitano intorno alla gestione del pellegrinaggio. Dedicata, invece, soprattutto all’accoglienza delle delegazioni straniere invitate in occasione dei principali eventi è la residenza che si trova sulla strada della pista di atterraggio per gli elicotteri ed è per questo chiamata dai più “*Heliport*” per distinguerla dalle altre. Con i suoi tre piani, il grande cortile alberato e i suoi arredamenti sfarzosi è la sede istituzionale più lussuosa e una delle più rappresentative dell’opulenza delle risorse messe in gioco per i festeggiamenti. In un recente articolo che porta l’eloquente titolo *Le Grand Magal est un Carnaval*, Kate Kingsbury scrive:

Les Mourides prennent part à d’extraordinaires festins, dénommés *berndèl*. Des plats somptueux sénégalais sont préparés et partagés avec tous ceux qui assistent au Magal, Mourides ou non [...] Comme dans le carnaval de Bakhtine (Kingsbury 2018 : 11).

La ricercatrice fa riferimento al momento del *berndel* e ad altre attività collettive presentando la celebrazione come «une fête nationale populaire» dalla forte componente carnevalesca. Tuttavia, durante i miei studi sul campo, non è per le strade e i quartieri popolari della capitale dei murid che ho assistito ad una sorta di degrado dell’aspetto festivo ma piuttosto presso le residenze istituzionali. In questi luoghi lo spazio della festa, più che inteso come “eccezionale” nel senso di “inusuale”, diviene nella forma e nella sostanza una spettacolarizzazione che rasenta l’ostentazione fine a sé stessa. Riporto qui di seguito un passo del mio diario di campo del 6 novembre 2017 quando, due giorni prima del *Grand Magal*, mi trovo di passaggio alla residenza *Heliport*, insieme al *Comité d’Organisation*:

L’ingresso della residenza è un continuo *defilé* di abiti e strascichi delle stoffe più fini e dalle rifiniture luccicanti. All’interno del cortile alberato, delimitato dal grande cancello in ferro decorato, si alternano le auto dai vetri oscurati dei dignitari e delle personalità più in vista che affluiscono per il pellegrinaggio. Attraversando i corridoi al piano terra ci si imbatte nelle vetrate che decorano la porta di una sontuosa sala da pranzo, al cui ingresso i membri del servizio d’ordine regolano il flusso degli ospiti. Dalla porta sul retro mi affaccio su un padiglione, montato per la celebrazione, che accoglie le cucine: delle pentole enormi cuociono quantità di cibo che raramente ho visto in una volta sola. Una pletora di bidoni in plastica, pieni di ghiaccio e di centinaia di sacchetti d’acqua⁸⁷ e bevande, è disposta lungo il perimetro delle mura. Il cortile è un pullulare di persone che si danno da fare per pulire, servire, cucinare... Qualcuno mi conduce da una matrona seduta nel cortile. Mi dicono sia la

⁸⁷ *Sachet* o *mbuss* (in wolof), si tratta di sacchetti di plastica sigillati contenenti 50, 100 o 250 ml di acqua filtrata. In Senegal sono molto utilizzati al posto delle lattine o delle bottigliette in occasione di cerimonie, raduni ed eventi di vario tipo.

“padrona di casa” (probabilmente una persona vicina al clan Mbacké ma nella confusione non riesco a capirlo). Mi dice di chiedere tutto quello che voglio, lamentandosi a più riprese del fatto che la quantità di cibo acquistata non è sufficiente per soddisfare tutti gli ospiti. Mi rendo conto che questa donna, pur non sapendo assolutamente chi sono e perché sono lì, ci tiene a fare sfoggio ad ogni costo dell’abbondanza di risorse, reali o potenziali, adibite all’accoglienza...casomai fossi una giornalista o un membro di qualche delegazione estera... Camminando nei corridoi della residenza sembra di trovarsi allo stadio dopo la fine di un concerto: alcuni *Baye Fall* spazzano via lattine vuote e sacchetti in plastica accumulati in ogni angolo. Seguendo i miei accompagnatori mi ritrovo in una sala arredata con divani in pelle, tappeti e arazzi dove, insieme ad alcuni membri della delegazione della Mauritania, attendiamo che ci portino da mangiare. Dopo circa un’ora di attesa, passata a chiacchierare con un *imam* che mi dice di essere il cugino dello scrittore Karim Misqué, entra una fila interminabile di *Baye Fall* che portano sulla testa i tipici vassoi in metallo. Messi al centro di ognuno dei piccoli gruppi in attesa nella sala, e decisamente sovrabbondanti rispetto al numero dei presenti, i grandi piatti comuni contengono per la maggior parte carne di cammello e di montone. (Diario di campo, 6 novembre 2017, Touba).

Quest’ultimo particolare, la carne di cammello, è un elemento che torna spesso nei racconti sul pellegrinaggio. In quasi tutto il Senegal, tranne che nelle zone più interne, la carne è il pasto per eccellenza in occasione dei festeggiamenti, essendo il pesce una merce più a buon mercato. Il cammello, pietanza rara e piuttosto costosa, acquista anch’esso un plusvalore simbolico: chi riesce mangiarne lo può fare solo a Touba presso le residenze marabuttiche. La testimonianza di *status* legata allo sfarzo delle feste diviene anche qui, nelle residenze, un modo per concorrere con i lignaggi rivali nel microcosmo di Touba. Per riprendere un’espressione di Bordieu: «In Senegal, like elsewhere, food often becomes a tool for highlighting the differences between groups, cultures and social strata» (Bourdieu 2001). La sovrabbondanza di cibo offerto e donato che caratterizza la celebrazione attuale del pellegrinaggio ricorda le descrizioni dell’insieme di pratiche rituali del *potlatch*. Il termine, secondo quanto riportato da Boas, corrisponde in lingua Kwakiutl al sostantivo «*feeders*», colui che nutre o letteralmente «*place of being satiated*» (Mauss [1924] 2002:12). Del resto, come nota l’antropologo Marco Aime nell’introduzione del celeberrimo *Saggio sul dono* di Mauss, lo spreco e l’esagerazione finalizzati al prestigio non sono alieni alla nostra società contemporanea: in particolare in riferimento al cibo (si pensi ai banchetti nuziali) spesso il dono «si fa antagonista e implica competizione» (Aime 2002). Lo spreco rituale che diviene una sorta di gara tra gli attori della festa riguarda da vicino anche i festeggiamenti del *Magal*. L’ambiguità legata però alla natura della *performance* del dono e alla sua funzione si esplicita ulteriormente a Touba in relazione alla logica della «sovra-rappresentazione religiosa» così come descritta in apertura. Vediamo di seguito in che

modo.

Una sorta di spreco catartico e rituale delle ricchezze perpetrato nei gargantueschi banchetti offerti in occasione del pellegrinaggio sta, tra le altre cose, a testimoniare la riuscita del *borom keur*, inteso come capofamiglia nel microcosmo familiare e come capostipite di un ramo del *clan* marabuttico nel caso dei lignaggi che ruotano intorno alla città. Quest'ultimo fenomeno è accentuato dalla mediatizzazione estrema che ha interessato il pellegrinaggio nell'ultimo decennio. La dimensione spettacolare dei festeggiamenti occupa un posto di rilievo nei *reportage* della stampa e nei contenuti audio-visivi divulgati al punto di suscitare lo sdegno di alcuni pellegrini e membri del clero:

On ne voit que de plats de nourriture, des cuisines, des choses à manger partout...pendant le *Magal* sur les chaînes de télé ils ne montrent que ça...De quoi on parle alors quand on parle de Touba? Moi, je crois qu'ils exagèrent...c'est triste de réduire tout à ce spectacle. Les pèlerins ne viennent pas à Touba pour manger mais pour prier et remercier Cheick Bamba. (Un pellegrino, intervista, Touba 2017).

La testimonianza qui riportata non è una voce unica nel coro delle interviste raccolte e, in effetti, ogni anno le provvigioni e le sontuose sfilate di leccornie di ogni tipo sono sempre più al centro delle immagini diffuse dai *media* nel giorno della celebrazione. Abbiamo detto dunque che spesso il dono e la mobilitazione di risorse hanno come effetto (se non come scopo principale) un acquisto di capitale simbolico non indifferente a vantaggio del donatore. A tal proposito vale la pena riportare integralmente il testo di un articolo della testata online *Pressafrik* del 2017 che ha come oggetto la preparazione dei festeggiamenti del *Grand Magal* del *marabout* Cheikh Bethio Thioune:

Pour le moment, le premier arrivage est estimé à plus de 3000 bœufs. Cheikh Béthio Thioune n'est plus dans les calculs pour fêter ce grand événement religieux qui reçoit des milliers de fidèles qui viennent des quatre coins de la planète. Depuis 2008, Cheikh Bethio a pris la décision d'installer dans les sites périphériques de Touba des cuisines. «A cette heure, nous avons implanté 83 cuisines dans 83 sites avec au moins 150 marmites par cuisine. Actuellement plus de 3000 bœufs ont été convoyés et nous attendons l'arrivée d'autres têtes venant des foirails de Touba, Dahra, de la Mauritanie et même de l'étranger», révèle Mbaye Gueye, un des responsables de l'organisation.

A l'en croire, d'ailleurs, des chameaux convoyés depuis la Mauritanie sont en cours de route. Ils seront à Dianatou d'un moment à l'autre. Cette année, nous attendons plus de 4000 têtes de bœufs (*Touba : Cheikh Bethio Thioune attend plus de 4000 bœufs au Grand Magal*, Pressafrik.com 4 novembre 2017).

Cheikh Bethio Thioune (1938-2019) è stato una delle figure più controverse nel dibattito pubblico

nazionale degli ultimi anni. Nato nella comunità rurale di Malicounda, di umili origini, grazie al suo carisma, secondo alcuni, e a uno spirito manipolatore e affabulatore secondo i suoi detrattori, Bethio Thioune è riuscito a farsi strada nell'amministrazione del governo Senghor e tra i vertici della confraternita murid nel corso degli anni. Entrato nelle grazie del quarto califfo di Touba, Saliou Mbacké, Thioune riesce a farsi consacrare come *marabout* rompendo con il «*capitalism lignager*» dei clan di Touba e dando vita ad una vera e propria corrente interna alla confraternita, i *thiantacounes* (Seck 2013:120). Nel 2017 (anno in cui è pubblicato l'articolo), Bethio è appena uscito da prigione dopo essere stato al centro dell'ennesimo scandalo giudiziario. L'ostentazione della partecipazione all'organizzazione del *Grand Magal* non è quindi un caso: il riscatto sulla scena pubblica passa anche attraverso il potere carismatico esercitato all'interno delle logiche confreriche. In uno studio a lui dedicato Abdourahmane Seck paragona la sua figura ad un personaggio caratteristico dell'immaginario letterario senegalese: il *samba linguère*, «gran cavaliere, che distribuisce onori e doni a colpi di banconote nei *samaré* (serate mondane) più frequentati» (Seck 2013:117)⁸⁵. L'elargizione e la condivisione di beni, come più volte sottolineato, è parte integrante della nozione di prestigio sociale nella comunità wolof. Un elemento che si incastona nell'universo tubiano con un ulteriore variante: come abbiamo descritto a proposito della *addiya*, nella relazione orizzontale tra discepolo e *marabout* interviene un terzo elemento ossia la relazione verticale con Dio, presso il quale la guida religiosa è intercessore e mediatore. Nell'offerta al proprio *marabout* vi è dunque un'asimmetria costitutiva legata alla presenza di questa terza istanza e il disinteresse ostentato del dono religioso è in realtà legato all'attesa di un ritorno, seppure convertito in *bien de salut* (ma spesso anche in beni mondani). Allo stesso modo, l'offerta del banchetto rituale, che si vuole disinteressata in teoria, implica in realtà un valore aggiunto. Nel caso di Bethio Thioune, che qui viene citato come esempio significativo di tale logica, diviene occasione di riscatto sociale esibita proprio in occasione della celebrazione più rappresentativa della confraternita.

Non so se le accuse e gli scandali su Bethio Thioune sono reali però quello che so è che ogni anno, durante il *Magal*, permette a moltissime famiglie povere di mangiare a sazietà. Quanti dei suoi detrattori fanno la stessa cosa? Non sono un suo seguace, nè un suo sostenitore ma

⁸⁵ «Un *samba linguère* est un Noble dans le sens que ce mot avait en France avant 1789, car il y a eu au Sénégal une aristocratie, avant l'arrivée des Français!» (Socé O. 1948 :23).

credo che questo fatto sia degno di nota (Un pellegrino, intervista tradotta dal wolof, Touba 2017).

Non è questa la sede per giudicare se la volontà di riscatto del *marabout* di Malicounda sia legata ai precetti murid o ad un populismo metodico. Se si tratti di spreco e ostentazione o di meriti religiosi è spesso una questione legata al punto di vista degli osservatori. La logica soggiacente alla necessità di celebrare con ogni mezzo possibile il *Grand Magal* ben si presta ad eventuali distorsioni ed eccessi, in un senso o nell'altro, legati alla «torsione epistemologica» dei fenomeni sociali sovrainterpretati *sub specie religionis*, onnipresente nell'universo tubiano.

5. Touba e Mbacké:

Lo sfarzo dei banchetti, le festanti riunioni di familiari e amici, la folla questuante al mercato *OCCASS* sono tutti elementi che giustificano ampiamente l'immaginario chiamato in causa da Kingsbury: lo *charivari* e i suoi eccessi, la sovversione delle strutture sociali. Da un punto di vista formale è ben vero che esistono all'interno della celebrazione delle derive. Le contraddizioni di fatto o apparenti, l'esuberanza e l'aspetto licenzioso della festa, trovano anche un loro collocazione geografica presso l'attigua cittadina di Mbacké. Situata a circa 7 km da Touba e fondata nel 1795 da Maharam Mbacké, nonno di Amadou Bamba, la città è una sorta di centro satellite della capitale murid. Sul suo territorio sono presenti importanti lignaggi marabuttici, particolarmente il clan Fall. In anni recenti, Guido Nicolas Zingari, ha ricostruito un'etnografia che cerca di rompere con l'immagine che viene restituita della città, vittima di una logica binaria e classificatoria che la dipinge come l'antitesi "profana" di Touba. Tale percezione si fonda in parte su elementi concreti ma al contempo su una caricatura iperbolica della realtà determinata da una dialettica oppositiva. La reputazione di città licenziosa e libertina, Mbacké l'ha acquistata particolarmente dopo il 1980, anno nel quale lo statuto sociologico della realtà di Touba muta significativamente. In una lettera datata 18 settembre, l'allora califfo Abdoul Ahad Mbacké comunica al procuratore della Repubblica del tribunale di Diourbel che sul territorio tubiano verranno formalmente vietati l'utilizzo di alcool e droga (riferito in particolare alla *yamba* -erba locale simile alla marijuana- il divieto è stato esteso poi anche al tabacco), il gioco d'azzardo, percussioni e manifestazioni folkloristiche. Tale statuto è tutt'oggi in vigore. Il cartello affisso sull'arco decorato che marca l'ingresso sul territorio tubiano recita: «Touba la sainte, ville sans tabac». Nel novero delle interviste raccolte nei *focus group* sul campo, più di un informatore ha riferito che tale decisione non è stata approvata all'unanimità dal clero di Touba. In particolare le famiglie del quartiere Darou Khoudouss avrebbero sostenuto che tale operazione fosse solo una facciata per coprire le contraddizioni nell'ordine sociale che, di fatto, avrebbero continuato ad esistere. L'assenza dello Stato e la «gestione carismatico-amministrativa» che avrebbe reso

il territorio cittadino una proprietà privata della famiglia Mbacké lasciava in quegli anni adito a diversi tipi di contrabbando non proprio leciti (armi, alcool e auto in particolare) e ad una mancanza cronica di una rete capillare di servizi. Altri abitanti, proprio in relazione a questo particolare stato di cose, hanno ritenuto invece necessaria la decisione del Califfo al fine di arginare le attività illegali che trovavano la loro massima espressione proprio durante i grandi raduni cerimoniali. La sospensione repentina di tutte le consuetudini legate in particolare al consumo di alcool e tabacco e l'abolizione dei locali notturni hanno dunque influenzato una confluenza delle attività "illecite" a pochi chilometri dalla città. Scrive Zingari:

Qui [a Mbacké] si riversano sistematicamente, e rigorosamente al di fuori del mese di *Ramadan*, centinaia di Satouba (giovani abitanti di Touba) in cerca di mondanità e distensione [...] Ben altri punti di distensione potrebbero essere descritti e analizzati, ben altre forme del «notturno» (Fouquet 2017) della cittadina licenziosa di Mbacké rimangono da raccontare. Alcune delle sue economie, sommerse negli interstizi del buon costume tubiano, il quale bandisce alcool e tabacco fuori dalle sue mura, rimangono un nervo coperto di cui non è facile rivelare le tracce (Zingari 2019:8).

Alle conseguenze dello spostamento delle attività proibite a Mbacké si accompagna un immaginario che si nutre dell'exasperazione mediatica delle celebrazioni tubiane. Dopo gli anni '80 e la svolta rigorista all'interno della confraternita anche la fisionomia del *Grand Magal* subisce un mutamento:

Ma famille n'est pas murid mais j'avais un oncle qui habitait près de Touba. Quand j'étais enfant, parfois, on passait là-bas le *Magal*. Je me rappelle que les plus grands orchestres du Sénégal se donnaient rendez-vous à Mbacké et Touba. Il y avait des concerts, des foires...même des compétitions entre les plus grands buveurs d'alcool! Quand on a interdit l'alcool *les bonnes dames* de Touba, tu sais ce qu'elles ont fait? Elles l'achetaient à Mbacké et le cachait à l'intérieur des bidons utilisés pour l'huile, pour le vendre à la sauvette (Intervista, M'bour 2018).

Negli ultimi vent'anni, la relativa facilità nell'accesso ai collegamenti sul territorio senegalese e il miglioramento delle infrastrutture hanno incentivato l'affluenza alla città santa, in occasione del *Grand Magal*, di un gran numero di persone spinte da motivazioni non necessariamente legate alla religione: giornalisti, turisti, mercanti provenienti dai paesi limitrofi, accompagnatori e curiosi. Secondo l'Università di Bambey nel 2017 circa un pellegrino su sei non è murid (Diagne et alii 2017). Una folla che si riversa nei locali notturni o nelle poche residenze in affitto di Mbacké insieme a qualche fedele murid che, dopo le visite di rito, è intenzionato a concedersi qualche distrazione. Tale questione è del resto oggetto degli articoli scandalistici di molti giornali populistici:

Dans cette ville, loin des interdits, certains «pèlerins» se défoulent sans gêne, loin du rigorisme de Touba. Les lampadaires éclairent comme en plein jour les grandes artères. Par contre, les ruelles restent sombres et le lieu d'un libertinage sans borne. Dans cette ambiance de dévergondage, certains ne se soucient guère des recommandations du Khalif général des Mourides. Pour dire des prescriptions divines! (*Magal et 31 décembre: Touba prie, Mbacké se prostitue!* Dakaractu, 2 gennaio 2013).

Testimonianze come questa, fuori dai riflettori puntati sul pellegrinaggio annuale, non rendono giustizia ad una cittadina che, in fin dei conti, non differisce particolarmente da altri centri urbani in Senegal nello svolgersi della vita quotidiana durante il resto dell'anno. Nelle mie interviste molti informatori di Mbacké si sono detti stanchi di essere vittime di una logica binaria e uniformante e hanno lasciato trapelare tra le righe, facendo ben attenzione a non essere espliciti, che gli stessi fenomeni e le stesse trasgressioni sono una realtà anche nelle case e nei recessi ben nascosti della vicina città di Touba.

CONCLUSIONI E OSSERVAZIONI

In apertura del capitolo abbiamo parlato della classificazione di Turner che distingue, nell'analisi dei pellegrinaggi, l'ambiente (reti di servizi e apparati mediatici) dall'organismo (tappe devozionali e riti religiosi). La descrizione di alcuni aspetti del *Grand Magal* ci porta a pensare che, nel corso degli anni, la brusca crescita della partecipazione in termini numerici e la mediatizzazione conseguente abbiano causato una sorta di ipertrofia dell'ambiente rispetto all'organismo. Saremmo tentati dunque di concordare con la tesi di Kingsbury che classifica il santuario dei murid non come *loci sacri* ma come *theatrum sacri*, un appuntamento annuale durante il quale il rito è sostanziato in larga parte della sua dimensione performativa (Kingsbury 2017). In un altro intervento di poco successivo, la stessa autrice scrive:

Le Grand Magal n'est pas simplement une fête religieuse. Je me suis aperçue que cette ville et que ces activités agencent un espace contradictoire où *les oppositions binaires – telles que le sacré et le profane, le haut et le bas, l'intérieur et l'extérieur, la vie et la mort, la réalité et le rêve – s'effondrent*, créant de nouveaux lieux caractérisés par une hybridité, un ludisme et une liberté triomphante (Kingsbury 2018, corsivo mio).

Mi permetto di non concordare in pieno con questa lettura sulla scorta di alcune considerazioni legate alle riflessioni dei paragrafi precedenti. Abbiamo già avuto occasione di notare che la natura del pellegrinaggio è, in molti contesti, fondamentalmente divisiva: il *Grand Magal* riafferma un ordine gerarchico definito sia nei momenti strettamente rituali (*ziyara* e *addiya*) che nei momenti che prevedono una componente ricreativa (*berndel*). Siamo quindi lontani dalla creazione, tramite il rito, di una *communitas* di turneriana memoria o da una presunta inversione delle dinamiche sociali sulle tracce dello *charivari*, citato dall'autrice come modello. Lo *charivari*, che si tratti di un'inversione dell'ordine costituito o dell'espressione di un conflitto, comporta nelle sue differenti declinazioni un aspetto fondamentalmente derisorio e ludico (Augé 1977:390) che non fa parte del *Grand Magal* se non come sua deriva. Gli eccessi descritti a proposito della cittadina di Mbacké sono percepiti dai medesimi attori come deviazioni rispetto alla regola e non come ingenue concessioni alla trasgressione incoraggiate dal clima festivo. Allo stesso modo, la rilettura della logica del dono in senso consumistico e la *performance* sociale che rappresenta la

celebrazione della festa nelle residenze private e in quelle marabuttiche, si colloca al crocevia tra la strategia politica e valori ben più radicati nella cultura nazionale e nel vissuto religioso dei singoli. Kingsbury cita le considerazioni di Coulon rispetto alla presenza marcata di un elemento ricreativo nel pellegrinaggio che offrirebbe «un divertissement, contenant une certaine mesure d'exubérance... [qui] n'a rien à voir avec l'aspect ésotérique du soufisme» (Coulon 1999: 196).

Pur essendo cosciente del fatto che le società spesso si pensano diversamente da come sono, l'analisi dei fatti qui presentata è molto più in linea con la visione di Charlotte Pezeril che, proprio a proposito del *Grand Magal*, scrive:

Selon mes observations [...] les rites profanes ne sont pas très répandus chez les disciples, principalement du fait de leur manque de liquidités [...] Par contre, la dimension festive est clairement présente et s'insère dans les rites religieux eux-mêmes. Le Magal est aussi un moyen de retrouver ses amis, de communier avec eux, de chanter et parfois de danser ensemble (Pezeril 2008 : 91).

Come ho già sottolineato in altri luoghi della tesi, la netta distinzione tra sacro e profano (o se vogliamo tra opposizioni binarie nella lettura del reale) mal si addice a contesti culturali differenti. La realtà di campo (e la vita sul campo) è caratterizzata da un'ibridità fisiologica e sostanziale, ibridità che si combina con il fatto che tali categorie si radicano esclusivamente nel quadro di riferimento del ricercatore occidentale. Sono consapevole di quanto sia forte, e in un certo senso anche funzionale, la tentazione di ragionare per coppie di opposti nel cercare di classificare una realtà continuamente sfuggente alla comprensione dell'osservatore, per quanto partecipante. Al contempo, citando le parole di Bougeaud in relazione alla definizione di sacro e profano, «les faits se sont avérés beaucoup trop complexes pour se laisser enfermer dans un tel héritage» (Bougeaud 1994 :418). E proprio a tal proposito lo studioso cita un celebre passaggio di *Tristi Tropici* nel quale Lèvi-Strauss testimonia il suo stupore rispetto alla mescolanza “disinvolta” tra spiritualità e quotidianità nella vita dei Bororo dell'Amazzonia, rifacendosi ad una presupposta universalità delle due nozioni del sacro e del profano. Un'universalità che può essere messa in causa rispetto ai sistemi di riferimento adottati in ogni società. Non sto qui sostenendo che si debba «uscire dalla propria pelle storica» e cercare di assumere un presunto punto di vista neutrale che potrebbe essere l'anticamera di ben altre forme di etnocentrismo. Resta tuttavia il fatto che una

concezione rigida e classificatoria del reale rischia di far sfuggire all'antropologo alcuni dei significati che costituiscono le reti di cui cerca di restituire una «descrizione densa» (Geertz [1973] 1987). La stessa Kingsbury, del resto, ammette in apertura del suo articolo che nei primi studi di campo le sono sfuggiti interi settori delle attività tubiane in funzione di una rigida «vision durkheimienne» della realtà che indirizzava lo sguardo esclusivamente sulla forma (ri)conosciuta dall'autrice delle attività cerimoniali della città santa (Kingsbury 2018).

CAPITOLO VI:

IDENTITÀ, PRODUZIONE SIMBOLICA

E COMUNITÀ MIGRANTI

Achille Mbembe scrive in un saggio del 2013 intitolato *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*:

Dans les pays musulmans, une territorialité en réseaux est à la base du pouvoir de juridiction que les marabouts exercent sur leurs fidèles. Essaimés dans le cadre national et, souvent, international, les réseaux sont reliés à des villes saintes et à des figures prophétiques auxquelles est prêtée l'allégeance des disciples. Le cas de Touba, la ville des Mourides au Sénégal, est à cet égard emblématique. La mosquée est devenue, dans les années 1980, l'un des symboles marquants de la tentative de reconquête de la société et de la ville par le religieux. Elle a servi tantôt de refuge à ceux qui s'estimaient persécutés, tantôt de repli à ceux qui ne pouvaient plus avancer (Mbembe 2013 :578).

Tale processo di riconquista della società civile post-coloniale non passa esclusivamente attraverso le maglie della politica *stricto sensu* ma si radica in una rete di significati ed eventi molto più complessa. Un'ultima serie di riflessioni rispetto al pellegrinaggio e alla città santa ci offre degli spunti per comprendere ulteriormente quali sono i diversi piani coinvolti. Le circostanze storico-politiche che portano alla creazione dell'evento *Magal* non esauriscono le motivazioni profonde che alimentano e accrescono la sua portata. In un gioco di continui rimandi, il rito e il mito si costituiscono a vicenda tramite la narrazione di un immaginario che diviene patrimonio e costruzione collettiva della nuova unità sociale cui la Muridiyya dà vita. Vedremo allora come la riappropriazione, non solo materiale ma anche simbolica, del territorio passi attraverso la nascita di nuovi attori nel periodo post-coloniale: i movimenti studenteschi e le comunità migranti. Al contempo il *Grand Magal* funge da cassa di risonanza e viatico per tale immaginario che, al crocevia fra cultura wolof e islam, diviene sostrato creato e creatore della realtà tubiana in patria e nelle comunità della diaspora.

1. Gli Studenti Murid e la questione identitaria:

In un articolo del 2001, tradotto in italiano con il titolo *Touba, territorio sognato e di ritorno dei Mourides*, Cheikh Gueye scrive:

I *marabouts* sono gli animatori, gli organizzatori dell'urbanizzazione e della gestione di Touba. Si rilevano logiche diverse legate all'articolazione della loro origine e dei loro carismi personali con l'evoluzione della confraternita e le sue manifestazioni culturali, politiche, economiche e sociali (Gueye 2001:84).

La svolta rigorista del terzo Califfo, seppure non approvata all'unanimità nella società tubiana, interviene in un momento storico significativo. Negli anni '70 e '80, il Senegal indipendente è caratterizzato dalla contrapposizione di due blocchi culturali in campo intellettuale: l'*élite* formata alla scuola dell'Occidente, che in Senghor e nella sua politica filo-francese troverà l'esponente paradigmatico, e la cosiddetta contro-élite dei *lettrés arabes* (Fall 1993). Personaggi, questi ultimi, che rivendicano una cittadinanza culturale opposta, o quantomeno esclusa, dal "modello francese" dalle cui pretese assimilatorie il nascente stato senegalese si emancipa ancora a fatica (Kamara 2016). Nella stessa temperie culturale nascono diversi movimenti che portano avanti clandestinamente il discorso anti-imperialista, come il PAI (*Parti Africain pour l'Indépendance*) e in generale i partiti di ispirazione marxista e di estrema sinistra. Movimenti che, condannati e repressi da Senghor, fanno riferimento a modelli culturali e ad una mitologia rivoluzionaria propriamente occidentali. In nome di tali modelli e della laicità dello Stato le confraternite religiose, che pur trovavano posto tra le maglie del *contrat social*, sono escluse (se non apertamente bersaglio di critiche) da parte degli attivisti, in particolare in ambito universitario.

Il y a 40 ans, certaines recherches étaient biaisées par la référence à l'idéologie communiste. Les auteurs analysaient la confrérie sous l'angle des rapports de classe qui impliquaient l'exploitation des disciples par la hiérarchie maraboutique. Le discours laïc avait également de l'influence sur les recherches et la description des rapports sociaux dans la confrérie (Cheikh Gueye, intervista, Dakar 2017).

La presenza murid all'interno delle istituzioni universitarie è un elemento rilevante in quanto, in Senegal e in generale nelle ex-colonie francesi, l'istruzione è stata il principale veicolo di assimilazione

politica e culturale, un mezzo per influenzare la classe dirigente alla testa del paese dopo l'Indipendenza. La Muridiyya in quegli anni si sta istituzionalizzando in due sensi. Da un lato il clero tubiano cerca di liberarsi dallo stigma ideologico dell'*islam noir* attraverso un'operazione di contenimento delle derive "populiste" del culto di Bamba. Nel campo politico, strategicamente, inizia a creare legami con altri paesi musulmani tramite scambi economici e intellettuali. Nello stesso ventennio nascono in molti paesi a maggioranza musulmana movimenti ispirati all'esperienza dei *Frères musulmanes* in Egitto e all'eco della rivoluzione khomeinista. Correnti che hanno in comune la concezione dell'islam come possibile terza via fra modello capitalista e socialismo. In tale temperie nasce uno dei movimenti più rappresentativi della svolta rigorista e "intellettuale" della confraternita: la *Dabira* degli Studenti Murid. Meglio conosciuta alle sue origini come *Caravane des étudiants mourides*, l'associazione è legata a doppio filo alla storia della celebrazione del *Grand Magal* e negli anni ne ha cambiato parte della fisionomia. La *Caravane*, nata nel 1975 a Dakar, è la prima associazione dichiaratamente religiosa all'interno del *campus* universitario Cheikh Anta Diop. I suoi membri iniziarono a ribellarsi agli schemi ideologici e comportamentali che imponevano un'occidentalizzazione, se non di fatto, almeno di forma a chiunque volesse rivendicare di diritto l'appartenenza all'*intelligenza* senegalese (Napoli 2019).

On était devenus presque des occidentaux dans notre accoutrement, nos habitudes, on avait oublié nos valeurs. Et cette prise de conscience on l'a eu à partir de l'université. Donc on a créé un cadre qui pouvait nous permettre de vivre nos valeurs, de prendre comme référence Cheikh Amadou Bamba. On a essayé de suivre ses enseignements (Intervista, Touba 2017).

I suoi membri iniziano a organizzare comitive (le cosiddette carovane) dirette a Touba per il *Grand Magal*, condividendo gli spazi, il percorso e le visite ai luoghi santi. La partecipazione collettiva al pellegrinaggio non è una caratteristica particolare della *dabira* degli studenti: negli stessi anni, altri gruppi approfittano dell'evento per acquisire legittimità sulla scena sociale della confraternita. L'elemento di novità è costituito piuttosto dal fatto che i membri della carovana si presentano come intellettuali, parte di quelle *élite* che, seppur formate alla scuola dell'Occidente, mettono il sapere al servizio della confraternita. Tale impegno si traduce nell'organizzazione tra la metà degli anni '70 e '80 di esposizioni pedagogiche sulla vita di Cheikh Amadou Bamba e in un lavoro colossale di traduzione (dall'arabo al

francese e al wolof) e volgarizzazione delle sue opere. Le esposizioni consistevano in percorsi e installazioni organizzati all'interno degli spazi universitari e in occasione del *Grand Magal* a Touba. Pannelli e supporti pedagogici corredati di foto, commenti e didascalie edificavano di volta in volta i visitatori su ogni aspetto della storia e della vita della confraternita e sul messaggio del suo fondatore. Nel 1977, all'interno del *campus*, viene organizzata la prima giornata culturale dedicata a Bamba. A partire dai primi anni '80, un padiglione installato ad est della Grande Moschea di Touba ospita annualmente un'esposizione curata dalla *dahira* degli studenti, divenuta ormai una tradizione che ancora oggi fa parte del corredo di iniziative che hanno luogo in occasione del *Grand Magal*. Ad ogni edizione un lungo lavoro di preparazione delle *Grandes exhibitions* coinvolge i membri della *dahira* che, dal 1992, cambia il suo nome in *Hizbut-Tarqiyyah*⁸⁹ e, avendo superato ampiamente le mura universitarie, costruisce la propria sede principale nella periferia nord di Touba. Ad oggi il grande complesso si estende su circa sette ettari e al suo interno si concentrano importanti risorse finanziarie: gli uffici della Direzione Generale, le enormi cucine dedicate alla preparazione dei pasti per i pellegrini del *Magal*, la scuola coranica, una moschea e gli studi televisivi del canale privato *Al-Mouridiyyah*. Quest'ultima attività, inaugurata nel dicembre 2013, si inserisce nel quadro più ampio di un progetto di comunicazione iniziato negli anni '80 con la creazione di un centro stampa a Dakar, finalizzato principalmente alla diffusione delle opere tradotte di Cheikh Amadou Bamba, di una pagina web dell'associazione (ht.com) e di *Radio Touba Hizbut Tarqiyyah*. Durante il *Magal* gli ampi locali della sede tubiana accolgono delegazioni estere, pellegrini e membri della *dahira* che fa capo a cellule diffuse in diversi paesi africani (Mauritania, Marocco, Mali, Costa d'Avorio, Burkina Faso, Sud Africa) e a sezioni distaccate che, sulla scia delle grandi migrazioni degli anni '90, si impiantano in Canada, negli Stati Uniti, in Cina, Brasile ed in quasi tutti i paesi d'Europa.

Durante il *Grand Magal* 2017, l'argomento principale della mostra è la produzione scientifica e spirituale della scuola malekita⁹⁰ di Touba. Un grande padiglione di più di 150 mq, recante sul fianco

⁸⁹ Dall'arabo *hizb al-tarqiya* ossia "partito dell'elevazione spirituale", nome attribuito alla *dahira* dal quarto Califfo Generale Serigne Saliou Mbacké che riconosce il peso crescente dell'associazione nell'organizzazione del *Magal* e nella volgarizzazione della "cultura murid".

⁹⁰ Scuola giuridico-religiose dell'islam sunnita cui si è ispirato Cheikh Bamba nelle sue predicazioni.

un'immagine di Bamba alta almeno 7 metri, accoglie file interminabili di pellegrini. L'esposizione di pannelli, foto e manufatti tipici della regione di Diourbel si snoda lungo un percorso obbligato cui fanno da servizio d'ordine i membri della *dahira* riconoscibili per l'abbigliamento peculiare. Il modo di vestirsi fa parte della cosiddetta "offensiva culturale" che caratterizza la nascita del movimento.

Quand ils étaient à l'université [i fondatori della Dahira] ils ont commencé à se faire distinguer à travers leur habillement. Ils ont commencé à porter le *ndiakhass*...les *thiayas*⁹¹...ils ont commencé à se raser la tête. Et lorsqu'ils sont allés voir Serigne Abdou Lahad, ils lui ont expliqué que, pour se différencier avec leur statut de mourides, ils ne portaient que de *ndiakhass* désormais. Donc Serigne Abdou Lahad les a regardés et il a dit que ça va se confondre avec les danseurs, les joueurs...Le *thiaya* a toujours été un pantalon typique du Sénégal...pas islamique. Même les *ceddo*⁹² le portaient. Mais il y avait aussi, avant lui, un sort de coupe que les mourides portaient. Pas les mourides spécialement mais les gens du Baol (Intervista, Mbour 2018).

Il codice vestimentario degli Studenti, dunque, è una rivisitazione dell'abbigliamento tipicamente wolof e si accompagna ad un elemento tradizionalmente attribuito ai murid: il *Baye lahad*. Si tratta di una lunga tunica con le maniche larghe e un'apertura ricamata al collo, generalmente in *bazin*, stoffa particolarmente pregiata usata in Senegal per gli abiti da cerimonia. Il nome della tenuta deriva direttamente dalle raccomandazioni di Serigne Abdou Lahad⁹³, il terzo califfo di Touba. Ad esso sono associati diversi accessori durante le cerimonie ufficiali: il *makhtoum*, borsa quadrangolare in cuoio portata al collo che pende all'altezza del ventre, la *kaala*, lunga sciarpa utilizzata anche per cingersi i fianchi durante i lavori manuali e le calzature a punta in pelle, tipiche dei paesi arabi. Gli uomini portano generalmente la testa rasata e la barba corta e le donne il velo. Nel corso delle Assemblee Generali indette periodicamente e che radunano membri provenienti dalle diverse cellule sul territorio nazionale, fa da

⁹¹ *Thiaya* è in lingua wolof il termine per designare un pantalone largo con il cavallo molto basso. *Ndiakhass* designa un tipo di tessuto multicolore ricavato assemblando pezzi di stoffe diverse. Tale tessuto è tipicamente associato alla confraternita murid, in particolare al sottogruppo *Baye Fall*. L'informatore, operando involontariamente una metonimia, si riferisce alle due cose (pantalone e tessuto) come se fossero indistinte.

⁹² In lingua peulh la parola *ceddo* vuol dire uomo forte o uomo potente. Il termine designa, anche se con delle variazioni rispetto al contesto, l'aristocrazia guerriera rurale presente nel regno del Cayor (1549-1879).

⁹³ Il termine *baye* in wolof vuol dire letteralmente "padre". Baye Lahad era il nome dato all'interno della confraternita al califfo Serigne Abdou. Un membro della *dahira* ci racconta che, all'origine di tale tradizione, vi è il fatto che quando il suo predecessore, Serigne Falilou, era in carica veniva soprannominato affettuosamente *grand-père* (nonno). Alludendo al rigore e al carattere del suo designato successore, Serigne Abdou Lahad, questi era solito dire ai fedeli di approfittare della sua benevolenza (tradizionalmente sono i nonni che viziano i bambini) prima dell'arrivo del padre, dell'autorità che li avrebbe rimessi in riga.

centro propulsore la preparazione del *Grand Magal*. Ogni membro versa un contributo fisso (*sas*), proporzionale ai propri mezzi e al numero di componenti della singola unità. Il capitale economico dell'associazione (detto *Gran Patrimoine*) è costituito da tutto ciò che viene donato dai membri ai fini dell'organizzazione del pellegrinaggio: preparazione dell'esposizione, del pasto offerto a migliaia di pellegrini, dei beni di prima necessità per l'accoglienza. Ad esso si affianca il cosiddetto *Petit Patrimoine*, ossia la somma destinata alla gestione interna e ad altri avvenimenti legati alla città di Touba e alle celebrazioni della confraternita. L'enorme apporto finanziario che la *dabira* offre annualmente alla città di Touba e alle iniziative legate agli eventi della confraternita è frutto dell'autotassazione dei propri membri che sono costantemente sotto pressione (*faire ce qu'on ne peut pas* è uno degli slogan degli Studenti Murid), pressione, tuttavia, vissuta positivamente e in un'ottica di appartenenza. Durante il pellegrinaggio la maggior parte dei membri dell'associazione decide di dedicarsi interamente al lavoro di accoglienza e alle attività interne della *dabira* passando presso la sua sede centrale nella periferia nord di Touba, piuttosto che in famiglia, i giorni dedicati alla celebrazione.

2. Riappropriarsi della tradizione:

Le *Magal* est un moment de réflexion de la confrérie sur elle-même et sur le monde. Actuellement dans la célébration du pèlerinage la dimension intellectuelle est très présente mais, si on veut en faire l'historique, nous devons partir de la naissance du *dabira* des étudiants mourides qui a suscité cette tournure depuis les années Soixante-dix/Quatre-vingt. C'est leur travail qui a permis une reconnaissance et une évolution de l'image des mourides dans l'espace publique. Aujourd'hui toute la confrérie, un mois avant le *Magal*, organise des manifestations dans toutes les régions, des caravanes pour aller visiter les lieux où Cheikh Bamba a vécu, où il y a une partie de sa famille (Cheikh Gueye, intervista, Dakar 2017).

La cosiddetta «svolta intellettuale» della Muridiyya non si riduce al solo movimento degli studenti a Dakar ma si colloca in un panorama ben più ampio. A metà degli anni '70, un'importante migrazione verso le università francesi interessa un numero significativo di giovani provenienti dalla regione di Dakar. Negli stessi anni si afferma un movimento di autocoscienza e riflessione che spinge molti intellettuali africani a rivendicare il diritto di scrivere la propria storia, di far sentire la propria voce nelle narrazioni ufficiali. La confraternita murid, elemento significativo di tale storia interpretata dallo sguardo altrui e non dai suoi protagonisti, non tarda a presentare le proprie rivendicazioni. Il fermento nato all'interno del campus Cheikh Anta Diop si riproduce attraverso la fondazione all'estero di associazioni come l'AESME (*Association des étudiantes et des stagères mouride d'Europe*) creata nel 1977 e rimpiazzata in seguito dal *Mouvement islamique des mourides européens* (MIME) fondato da Cheikh Abdoulaye Dieye nel 1983. Dieye, in particolare, è stato autore di diversi interventi finalizzati ad attirare l'attenzione del mondo della ricerca sull'assenza significativa di una bibliografia africana nelle riflessioni sul rapporto tra religione e società (Dieye 2001). Allo stesso modo gli scritti di Tidiane Sy presentano il “bambismo” come un elemento positivo in quanto promotore di un'autocoscienza nazionale seppure vittima di derive legate alle vicende politico-economiche di cui è parte (Sy 1969). In questo clima il *Grand Magal* diviene un'occasione per far conoscere al mondo, al di là dei fasti dei festeggiamenti, questo nuovo volto della confraternita. Se una prima manifestazione concreta di un cambio di rotta sono appunto le *Grandes exhibitions*, divenute ormai un appuntamento fisso, negli ultimi vent'anni tale lavoro è confluito nell'organizzazione di incontri e seminari diventati un altro evento istituzionale nel calendario del *Grand Magal*. Nel 2011, a ridosso del pellegrinaggio, si è tenuto a Dakar il primo seminario internazionale sul

sufismo recante il titolo *La réponse du soufisme à la crise, la contribution de Cheikh Ahmadou Bamba*. I seminari divengono occasioni per invitare delegazioni dei paesi musulmani con i quali la confraternita inizia a costruire scambi basati sulle istituzioni universitarie confessionali, la più famosa delle quali è *Al Azhar* in Egitto. La pubblicazione degli atti dei convegni viene promossa da case editrici indipendenti che fanno capo alle realtà tubiane (tra le più famose *Editions Minane*) a complemento di un apparato mediatico crescente. Durante il *Grand Magal* 2017, per la prima volta, il Convegno viene spostato a Touba. Due giorni prima del 18 *Safar*, il padiglione della Sala Conferenze, situato nel giardino della residenza *Heliport*, ha ospitato il “VII seminario internazionale sul Sufismo”. Al pari della Cerimonia Ufficiale il seminario è un’occasione per misurare il termometro politico dei rapporti della confraternita con il resto dei paesi musulmani e diviene volano per la creazione di nuovi contatti e alleanze. Nel 2017 il tema proposto (*soufisme et développement*) è stato discusso di fronte ad un pubblico composto da delegazioni provenienti da circa venti paesi a maggioranza islamica tra cui una birmana dei Rohingya. Nel periodo in cui la repressione di tale minoranza era all’onore delle cronache internazionali quotidiane, la notizia della partecipazione è stata diffusa dai *media* già diverse settimane prima del pellegrinaggio da Cheikh Abdoul Ahad Gaïndé Fatma Mbacké presidente della *Commission Culture et Communication du Grand Magal de Touba*. Al di là dell’aspetto strettamente politico e mediatico dell’evento, gli argomenti trattati nei seminari (dalla crisi economica al terrorismo internazionale di matrice araba) si presentano come il tentativo di aggiungere un ulteriore tassello alla costruzione di un’immagine istituzionale della confraternita e delle sue evoluzioni. Villalon, nel suo scritto *Sufi Rituals as rallies*, nota che, all’atto pratico dello studio etnografico, le celebrazioni murid non sono un vuoto ripetersi di sopravvivenze folkloristiche. Esse sono invece i luoghi materiali della produzione dell’immaginario che influenza dinamiche socio-politiche molto concrete (Villalon 1994). Molte delle iniziative legate al *Grand Magal* mirano ad una costruzione di “nuove tradizioni” legittimate da una continuità con il passato reale o fittizia. Gli Studenti Murid propongono un cambiamento fondato su un preteso “ritorno alle origini”. Tale ritorno è finalizzato a fondare un nuovo, un *unicum* che si propone come squisitamente senegalese nelle rivendicazioni identitarie, pur collocandosi intenzionalmente nel solco di una tradizione più antica. Scrive Geertz rispetto ai profetismi:

«la linea mistica è una forma di adattamento intenzionale di un particolare credo religioso alla specificità storica di una particolare cultura» (Geertz [1968] 1973). Tale discorso si gioca principalmente, per la Muridiyya, su due piani. In primo luogo quello appartenente alle *élite* e in un certo senso istituzionalizzato tramite le iniziative che ruotano intorno alle maggiori celebrazioni. Discorso intellettuale che diviene una componente importante del processo di produzione materiale di una vera e propria “cultura murid” ossia di una visione del mondo che coinvolge simbologie, pratiche e interpretazioni del reale. L’altro piano è la ricezione e la restituzione popolare del messaggio religioso che incrementa e influenza a sua volta dal basso la produzione di una base mitologica in continua evoluzione.

Il *Grand Magal* fucina significativa di incontri e scontri tra queste auto-narrazioni parallele della confraternita, ci racconta una storia che contribuisce alla costruzione di un mito. Copans, negli anni ’70, parla della flessibilità e adattività delle strutture che compongono la Muridiyya come della chiave per comprendere il suo successo e la sua espansione. Già al tempo, l’autore nota che l’apparente rigidità delle sue strutture gerarchiche si rivela estremamente fluida nella concretezza dell’esperienza di campo (Copans 1977). Soprattutto in Franca, gli studi successivi incentrano la loro analisi sull’individuazione delle condizioni di possibilità e di esistenza della confraternita attraverso i suoi rapporti politici ed economici. Poco è stato dedicato alla considerazione, fondamentale a parere di chi scrive, del fatto che a tale flessibilità corrisponde anche una fluidità adattiva dell’orizzonte mitico-rituale della Muridiyya che ha concorso nel determinare (e determina tuttora) una delle chiavi del suo successo. Le analisi che individuano nella forza espansiva ed economica della confraternita, nel *contrat social* tra murid e stato, i fattori vincenti che ne hanno determinato il successo sono fondate e veritiere. Tuttavia sono al contempo parziali. Il legame *marabout-talibé* è la lente attraverso la quale le strutture sociali della comunità murid sono state analizzate, dai primi studi di Paul Marty in poi. Proprio Copans, tuttavia, in una nota del suo saggio, suggerisce di non farsi sviare dalla centralità di tale rapporto personalistico e di non sottovalutare l’importanza delle celebrazioni collettive della Muridiyya. La questione della costruzione dell’orizzonte mitico e del chi e come edifica questa architettura che oscilla fra equilibri personalistici e senso della comunità, fra rapporti verticali e orizzontali, trova il suo precipitato nei modi di produzione del mito. In

seguito all'osservazione della celebrazione cardine della confraternita, ho applicato al campo la lezione demartiniana che riporto qui in un passo degli appunti per l'opera *La fine del mondo*:

Nella ricerca storiografico-religiosa, non si tratta di “smascherare” miti, ma di giustificare la funzione storica dei mascheramenti mitici e ciò in guisa da mostrare che solo attraverso una presa di coscienza miticamente modellata secondo le particolarità attestate dal documento fu possibile, per una data società e una data epoca, attraversare la storia senza esserne travolta e distrutta (de Martino 1977).

3. Il patto di Darou Khoudouss:

Una delle prime tappe del mio lavoro sul campo è stato l'IIREM (*Institut International de Recherche et d'Études sur le Mouridisme*). L'istituto, nato nel 2006, si trova a Touba ed è stato concepito come un centro di raccolta di tutti i materiali, dagli articoli di quotidiani ai contributi scientifici, sulla storia e sulla dottrina murid. Fondato e gestito dalla *Dabira* degli Studenti Murid, attualmente edita un periodico che ogni anno fa una cronaca piuttosto dettagliata delle edizioni del *Grand Magal* e approfondimenti storico-tematici: *L'Abreuvoir des Assoiffés*. Prima di arrivare a Touba avevo fatto qualche ricerca sull'istituto: diverse erano le pagine e gli articoli di quotidiani che parlavano della visita di delegazioni di studenti da tutto il mondo. Non credevo, dunque, che vi fossero particolari difficoltà nel richiedere un accesso alla consultazione dei documenti. Le mie previsioni si sono rivelate fin troppo rosee. Dopo vari tentativi di contatto tramite posta elettronica o telefono ho deciso di recarmi sul posto, senza avere un'idea precisa di cosa mi avrebbe aspettato. In un primo momento ho pensato che, essendo l'attività gestita su base volontaria, non sempre si riesca a rispondere per tempo alle richieste. In realtà, giunta *in loco*, ho capito invece che il fatto che fossi da sola e non con una delegazione ufficiale, che avrebbe fatto una buona pubblicità nel contesto iper-mediatizzato della Touba contemporanea, era un primo punto a mio sfavore. Mi sono chiesta in seguito se la reticenza manifestata a primo impatto non fosse anche legata al fatto che fossi una donna giovane e occidentale che viaggia non accompagnata in un contesto in prevalenza maschile (almeno nel caso degli ambienti ufficiali legati alle manifestazioni della confraternita a Touba). In ogni caso in quei giorni mi è venuta in mente più volte le osservazioni di Remotti rispetto alla discrepanza tra sapere antropologico ed etnografico. Monito che avverte l'antropologo, o aspirante tale, del fatto che sul campo si troverà ad essere «un poveraccio, che si arrabatta per cercare di capire come stanno le cose da quelle parti» (Remotti 2012:59). L'istituto si trova a ridosso della sede attuale dell'associazione degli Studenti, in quella che era, fino a qualche anno fa, la periferia nord di Touba oggi interessata da una crescente gentrificazione. Sono giunta lì in un pomeriggio di inizio luglio, luminoso e soffocante come solo il sole senegalese sa essere. Sono stata accolta, dopo una lunga attesa, da Monsieur Mourtalla Seye. Membro anziano e attuale segretario dell'associazione, con la sua aria compassata, la sua barba bianca e le sue

poche parole Seye mi conduce in una delle sale dell'istituto che, lungi dall'essere il luogo affollato che immaginavo, viene aperto praticamente solo per ricevermi. Mi invita a sedermi con lui per discutere, intorno ad un tavolo di legno massiccio finemente cesellato, del motivo della mia visita. Mi pone una domanda diretta: «Cosa vuole sapere?», come se fosse lui la biblioteca vivente o la *summa* di tutti i testi che avrei potuto consultare nelle ore che avevo immaginato di passare in quel luogo. Sebbene spiazzata dai modi sbrigativi, anche se mai scortesì, ho ritenuto che essere diretti fosse la cosa migliore. Avevo preparato la mia lista di domande sul *Magal* ma mi sono resa conto, e mi è servito da lezione per tutti i colloqui successivi, che un'intervista strutturata non sarebbe davvero servita a farmi un'idea generale del mio soggetto di ricerca. Il colloquio con Seye si è rivelato in seguito una traccia importante per comprendere diversi aspetti della produzione agiografica su Touba e sul fondatore della confraternita. Riporto qui una parte della lunga intervista, tradotta in italiano dal francese (con qualche intermezzo in wolof!), momento in cui ho sentito parlare per la prima volta del «patto di Darou Khoudouss». Tale episodio è un elemento chiave dell'agiografia bambista che ci permetterà di inserire il *Grand Magal* nel quadro generale del mito murid, al di là delle descrizioni del rito finora riportate.

La questione preliminare da porsi riguarda il senso del *Magal*: se lei vuole scrivere sul *Magal* deve prima capire di cosa stiamo parlando. La definizione principale del pellegrinaggio è data dai califfi e da Serigne Touba. Se vuole scrivere qualcosa che abbia davvero un senso, una potenza, deve capire il senso ultimo del *Magal*. Il *Magal* è un giorno dedicato al ringraziamento, un giorno scelto da uno schiavo di Dio. Serigne Touba è uno schiavo di Dio. Era il giorno in cui lui solo ringraziava Dio per ciò che gli aveva concesso. Quando si è reso conto che da solo non poteva fare abbastanza ha chiamato tutto il popolo murid ad unirsi alla sua celebrazione, al suo ringraziamento. Gli altri *Magal*, le altre feste, sono i figli o i discepoli di Bamba che li organizzano. Il grande *Magal* è l'unico e solo raccomandato dallo *shaykh*. Gli altri sono cose buone da festeggiare ma non sono essenziali.

Inaspettatamente, dato il contegno mostrato all'inizio, Monsieur Seye, se interrogato su questioni relative alla confraternita potrebbe andare avanti a parlare per ore. Dopo aver esaurito le premesse, sottolinea che nel *Magal* vi sono dei significati esoterici e che cogliere tali significati è indispensabile al fine di comprendere il senso della celebrazione. L'aspetto esoterico della festa (*ṣābir*) sarebbe rappresentato dalle motivazioni date dalla "vulgata": la partenza o il ritorno, l'inizio o la fine della parabola terrena di Bamba in quanto *wali* (santo). L'aspetto esoterico (*batini*) invece celebrerebbe la commemorazione del

momento in cui lo *Shaykh* ebbe la sua prima visione profetica a Darou Khoudouss, visione che dette inizio alla sua missione spirituale:

Shaykh Bamba era alla moschea di Darou Khoudouss, il suo luogo di preghiera prediletto a Touba, quando gli è apparso il profeta Mohammad. La richiesta di Bamba di diventare uno dei Compagni del Profeta⁹⁴ era stata ascoltata. Non era possibile fare come a Badr...i Compagni del Profeta hanno combattuto al suo fianco e versato sangue. Nell'epoca di Serigne Touba non si versa più sangue...la *jihad* della spada è finita... Il Profeta gli dice che dovrà affrontare delle prove e che le prove saranno dure. Alla moschea Darou Khoudouss è stato siglato un patto. Bamba deve lasciare Touba che è protetta, niente potrà succedergli lì! Così parte e inizia il suo percorso per assurgere ad un rango spirituale superiore...senza l'esilio non avrebbe potuto fondare la Muridiyya.

Nella tradizione orale, altre versioni riportano che l'interlocutore di Bamba sarebbe stato l'arcangelo Djibril. La prima visione profetica di Bamba e la sua partenza per l'esilio vengono narrati insieme e considerati come inscindibili l'uno dall'altra in un rapporto di causa-effetto che avrebbe determinato gli eventi successivi. Nel 1888 Bamba si trasferì a Touba con un numero consistente di discepoli. Vennero costruite quattro *concessions* che attualmente figurano come quartieri nel piano urbanistico della città: Darou Khoudouss, Darou Mannan, Darou Halimoul Khabir e Darou Rahaman. Scandivano lo spazio di ogni concessione la presenza di una scuola e di una moschea (Babou 2011). La tradizione vuole che Darou Khoudouss fosse il posto privilegiato dallo *shaykh* per le sue meditazioni e i suoi ritiri spirituali. Il cosiddetto «Patto di Darou Khoudouss» viene citato dallo stesso Bamba in diversi dei suoi scritti. Nessuno di essi, tuttavia, narra l'episodio con dovizia di particolari: i riferimenti sono numerosi ma frammentati e parziali. Una delle *qaçaid* più recitate nel corso delle preghiere rituali nella giornata del *Gran Magal*, intitolata *Assiron*, nomina esplicitamente il Patto che sarebbe stato siglato durante il mese di Ramadan dell'anno 1895. Il primo verso del poema ci dice:

Je cheminais en vérité lors de ma marche vers l'Exil, en compagnie des gens vertueux⁹⁵ alors que mes persécuteurs étaient persuadés que j'étais leur prisonnier (Mbacké s.d.).

⁹⁴ La battaglia di Badr (17 marzo 624 d.C.) segna una svolta nella storia dell'Islam: Mohammad e i suoi, esiliati a Yathrib, si battono ed escono vittoriosi da uno scontro con l'esercito della tribù meccana dei Quraysh. I caduti durante la battaglia divennero i proto-martiri dell'Islam e i veterani e i loro eredi classificati, nella scala sociale, subito dopo le vedove del Profeta, per il contributo dato alla costruzione della *Umma*.

⁹⁵ I combattenti di Badr.

Una narrazione più estesa della versione offertami dal segretario dell'IIREM si trova in un sermone che il terzo Califfo Serigne Abdoul Ahad Mbacké ha pronunciato in pubblico in occasione della celebrazione del *Magal* del 1979. Riporto qui di seguito qualche stralcio della traduzione in francese pubblicata dall'Associazione degli Studenti Murid:

A Touba le Prophète [...] conclura avec Lui une transaction qui Lui permettrait d'obtenir la palme de martyr et de s'aligner au rang des vertueux cavaliers et combattants de Badr. Le Prophète Lui signifia la forme et les modalités du prix de la transaction: confrontation avec les ennemis contemporains, exil hors de Touba et épreuves à assumer pleinement jusqu'au bout sans recourir à personne [...] Cela se passait à l'actuelle mosquée de Darou Khoudouss. Le Prophète lui signifia: cela est chose ardue dans la mesure où ces gens-là que tu vois en ma compagnie, c'est leur sang qu'ils avaient alors versé, or, l'ultime sacrifice du sang versé est une prescription abrogée; dès lors que l'effusion de sang ne s'adonne plus; le gage qui pourrait permettre de réaliser ce vœu sera une épreuve des plus pénibles [...] ce qui te fera compter parmi eux est une somme d'épreuves trop lourdes [...] Le Cheikh (Lui opposant l'objection): "quant à moi, j'ai une totale ignorance de la nature de l'épreuve que tu mettras en ma charge, n'ayant point suscité mon âme aussi, je ne peux savoir ce qu'il est à même ou non de supporter; mais je peux certifier par serment que du poids de quelque souffrance que je recevrais, si mon âme y résiste, dans tous les cas ma force morale l'encaissera. Le Prophète: "cela est chose conclue, je t'apprends que j'accepte ton vœu; par conséquent, il ne reste plus rien d'autre à faire si ce n'est émigrer de cette ville sans délai, car tu es mis en confrontation avec tes ennemis contemporains et parallèlement cette ville (sainte) t'a été mise sous une protection absolue de sorte qu'un malheur ne s'y abattra jamais jusqu'à la fin du monde (Estratto del sermone di Abdoul Ahad Mbacké, *Grand Magal* 1979, foglio dattiloscritto).

Il cosiddetto patto di Darou Khoudouss sancisce l'inizio del percorso iniziatico, la visione che porterà Bamba all'ascesa delle prove spirituali che lo faranno *wali*. Il riconoscimento del carattere "destinale" della vicenda di Cheikh Bamba è funzionale al rovesciamento del significato storico della deportazione e dello scontro con le autorità coloniali, una delegittimazione del potere temporale e coercitivo in funzione di un ordine superiore. Alla narrazione agiografica e alle sue diverse versioni dello svolgersi dei fatti di Darou Khoudouss si accompagna la citazione delle cosiddette fonti coraniche del *Magal*. Si tratta di due versetti della sura 22 che riporto qui di seguito nella traduzione italiana di Peirone:

Abbiamo assegnato a ogni comunità il rituale dei loro sacrifici perché invochino il nome del Dio sul bestiame che gli è stato affidato in alimento. Il Dio vostro in effetti è il Dio unico: siate lui muslimūna (Corano S. 22 v.34 /35).

Abbiamo fissato a ogni popolo il *mansak* che esso seguirà. Non facciamo storie con te al riguardo, andiamo! Richiamati al Signore: ti trovi su una strada giusta (Corano, S. 22/ v. 67).

È intorno al *Grand Magal*, dunque, che inizia a cristallizzarsi un immaginario che crea la storia della confraternita e sublima nei decenni una struttura mitica e simbolica frutto di una fusione tra la cultura popolare e la cultura d'*élite*.

4. La parabola di Amadou Bamba:

«Rispetto al *Magal* e alla storia di Bamba vi sono molte questioni legate al “meraviglioso” e al “sovrannaturale” che sarebbe opportuno espungere dalla storia ufficiale». Conclude così le sue osservazioni Mourtalla Seye al termine della nostra intervista. Sebbene le vicende narrate rispetto agli avvenimenti di Darou Khoudouss possano essere classificate nel novero del sovrannaturale, lo stesso Seye ritiene che il patto non faccia parte di questo insieme: tappa esiziale nella parabola bambista e parte fondamentale della storia del *Magal* e della confraternita, il Patto non può essere escluso dalla narrazione. Il significato attribuito da Seye al termine “meraviglioso” merita, dunque, qualche osservazione supplementare. La principale difficoltà nel ricostruire un discorso unitario sul pellegrinaggio nel lavoro di campo risiede innanzitutto nel fatto che in ambiente confrerico non vi è sempre una netta distinzione fra la tradizione agiografica, le testimonianze orali, la letteratura storica e i fatti. Cheikh Anta Babou ci parla di una storia della Muridiyya che si sviluppa nell’intersezione tra verità storiche locali e agiografia, intendendo quest’ultima come una biografia «formée et donc déformée» in maniera funzionale al culto del Santo (Babou 2011:33). Il materiale che si ricava dalla raccolta delle testimonianze può essere utile allo storico al fine di indagare, se non esattamente i fatti, almeno le intenzioni che vi sono dietro una certa maniera di formularli. Allo stesso modo l’antropologo potrà ricostruire attraverso le narrazioni agiografiche, una sorta di sottotesto che diviene parte integrante dell’universo di senso entro il quale si muovono i principali attori della nostra indagine. Anche rispetto a tale dimensione, il racconto su Bamba è modellato da alcune istanze che si intrecciano in una sintesi peculiare tra la cultura wolof, in particolare per quanto riguarda il racconto e le narrazioni orali, e l’islam, nello specifico il linguaggio e la filosofia sufi. Tali sistemi di pensiero e i loro registri corrispondono direttamente all’incrocio tra la cultura popolare e il discorso di una cerchia ristretta di intellettuali di cui abbiamo ampiamente discusso nei capitoli precedenti. I sufi si sono da sempre identificati con un’*élite* spirituale nella società musulmana. Al fine di sfuggire all’incomprensione degli *oulemas* letteralisti, il ricorso ad un linguaggio codificato è presente negli scritti è nella letteratura sufi fin dalle sue origini nell’XI secolo (Ndiaye 2018). Il linguaggio esoterico fa da supporto all’idea che esista una dimensione altra rispetto alla realtà visibile (*Batin*). Tale

aspetto si sposa e si fonde con la concezione wolof sulla realtà dei poteri magici (cfr. Capitolo IV). L'ipotesi che esista una realtà parallela rispetto a quella materiale non trova un corrispettivo in lingua wolof a testimonianza che non sussiste un'effettiva distinzione tra le due dimensioni nell'impianto logico del discorso. L'apparizione mistica, tuttavia, il manifestarsi dello spirito del Profeta Mohammad, non è un'invenzione della Muridiyya e non corrisponde ad una concezione magica, in senso lato, della realtà. Il patto di Darou Khoudouss si innesta su un retroterra ben più datato. Da Ibn Arabi in poi esiste nell'ideologia sufi la teoria della *Walaya*: la tappa più alta dell'ascesa spirituale di una guida religiosa è l'assurgere al rango di *Qutb*, divenire quello che Rumi descrive come l'uomo perfetto (*Al-insan al Kamil*) (Chodkiewicz 1995:150).

Dopo Mohammad, nell'islam, non ci sono più profeti ma *Qutb*: ogni cento anni Dio invia qualcuno per ravvivare il messaggio dell'islam. Bamba ha chiesto di diventare uno dei revivificatori dell'islam, ha aspettato il messaggio per 13 anni. L'apparizione è la testimonianza che Allah ha accolto le sue preghiere (Mourtalla Seye, intervista, Touba 2017).

Nella canonizzazione della figura di Bamba, l'adesione a tale tradizione è intenzionale. Chiunque voglia studiare o conoscere la Muridiyya, si imbatte spesso in una citazione a lui attribuita:

Je n'ai point fondé une confrérie (*tariqa*), j'ai plutôt trouvé la voie qu'avait scrupuleusement suivie le Prophète et ses compagnons entièrement flétrie, je l'ai défrichée le plus proprement, je l'ai également rénovée dans toute son originalité et lancé l'appel suivant: «Tout pèlerin qui désire partir peut venir voici la voie réhabilitée: cette voie est celle du pacte d'allégeance» (in Atou Diagne, discorso pubblico, Touba, 3 gennaio 2016).

Il patto cui si fa qui allusione è la *ba'ya* (nominato nella sura *Al-Fath* V. 10-16) ossia il patto che lega il Profeta Mohammad e il suo popolo al Dio unico. Dopo la riforma del culto degli anni '80, anche questo diviene un *topos* del discorso istituzionale e pubblico sul *Magal*. Nel 2016 Atou Diagne, l'attuale *leader* del movimento degli Studenti Murid, arriverà addirittura a negare di fatto che la Muridiyya sia una *tariqa*:

«[...] l'essence [della Muridiyya] reste un message de revivification de l'Islam. De même, rien dans le vocable n'est personnalisé. A l'opposé des autres voies⁹⁶, on ne parle ni de « bambisme » ou « khadimisme » encore moins de « mbackisme ». Il s'agit tout simplement de la Mouridiyya c'est-à-dire la voie qui mène l'aspirant à Dieu» (ibid.).

⁹⁶ Allusione al fatto che le *turuq* prendono il nome, generalmente, dal loro fondatore. La Muridiyya, unica eccezione, deriva il suo nome da *murid*, in arabo il nome attribuito agli aspiranti discepoli di uno *shayk* o *murshid*.

Fin qui i dibattiti che interessano solo una minima parte dei murid. Il resto dei credenti si avvicina alla via sufi soprattutto grazie alla disponibilità di un immaginario che affonda le sue radici in un'idea della realtà non rigidamente cartesiana. Il retroterra culturale sul quale si innesta la predicazione bambista rende più semplice l'accettazione popolare di episodi che hanno a che fare con il numinoso e la mistica. In occasione del pellegrinaggio il Califfo Generale e i vari *marabout* che accolgono la propria clientela a Touba pronunciano discorsi e sermoni che vengono riprodotti e diffusi attraverso *media* di ogni tipo. Su questi elementi si declina il dibattito teologico delle *élite* in una versione del culto del santo che non lesina l'adattamento delle varie vicende alla cultura popolare. Ancor più che altri momenti della vita confrerica, il periodo del *Magal* fa da catalizzatore ad una sorta di sospensione del giudizio collettiva: l'inverosimiglianza eventuale di alcuni fatti narrati non viene messa in discussione sulla base di un principio di *auctoritas* che trova fondamento nel carisma marabuttico da un lato e nell'euforia collettiva dall'altro.

Durante il *Magal* mi è stato riferito da un *marabout* presso cui ero in visita che la notte prima, all'ingresso del cimitero di Touba, anche i *talibé* morti da tempo si sono manifestati...nella notte hanno lasciato un'offerta per dare il loro contributo al *Magal* (intervista tradotta dal francese, Touba 2017).

Così racconta durante la celebrazione uno dei miei informatori abituali, un uomo d'abitudine poco incline a credere a tali *rumors*. Intenzionale o meno, la diffusione di racconti di tal fatta testimonia la volontà di asservire e deformare i fatti nell'unico senso possibile: lodare e magnificare Cheikh Bamba e la sua opera. Eventi ed episodi legati alla vita del *marabout* si fondono in un unico sostrato che sovrappone sovrannaturale e storia senza una necessaria soluzione di continuità. Il *Magal* fa da cassa di risonanza e moltiplicatore di parabole sulla vita di Bamba che finiscono a volte nel novero delle fonti della storia murid. La presunta veridicità dei fatti è direttamente proporzionale alla posizione gerarchica e carismatica di chi racconta: se si tratta di califfi o di appartenenti al clan Mbacké non viene messa in dubbio facilmente. Tra questi l'episodio più celebre è quello che narra della preghiera di Bamba sulle acque: secondo la tradizione, durante il viaggio verso il Gabon, quando fu deportato per la prima volta, allo *shayk* sarebbe stato impedito di pregare sul battello che lo trasportava. Bamba avrebbe allora gettato il

suo tappeto per la preghiera sulle onde dell'oceano e avrebbe pregato tra i flutti davanti agli sguardi increduli dei propri carcerieri. Questo episodio, soggetto tra i più celebri delle tante illustrazioni della vita di Bamba, fa parte del cosiddetto *Jasaa u sakoor u geej ji* o *Ciclo dell'Oceano* scritto da Moussa Ka, uno dei più famosi poeti murid. Si tratta un delle opere epiche più rappresentative della letteratura *wolofal*. Nel XVII secolo si diffonde in Senegal l'alfabetizzazione in lingua araba, importata insieme allo studio delle scienze religiose e all'islam dal nord del Sahara. Una trasposizione nelle lingue locali dell'alfabeto arabo, che nasce come effetto spontaneo di tale fenomeno, dà vita alla letteratura *ajami* (derivante dal Pulaar) e *wolofal* (nel caso del wolof). Attribuite ai cosiddetti *wolofalkat* (poeti che scrivono in *wolofal*), paragonate da Cheikh Anta Diop ai cicli epici del Medioevo cristiano, le cosiddette epopee nascono nel XVII e XVIII secolo in Africa subsahariana (Diop C.A. 1979). Si tratta di poemi scritti e cantati sulle pubbliche piazze o nel corso di celebrazioni collettive, si presentano come un'espressione della cultura orale il cui contenuto si focalizza sulle categorie sociali che assumono l'iniziativa storica (Kasteloot - Dieng 1997). In particolare nelle congiunture critiche e nei momenti di rottura, l'epopea mette in scena le gesta degli attori che si affrontano per l'instaurazione di un nuovo ordine. Le cosiddette epopee islamiche si diffondono in Africa subsahariana verso la fine del XVII secolo sullo sfondo degli scontri tra una nuova classe in ascesa di *marabout* guerrieri, l'amministrazione coloniale e l'aristocrazia *ceddo*. Esse si strutturano sull'impianto dei più antichi cicli dinastici o guerrieri, il più conosciuto dei quali è quello che narra le gesta dell'eroe leggendario Soundiata Keita, mitico fondatore dell'impero mandingo la cui leggenda è diffusa in Sudan, Senegal e Mali. Secondo Cheikh Anta Diop, come per i cicli dinastici, le epopee islamiche sono destinate a glorificare i meriti e la santità di un personaggio religioso o di un *marabout* (Diop C.A. 1979: 530). La tradizione di declamarle in pubblico è tutt'ora viva e presente in particolare nel contesto delle celebrazioni religiose. Durante il *Grand Magal* 2017 mi sono imbattuta molto spesso in alcuni cantori, portatori della tradizione cosiddetta *dimaanakat*. Il termine è già di per sé una testimonianza della poderosa fusione tra la tradizione dei *griot* dell'Africa subsahariana e il mondo islamico. "*Dimaan*" deriva dal persiano e designa, generalmente, i poemi che venivano declamati nelle corti imperiali dei sultanati (Meri - Bacharach 2006). In lingua wolof, il suffisso *-kat* indica l'agentività: il *dimaanakat* è dunque colui che

fa/declama la poesia *diwaan*. Nella fattispecie si tratta di *performance* che ricordano la poesia ottomana (*diwaan*) perché declamate in pubblico ma i contenuti trattano della letteratura epica *wolofal*. I cantori, dopo aver installato un altoparlante o un microfono sulla strada, accompagnati a volte da un'immagine dipinta o stampata che rappresenta un episodio della vita di Bamba, narrano e recitano le gesta del fondatore della Muridiyya. Molti di essi conoscono a memoria il già citato *Ciclo dell'Oceano* o il *Jaza u Skur u jéeri ji*, ciclo composto da 580 versetti che narra dell'esilio in Gabon e Mauritania. Il commercio di materiale audio-visivo e i *social network*, in generale, hanno inciso non poco sul modo di praticare tale tradizione. La facilità di diffusione odierna di contenuti di ogni genere ha ingenerato una "banalizzazione" dell'arte retorica. Se per il passato tale pratica era privilegio di pochi maestri, spesso colti conoscitori del Corano e delle scienze religiose, attualmente capita sempre più spesso che le *performance* vengano improvvisate e che alcuni episodi narrati subiscano dei rimaneggiamenti. Distorsioni che spesso suscitano le critiche di alcuni membri del clero tubiano:

L'histoire de Serigne Touba, telle que racontée dans la rue, a subi trop d'inventions, de rajouts et de déformations. Il est plus que temps pour la communauté mouride et pour ses autorités de veiller sur l'histoire de Cheikh Ahmadou Bamba telle qu'elle est racontée dans les rues ou à travers les médias. Cette histoire transmise de bouche à oreille est, en effet, victime de réelles mutations depuis plusieurs décennies. Des légendes sont, malheureusement, rajoutées à sa vie et à son œuvre, des déformations sont notées dans les récits et des inventions sont de plus en plus enregistrées. La remarque est de Serigne Modou Lô Ngabou, petit-fils de Serigne Touba et responsable moral de la Dahira Safinatoul Amann. Trouvé chez lui à Ngabou, le chef religieux a tenu à attirer l'attention de la Caravane chargée de revisiter les traces de Serigne Touba sur ce danger qui guette l'histoire du fondateur du Mouridisme. Pour lui, la communauté mouride dispose de suffisamment d'historiens, de scientifiques, de sources dignes de foi et d'intellectuels pour se passer de tels travers (*Serigne Modou Lo Ngabou – « Trop d'inventions et de déformations dans l'histoire de Serigne Touba ! »*, 27 dicembre 2012, leeral.net).

Da un altro punto di vista, la tradizione dei *diwaan* dà vita a momenti di aggregazione collettiva che sono connaturati al modo di vivere la religiosità dei murid e tengono viva produzione e riproduzione del mito di Bamba nell'immaginario popolare. La vicenda della preghiera sulle acque è il più celebre ma non mancano, in queste occasioni, interventi e improvvisazioni che narrano altri episodi del ciclo o fatti dei quali i cantori dichiarano essere stati testimoni diretti o indiretti. L'occasione di declamare le gesta e i miracoli di Bamba si presenta anche nel corso di cerimonie più articolate chiamate *thiant* e organizzate

non soltanto in occasione del *Grand Magal* ma anche per celebrazioni minori o per iniziativa di privati.

Zingari li descrive così:

Si tratta di una modalità rituale che deriva dai *zykar* ma che è diventata, nel corso del tempo, un elemento autonomo quanto centrale nel sistema culturale murid. [...] Il *thiant* rituale notturno [...] raduna e anima principalmente i gruppi di giovani discepoli della confraternita, sotto lo stendardo di una guida religiosa. L'uso di strumenti da percussione, i quali supportano i canti di un solista circondato da un coro dalle dimensioni variabili, ne limita la presenza ai quartieri situati a Mbacké. I repertori codificati e l'improvvisazione dispiegata dai cantanti evocano la genealogia delle famiglie e dei lignaggi marabuttici creando le condizioni di possibilità di una *performance* che definisce e distingue gruppi, luoghi, memorie. Si tratta di una tradizione nuova che, tecnicamente mescola canti e lodi dei *griots* con elementi propriamente sufi (McLaughlin 1997). Questo genere musicale ibrido sembra mettere in scena le rivalità e la segmentazione dei lignaggi della confraternita. Il *thiant* è l'unico rito che, da circa trent'anni, ha eletto domicilio nelle strade. Lo spazio organizzato della città, le liturgie rituali e clausole del patto di fedeltà si trasformano qui in pratiche e tattiche spesso conflittuali, rivali, di riappropriazione del mondo. Grazie alla sua struttura aperta e all'imponente protagonismo dei giovani delle nuove generazioni di fedeli come di marabutti, il *thiant* è molto più soggetto a cambiamenti delle altre due tradizioni evocate sopra. È un laboratorio musicale in dialogo con pratiche profane intercettate dalla costante ricerca di nuovi repertori e tecniche musicali (Zingari 2019).

Il *Grand Magal* e le altre celebrazioni fungono dunque da moltiplicatori nella tessitura di una base mitologica che, pur nutrendosi alla fonte del “meraviglioso”, ha una sua coerenza se letta in una prospettiva più ampia. Nel suo saggio sull'islam in Marocco e Indonesia, Geertz distingue fra l'attitudine religiosa di un singolo e i tipi di apparati sociali che la sostengono: le metafore e le immagini della vita dei seguaci di una religione, il suo orizzonte mitico-rituale potremmo dire noi, vanno distinti dal corso storico di un credo che poggia su istituzioni concrete che incarnano quelle immagini e le rendono accessibili (Geertz 1973). Pur subendo la retorica e la spontaneità della riscrittura popolare del culto, gli episodi che scandiscono la vita di Bamba vengono progressivamente incardinati in un quadro generale entro il quale il contatto con il Profeta Mohammad si trasforma quasi in una fusione/similitudine tra le due figure. La visione avvenuta sulla soglia dei quarant'anni, ossia la stessa età di Mohammad quando l'arcangelo Djibril gli appare per la prima volta, viene seguita dall'esilio e dall'allontanamento dalla patria, allusione esplicita all'egira. Nel *Grand Magal* prendono corpo alcune istanze legate alla costruzione dell'immaginario murid e all'adattività del suo orizzonte mitico-rituale.

Ricapitoliamo quanto detto fin qua: il 18 *Safar* di ogni anno, i fedeli murid si riuniscono a Touba

per pregare e celebrare la partenza per l'esilio della propria guida spirituale. Questa è l'origine storica dell'evento, ossia la dimensione *Al-Zahir* (essoterica) del *Grand Magal*. Nell'esegesi coranica (*tafsir*), la controparte della realtà manifesta è *Al-Batin*, ossia la realtà assoluta, che si riflette sulla possibilità di interpretare il testo sacro e gli avvenimenti storici (per traslazione) su un doppio binario. Nel caso del *Grand Magal*, dunque, l'aspetto esoterico affonderebbe le sue radici nella visione profetica che precede l'arresto e la partenza di Bamba e che sancisce il destino definitivo del santo e del popolo dell'islam. Molti documenti facenti parte della produzione emica della *tariqa* insistono su tali significati esoterici del *Magal*, significati che non possono essere identificati immediatamente studiando gli avvenimenti storici. Come attestata da diverse fonti agiografiche, la "chiamata" di Bamba a mettersi alla prova sarebbe avvenuta ben tredici anni prima della partenza per l'esilio, attraverso il "Patto di Darou Khoudouss". Il riconoscimento del carattere "destinale" della vicenda di Cheikh Bamba è funzionale al rovesciamento del significato storico della deportazione e dello scontro con le autorità coloniali che opera dal principio una delegittimazione di queste ultime in funzione di un ordine superiore.

Nel *Magal* vi sono dei significati esoterici: tutti gli avvenimenti (arresto, esilio ecc.) vanno letti in entrambi i sensi. Nell'islam non vi è un solo profeta inviato da Dio che non ha vissuto con un tiranno, un nemico che ha cercato di sbarrargli la strada. Maometto alla Mecca, Cristo a Roma. Cheikh Amadou Bamba iscrive la sua missione in tale tradizione (intervista tradotta dal wolof, Touba 2017).

Tale legittimazione sul piano spirituale si traduce al contempo in una trasposizione secolare del messaggio di fondo. Tale interpretazione "mondana" si evolve e si arricchisce sulla base degli avvenimenti storici che interessano la comunità murid e il Senegal. Scomponendo la storia che il *Magal* ci racconta in alcune tappe fondamentali, i punti salienti del racconto della parabola bambista sono essenzialmente:

- VISIONE: il patto di Darou Khoudouss
- ALLONTANAMENTO/ROTTURA DELL'EQUILIBRIO: l'arresto e il processo
- PROVE DA AFFRONTARE: l'esilio
- RIPRISTINO DI UN NUOVO EQUILIBRIO: ritorno e fondazione della Muridiyya

Tale schema, nella sua linearità, ripercorre delle costanti antropologiche presenti nelle narrazioni epiche e al contempo nei miti di fondazione. Riprendendo il discorso di de Martino sulla funzione storica dei «mascheramenti mitici», la storia narrata dal *Grand Magal* si presenta come una «grande narrazione post-moderna» (Lyotard 2014) che negli anni ha permesso ai singoli di riconoscersi e di sentirsi parte di una comunità. Dall'emancipazione materiale dall'indigenza alla lotta politica per l'indipendenza dalla Francia, la figura di Bamba è stata consacrata definitivamente come un emblema della resistenza pacifista alla colonizzazione alla stregua di Ghandi e altre figure dell'ideologia non-violenta soprattutto grazie alle cosiddette “*journée culturelle*” dell'UNESCO organizzate nel 1979 dalle associazioni studentesche a Dakar e Parigi (Dozon 2010).

Rimane costante la base dialettica che rovescia in chiave positiva/costruttiva la sofferenza. Rovesciamento che si declina e si trasforma nelle cerimonie collettive tra le quali il *Grand Magal* è la più emblematica. Nella costruzione dell'immaginario murid, il rito e il suo sfondo, la città di Touba, hanno avuto un ruolo importante nel corso dei decenni. La riunione annuale della comunità, la creazione di reti sociali, le raccomandazioni delle guide spirituali e la commemorazione della storia del fondatore sono tutte azioni funzionali alla creazione di un “popolo murid” che si riconosce in un'unica identità collettiva che oltrepassa i confini etnici e le divisioni politiche. Il «genio religioso» di Bamba riesce ad adattare in maniera funzionale la dottrina e le pratiche della confraternita alla situazione sociale ed economica del Senegal e la cultura wolof all'islam. Questa base non rimane negli anni l'unica chiave di volta che ha permesso l'espandersi della Muridiyya. Seppure in maniera collaterale, la fluidità del mito di Bamba e il suo riadattamento alle diverse epoche storiche influisce sulla coesione del popolo murid e sul suo successo.

5. Il Grand Magal “altrove”:

A partire dagli anni '70 l'Europa diventa meta rilevante per i migranti senegalesi. Diverse ragioni socio-economiche portano ad un aumento dei flussi diretti verso il continente: la principale è la crisi agricola causata da una severa siccità che colpisce l'aria saheliana, accompagnata da una crescita costante della popolazione e da una saturazione del mercato del lavoro nelle aree urbane del paese (Tall 2008). Se fino agli anni '80 il flusso migratorio proveniente dal Senegal si dirige soprattutto in Francia, negli ultimi trent'anni, con l'inasprirsi delle politiche sull'immigrazione, si è verificato un cambiamento nella scelta dei paesi di destinazione che ha interessato soprattutto il Sud dell'Europa. Nel corso di un ventennio la presenza senegalese in Italia si è triplicata: a tutto il 2018 i senegalesi rappresenterebbero la dodicesima comunità per numero di residenti regolari e la prima tra quelle dell'Africa subsahariana (FIG.6).

Paesi di cittadinanza	Uomini %	Donne %	Totale=100%	% Paese sul totale dei Paesi non comunitari	Variazione 2018/2017
	v.%	v.%	v.a.	v.%	v.%
Marocco	54,2%	45,8%	443.147	11,9%	-2,6%
Albania	51,2%	48,8%	430.340	11,6%	-2,6%
Cina	50,2%	49,8%	309.110	8,3%	-3,1%
Ucraina	21,2%	78,8%	235.245	6,3%	0,5%
Filippine	42,7%	57,3%	161.609	4,4%	-0,5%
India	59,7%	40,3%	157.320	4,2%	-0,4%
Egitto	68,3%	31,7%	140.651	3,8%	2,2%
Bangladesh	72,7%	27,3%	139.409	3,8%	5,3%
Moldova	33,2%	66,8%	127.632	3,4%	-2,2%
Pakistan	71,7%	28,3%	125.218	3,4%	6,0%
Tunisia	62,0%	38,0%	108.225	2,9%	-2,0%
Senegal	74,4%	25,6%	105.240	2,8%	1,8%
Sri Lanka	53,2%	46,8%	104.937	2,8%	-0,1%
Nigeria	58,3%	41,7%	103.985	2,8%	10,6%
Perù	41,2%	58,8%	91.969	2,5%	-3,2%
Ecuador	42,5%	57,5%	77.059	2,1%	-3,5%
Altre provenienze	50,4%	49,6%	853.838	23,0%	1,9%
Totale Paesi non comunitari	51,70%	48,3%	3.714.934	100%	0,0%

FIG. 6 FONTE: ANPAL- Servizi sui dati ISTAT

Le prime comunità stabilitesi in Francia erano composte per la maggior parte da persone di etnia *soninkè* e *haal pulaar*, provenienti dalle zone più colpite dalla siccità. In Italia, invece, vi è stato un forte incremento di *wolof* e di senegalesi originari delle zone urbane, per la maggior parte appartenenti alla Muridiyya, divenuta ormai trasversale rispetto all'origine etnica e socio-culturale. La

transnazionalizzazione della confraternita ha portato alla creazione di complesse reti di scambio fra la comunità della diaspora e la città di Touba. Organi della confraternita, *dabira* e strutture già presenti in Senegal si sono a poco a poco ricreate e adattate alle realtà dei territori. In molti casi, la prima interazione tra i migranti e le società di approdo passa per la mediazione delle autorità spirituali e delle strutture semi-formali dislocate e gestite dalle comunità della diaspora. Copans nel 1970 definisce il *marabout* murid come un *tampons*, un mediatore, tra la realtà rurale e lo Stato. Lo stesso discorso può essere applicato attualmente alle realtà presenti nelle nazioni meta di migrazione. Il rapporto tra *marabout* e *talibé*, venuta meno la base della stretta prossimità territoriale, conosce una ricodificazione transnazionale: nascono i cosiddetti *cheikh itinerants*, membri del clero di Touba e dei lignaggi santi che fanno visita regolarmente alle comunità della diaspora e alle *dabira* all'estero (Bava 2003). La parabola che ha portato dalla nascita in contesto rurale all'impiantazione urbana e infine alla costruzione di "uno spazio del sacro" internazionale, rimette in discussione e modifica i presupposti e la gestione della nozione di distanza anche nelle celebrazioni confraterne. Le comunità murid reinventano e riadattano al contesto diasporico le proprie pratiche rituali e sociali dando vita a quello che Sophie Bava ha definito un «*savoir-faire religieux décentralisé*» (Bava 2013). Nell'epoca della globalizzazione, il *Grand Magal* e l'apparato organizzativo che presiede alla preparazione del pellegrinaggio, si atomizza e in un certo senso si de-gerarchizza nelle sue realtà periferiche. La struttura dell'evento e il suo significato profondo si modificano in relazione a quella che Cheikh Gueye chiama una *logique de mixage* che penetra e contamina le strutture profonde del rito e della sua organizzazione logistica e territoriale dando vita al paradosso di un pellegrinaggio disancorato dalla sua meta devozionale.

Negli anni immediatamente successivi ai grandi flussi, molti migranti senegalesi si riuniscono in *dabira* (associazioni religiose) nei territori urbani dei contesti di approdo. Nel 1994 Ottavia Schmitd di Friedberg attribuisce alle *dabira* all'estero una doppia funzione: punti di riferimento e supporto per il migrante fungono al contempo da mediatori con i contesti istituzionali nelle società di approdo che si trovano ad interfacciarsi con un insieme compatto, quasi corporativo, e non con singoli elementi *deracinés* (Schmitd di Friedberg 1994). Mboup, che qualche anno dopo pubblica un dettagliato studio sui senegalesi

d'Italia, spinge alla cautela rispetto all'ipotesi di un rapporto così diretto tra religione e dinamiche migratorie. Pur non negando il ruolo essenziale svolto dal muridismo negli insediamenti e nella socialità delle comunità della diaspora, l'autore ritiene vi sia stata una sovrastima del suo ruolo effettivo da parte dei ricercatori. Secondo l'autore le reti informali legate ad amicizia e parentela restano prioritarie ed essenziali rispetto al ricorso ai sistemi di "welfare" interconfrerici. Mboup aggiunge però che innegabilmente le *dabira* che nascono fuori dal territorio senegalese hanno un ruolo molto importante in quella che chiama la loro «funzione identitaria e psicologica» (Mboup 2000:64). In quanto comunità di preghiera e pratica, le *dabira* permettono una partecipazione economica e pratica all'organizzazione delle celebrazioni a Touba e, allo stesso tempo, riuniscono i fedeli in quelle che potremmo definire "celebrazioni periferiche". Le pratiche rituali del *Magal* (dalla condivisione del cibo alla lettura del Corano) vengono riproposte in locali affittati per l'occasione oppure all'interno di strutture appartenenti alle associazioni. Le *dabira*, infatti, spesso presiedono alla creazione e alla gestione delle cosiddette *Keur Serigne Touba*⁹⁷ centri di aggregazione che fanno da riferimento per le attività comunitarie.

Tra il 2017 e il 2019 ho frequentato la *Dabira Touba Campania* di San Nicola la Strada, in provincia di Caserta, e partecipato ad alcuni dei «riti deterritorializzati» (Riccio 2006) della confraternita, compresa la celebrazione del *Grand Magal*. Fino al 2011 la presenza senegalese era significativa in particolare nella regione Lombardia (42,8% contro l'1,4% in Campania dalle fonti ISTAT), negli ultimi anni un incremento delle presenze nel sud Italia ha interessato particolarmente la Campania, terza regione per numero di senegalesi dopo Sicilia e Calabria (ISTAT 2018). La *dabira* di Caserta gestisce la più grande *Keur Serigne Touba* del sud Italia e fa da riferimento per tutta l'area geografica. La struttura, acquistata nel giugno 2013 grazie ai contributi dei *talibé*, è un palazzo di tre piani collocato tra l'ingresso del centro abitato e l'autostrada. L'ampio cortile, ideale per gli assembramenti delle celebrazioni religiose, ospita al suo interno una piccola moschea, inaugurata nel 2017. Oltre alla celebrazione del *Grand Magal*, la *dabira* organizza eventi in occasione delle principali feste musulmane e accoglie periodicamente le visite delle

⁹⁷ Letteralmente "Casa di Serigne Touba" ossia "Casa del *marabout* di Touba", altro appellativo utilizzato per Cheikh Amadou Bamba.

guide spirituali. Riporto di seguito uno stralcio della prima intervista ad Assane Wade, portavoce dell'associazione:

Touba Campania esiste da 18 anni e non pensavamo di acquistare questa casa [il palazzo in cui ci troviamo, sede dell'associazione] ma poi ci siamo resi conto che ce n'era un gran bisogno. Per le feste eravamo costretti a fittare ogni volta dei locali. Il problema era la spesa e il fatto che non ci trovavamo con gli orari: lo sai che in Senegal abbiamo tempi lunghi [ride] e dovevamo preoccuparci di finire per gli orari di chiusura. [...] Prima di avere questa sede facevano le feste nei locali di fronte alla CGIL a Napoli...molte persone vengono da Napoli per le attività, anche io lavoro lì. Da quando abbiamo la sede le attività sono qui. Ci sono dei guardiani e dei ragazzi che se ne occupano e spesso ci dormono. Se qualcuno ha necessità può passare la notte da noi... massimo per tre giorni [...] Questo posto ci è sembrato ideale perché è spazioso e isolato. Sai che durante le feste si cucina, ci sono i *thiant* e la musica e non vogliamo dare fastidio [...] *Dabira* vuol dire "associazione". Abbiamo circa 500 membri che pagano la loro quota che è di 100 euro all'anno e circa 300 persone che gravitano intorno all'associazione ma non pagano l'iscrizione. Prima la quota era di 265 euro all'anno. Abbiamo deciso di abbassarla per far partecipare più persone. Sai con la crisi le persone non ce la fanno [...] A volte vengono in visita qui anche i membri delle altre *dabira* campane o italiane. I presidenti delle *dabira* vengono a visitarci. Quando ci sono avvenimenti importanti invitiamo anche le autorità. Il vescovo verrà all'inaugurazione della moschea il 19. Il sindaco di San Nicola è stato invitato. [...] Il nostro comitato direttivo è composto da circa 25 persone. Io sono tesoriere e portavoce dell'associazione. Anche le donne partecipano. Hanno la loro associazione, *Maam Diara* si chiama. Si riuniscono e discutono delle loro cose. A volte coinvolgono anche noi uomini. A volte partecipiamo ai loro incontri per consigliare e discutere con loro (Assane Wade, intervista, San Nicola La Strada 2017).

Effettivamente nei giorni di festa, lo spazio della *dabira* diventa un centro di convergenza che riproduce, per quanto possibile, lo stesso ambiente festoso e frenetico di Touba. Il 18 *Safar* vi è un viavai convulso di auto e taxi, alcuni dei quali improvvisati da privati, che trasportano i fedeli dalla Stazione Centrale di Napoli, Piazza Garibaldi, o da altri punti di riferimento in giro per il territorio. Le donne sfilano lungo il viale che dà accesso al cortile con i loro migliori vestiti in *bazin*⁹⁸, all'ingresso sono allestiti alcuni banchi che vendono oggetti sacri e stampe esattamente come al mercato *OCASS* di Touba. Una grande cucina da campo è installata dietro un tendone del cortile, «quasi tutti i prodotti che usiamo vengono dal Senegal, l'unica differenza è che usiamo il pesce quest'anno e non la carne...al contrario che in Senegal qui il pesce nessuno lo mangia mai, costa troppo!» mi spiega sorridendo una delle coordinatrici dell'associazione femminile.

⁹⁸ Tessuto in cotone inamidato particolarmente pregiato, utilizzato per abiti su misura in occasione di feste e cerimonie.

6. Il minareto di Touba da un'altra prospettiva:

Presso la struttura di San Nicola La Strada ho assistito anche alle visite di vari *cheick itineranti*, il più famoso dei quali è Serigne Maam Mor Mbacké che vi ha fatto visita nel giugno 2017. In occasione della visita, il sermone della guida religiosa richiamava alla necessità di seguire l'esempio dalle prime generazioni di migranti e di non prendere abitudini "occidentali", non perdere la propria identità murid. Il discorso sull'identità ritorna spesso anche nelle parole dei singoli che frequentano la *dabira*. Nel corso del *Grand Magal* 2018 ho raccolto una serie di testimonianze che forniscono indicazioni interessanti sulla maniera in cui la base mitica, fissata nella storia di Bamba, trova una re-invenzione nel contesto diasporico, una nuova possibile declinazione. Ad esempio Malick, 29 anni, arrivato in Italia grazie ad una borsa di studio universitaria circa cinque anni fa mi parla del suo rapporto con la religione da quando ha lasciato il paese d'origine:

Prego ogni giorno e cerco di essere un buon musulmano in ogni aspetto della mia vita anche se sono lontano dal Senegal. Non frequento spesso la *dabira*, durante l'anno quasi mai, però non mancherei mai al *Magal*. La sera, quando torno a casa mi sento più forte, più motivato ad affrontare la vita...l'esempio di Bamba aiuta tutta la sua comunità (intervista, San Nicola La Strada 2018).

Cheikh, 53 anni, mi parla del senso che per lui ha la celebrazione del *Grand Magal*:

Magari a te sembra strano che Cheikh Amadou Bamba vuole festeggiare il giorno della sua partenza e non il suo ritorno. Devi capire che senza l'esilio e le prove spirituali non c'è la Muridiyya. Stare lontano da casa non è facile per nessuno [...] ma sai, ci sono persone che hanno atteso anche per venti anni quello che altri hanno avuto in due. L'importante è non scoraggiarsi. *Ligey rekk moy woor*⁹⁹ (intervista, Caserta 2018).

Tali testimonianze sono abbastanza "prototipiche" rispetto agli argomenti che ritornano nei discorsi dei miei interlocutori e ci aiutano a cogliere una particolare sfumatura del rapporto tra mito di fondazione e immaginario del singolo. In prima battuta il *Grand Magal* ci racconta, attraverso il mito di Bamba, una storia di riscatto. La stessa parabola può essere paragonata al vissuto del migrante che trova ispirazione nell'affrontare le difficoltà connesse alla distanza da casa nella vicenda della propria guida spirituale e nel suo modo di affrontare l'esilio. Nelle diverse tappe che scandiscono la storia di Cheikh Amadou Bamba,

⁹⁹ "Solo il lavoro paga", in wolof.

possiamo leggere in filigrana il vissuto di chi si trova lontano dal familiare e dal “domestico” nella ricerca, volontaria o forzata, di riscatto in un Altrove. Le tappe scandite nel paragrafo precedente vengono ricodificate come segue:

- VISIONE: il progetto o «canovaccio migratorio» (Costantini 2016)
- SCONTRO: Arrivo nel paese di approdo/scontro con l’alterità
- ESILIO: lontananza e prove da affrontare
- VITTORIA: riscatto materiale e sociale

Ogni elemento della storia di Bamba, trova una nuova collocazione in un altro ordine del discorso. La visione del profeta Mohammad nella moschea di Darou Khoudouss corrisponde in un certo senso all’immagine, al progetto del singolo «canovaccio migratorio» (Costantini 2016). Tale visione fa da preludio all’incontro/scontro con l’alterità, rappresentata per Bamba dal tribunale coloniale e per il migrante dalla società di approdo. Società presso la quale dovrà scontare un lungo esilio fatto di prove di vario tipo. La parabola del santo si conclude con una vittoria che si manifesta sia nell’ordine mondano (il ritorno) che spirituale (la fondazione della Muridiyya). L’aspirazione al riscatto materiale e sociale, alla base della ricerca del migrante, trova un nuovo respiro. Una prospettiva rinnovata, declinata all’interno di un orizzonte mitico, permette di ritracciare il senso e il *telos* ultimo delle difficoltà vissute.

A tale ridefinizione in chiave funzionale del mito, si accompagnano alcune tematiche dell’etica murid che ritornano nei discorsi dei miei interlocutori e nei sermoni degli *cheikh* itineranti. Ampio spazio viene dato all’istituzionalizzazione del sacrificio e della pazienza che neutralizza una sorta di tensione agonistica, tipica delle pratiche di alcune forme di profetismo che si trasferiscono anche nei contesti diasporici (Dozon 1995; Petrarca 2000), ed è propedeutica al mantenimento della comunità all’interno di una società di approdo. Altro elemento fondante nell’etica murid è la santificazione del lavoro argomento che, nel caso della diaspora, ha una doppia valenza. Per molti dei cosiddetti migranti economici, la propria attività ha una funzione meramente strumentale finalizzata all’accumulo di capitale e all’invio delle rimesse in patria (Sayad 1999). L’accettazione di lavori degradanti o comunque squalificanti rispetto alle proprie capacità viene vissuta in una nuova chiave, visto che nell’etica murid non vi è distinzione di sorta fra il

lavoro intellettuale o fisico (anche quest'ultimo considerato come una forma di "preghiera agita"). Dunque, nelle prove accettate e affrontate, oltre alla motivazione sociale forte presupposta da Sayad, si aggiunge una dimensione metafisica che permette di mantenere l'operatività del singolo e proietta su un orizzonte di senso il rapporto tra desideri e mezzi per realizzarli. La partecipazione collettiva alla celebrazione del rito nel contesto della diaspora, il lavoro e le rimesse inviate a Touba e alla famiglia sotto forma di offerta, permettono al migrante di vivere, potremmo dire, in una doppia presenza¹⁰⁰ che diviene sempre più caratteristica di diversi aspetti delle comunità transnazionali nell'epoca contemporanea (Riccio 2006; Riccio 2007). La ridefinizione dello spazio del sacro attraverso il rito e l'ancoraggio alla dialettica centro/periferia (Touba-società di approdo) ci permette di leggere entro una griglia diversa il concetto di «doppia assenza» del migrante di Sayad: di fatto nel caso dei murid parliamo di una «doppia presenza» da un punto di vista simbolico e materiale.

Non un caso se il termine "presenza" ci riporta al lessico demartiniano: sulla scia degli studi dell'antropologo napoletano, se parliamo di presenza intesa come «esserci nel mondo», non possiamo non riferirci al corrispettivo rischio di crisi. La tensione legata alla dialettica continua tra individuo e mondo, individuo e storia, e la conseguente possibilità di "perdersi", viene addomesticata attraverso istituti che si strutturano in una dialettica costante con una coscienza miticamente modellata. L'ordine simbolico «(mitico-rituale o civile) [è] atto a riprendere la crisi e a mutarla di segno ridischiudendo la valorizzazione» (de Martino 1977:354) intesa come orizzonte che incardina l'esserci nel mondo in una struttura di senso. Tra le diverse declinazioni delle situazioni esistenziali che portano con sé il rischio di crisi, celeberrima è la descrizione che troviamo nella raccolta di frammenti *La fine del mondo. Contributo all'analisi della apocalissi culturali*. Si tratta di un appunto di campo che ci racconta di un contadino calabrese che, nei pressi del paesino di Marcellinara, sale in auto con l'antropologo e la sua *équipe* che chiedono indicazioni. Il bracciante mostra segni di smarrimento e panico quando dal suo orizzonte visuale sparisce la torre campanaria, probabilmente per la prima volta nella sua parabola esistenziale. A tale episodio de Martino dedica una riflessione che lega inestricabilmente il valore simbolico del campanile e lo spazio

¹⁰⁰ Parafrasando il celeberrimo concetto di «doppia assenza» del migrante, in questo caso l'attaccamento al luogo d'origine diviene, al contrario che nell'analisi di Sayad, fattore di riuscita (Sayad 1999).

entro il quale il contadino era abituato a riconoscere il suo familiare, il suo «orizzonte di domesticità»¹⁰¹.

L'appunto del de Martino ci offre un'ultima occasione di riflessione sulla base di una delle testimonianze più significative raccolte. Durante il rito a San Nicola La Strada, un ragazzo molto giovane, mi dice:

I murid si riconoscono ovunque. Tutti noi riuniti qui oggi...tutti noi...non ci perdiamo come gli altri [migranti] in quelle storie...sai, fumare, alcool...quelle cose da *toubab* (bianchi). La vita è dura e a volte vorresti farlo, ma poi la preghiera e la lezione di Bamba ti insegnano ad avere dignità (intervista, San Nicola La Strada 2018).

Se alla crisi della presenza si accompagna lo spaesamento legato alla perdita di un orizzonte (valoriale e spaziale) cui ancorare il proprio progetto esistenziale, il vissuto del migrante si presenta come una delle situazioni esistenziali massimamente critiche. Nel caso del migrante murid il rischio di crisi irrisolvibile legato in particolare all'eterogeneità fra aspettative e realtà (Signorelli 2006) viene disinnescato attraverso l'etica del lavoro che mantiene l'operatività dell'esserci in un orizzonte di senso dato e ribadito nel mito fondativo inerente alla parabola di Cheikh Bamba. L'importanza del mito nel contesto della diaspora è legata a doppio filo all'identità migrante, in patria come nei paesi di approdo, in un continuo rimando tra il luogo in cui ci si trova e lo sguardo rivolto verso Touba. In Italia, molti dei miei interlocutori hanno iniziato i loro discorsi premettendo di essere murid prima ancora che musulmani. Uno degli emblemi di Touba è il minareto più alto della sua moschea. Chiamata dai fedeli *Lamp Fall*, la torre scandisce il passo del suo essere-nel-mondo per ogni fedele murid, al pari del campanile che segnava i confini fisici dell'orizzonte culturalizzato del contadino di Marcellinara.

Ritornando dunque alla nostra interrogazione iniziale su quali siano i fattori che hanno permesso a una realtà così eterogenea come la Muridiyya di mantenere un'identità coerente, possiamo individuare come fattore di successo il suo orizzonte mitico in un'accezione particolare. L'adattività estrema delle strutture confreriche si traduce, ad ogni epoca, in un orizzonte mitico-rituale fluido ma non liquido nell'accezione di Bauman (Bauman 1999). Tale scenario permette ai singoli e alla comunità di re-

¹⁰¹ «La presenza entra in rischio quando tocca i confini della sua patria esistenziale, quando non vede più «il campanile di Marcellinara», quando perde l'orizzonte culturalizzato oltre il quale non può andare» (de Martino 1977:480).

inventarsi e riconoscersi in una «grande narrazione post-moderna» (Lyotard 2014). Nel *Grand Magal* celebrato dalla diaspora senegalese, il confronto fra il rito vissuto dai singoli e il rito immaginato dalla comunità che guarda verso Touba ci indica il terreno più fertile entro il quale osservare le nuove evoluzioni del mito fondativo. La deterritorializzazione diviene spazio dell'invenzione (Appadurai 2001) di un nuovo esserci-nel-mondo che mantiene una sua identità unitaria grazie alla dialettica centro/periferia tra Touba e le celebrazioni deterritorializzate (Riccio 2007).

CONCLUSIONI E OSSERVAZIONI:

Il *Grand Magal*, verso la fine degli anni '80, diviene un momento di incontro e di riflessione della confraternita su sé stessa e di ridefinizione dei valori che animano la comunità. Sebbene all'origine il suo significato e la sua funzione fossero altri, il pellegrinaggio diviene volano e testimonianza dell'evolversi del culto di Bamba. Abbiamo visto nei primi capitoli che, per quanto nella letteratura etnografica l'evento sia considerato un pellegrinaggio, tale definizione è solo in parte esatta. Sarebbe corretto dire che il *Magal* è *divenuto* un pellegrinaggio nel corso degli anni. La parabola che ha portato a tale evoluzione è stata una delle chiavi di lettura nello studio della confraternita proposto. In tal senso, la nostra indagine di campo ci ha permesso di contestualizzare l'evento rituale in una prospettiva storica e antropologica meglio definita e di tracciarne la genealogia e lo sviluppo. Una considerazione prospettica del fenomeno nelle sue origini ci ha permesso di tracciare un parallelismo fra l'evoluzione delle sorti della Muridiyya e la struttura e l'organizzazione del rito. Secondo la nostra ipotesi è possibile tracciare tre tappe fondamentali nella storia della confraternita di Touba che, a loro volta, si riflettono nell'organizzazione e nella celebrazione stessa del *Gran Magal*:

- Istituzionalizzazione: una prima fase funzionale alla fissazione di rituali intorno ai quali si cristallizza la nuova via sufi di Bamba.
- Territorializzazione: il pellegrinaggio, una volta istituito, contribuisce all'edificazione materiale e simbolica del territorio murid.
- Transnazionalizzazione: la confraternita si estende oltre i confini nazionali e con essa le pratiche religiose che le sono proprie.

Nell'osservare i modelli di adattamento di un culto religioso ad una società complessa, Geertz fa riferimento alle imprese a carattere profetico. I soggetti carismatici «diventano ad un tempo il punto di coagulo fra sistema simbolico e sistema istituzionale e un principio di elaborazione della concreta situazione storica» (Zadra 1973:12). Nel nostro percorso il *Grand Magal* è stato assunto come esplicitazione dinamica dell'evoluzione delle immagini che costituiscono un orizzonte-mitico rituale condiviso all'interno di una data comunità. Nel ripercorrere la storia della celebrazione, abbiamo una

prova tangibile, osservabile in un arco di tempo storico relativamente breve, del rapporto di reciprocità e talvolta conflittualità che vi è tra i mutamenti sociali e il tentativo intenzionale delle istituzioni di pilotare e controllare la diffusione di tali immagini. Tale processo non è sempre diretto dall'alto: la fissazione di una base mitologica contempla sempre una parte di imprevedibilità e spontaneità. Allora la storia sacra e la storia *tout court*, lungi dall'essere compartimenti stagni, alimentano miti e riti che riecheggiano tutti sulla stessa cassa di risonanza¹⁰². Il mito è sempre la totalità delle sue versioni ma abbiamo visto qui come le spinte centrifughe possono essere creatrici di nuovi attori storici. Gli studenti di Dakar e Parigi e la diaspora danno vita a quelle che Riccio chiama «logiche meticce del vissuto quotidiano» che fanno dei murid un esempio paradigmatico di comunità transmigrante (Riccio 2006). Nello spazio inventivo lasciato aperto dalla deterritorializzazione, nella storia da ri-scrivere in un altrove geografico e fisico, il *Gran Magal* subisce la sua ultima e più interessante trasformazione: un pellegrinaggio disancorato dalla sua meta devozionale. La possibilità di celebrare il rito attraverso le frontiere del qui e ora ne fa una ulteriore testimonianza della *logique de mixage* cui danno vita le imprese a carattere profetico. Il fondatore della Muridiyya e la sua principale celebrazione divengono, in definitiva, «una ricapitolazione umana di una trasformazione sociale» (Geertz 1973:58).

¹⁰² Questa bella immagine mi è stata suggerita dal Professor Carmine Pisano cui va tutta la mia gratitudine per la pazienza e il supporto.

BIBLIOGRAFIA

- ABEGA S. C. - ABE, C., 2006, *Approches anthropologiques de la sorcellerie*, in E. de Rosny (a cura di), *Justice et sorcellerie*, Karthala, Parigi.
- ALLAM K. F., [1999] 2020, *L'islam contemporaneo*, in FILORAMO G. (a cura di), *L'islam*, Laterza, Bari, pp. 219-303.
- APPADURAI A., 2001, *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*, Parigi.
- ATTANE A., 2007, *Choix matrimoniaux: le poids des générations: l'exemple du Burkina Faso*, in Antoine Philippe (a cura di.), *Les relations intergénérationnelles en Afrique: approche plurielle*, CEPED, Nogent-sur-Marne, pp. 167-195.
- AUDRAIN X., 2004, *Devenir « baay-fall » pour être soi. Le religieux comme vecteur d'émancipation individuelle au Sénégal*, *Politique africaine*, vol. 94, no. 2, 2004, pp. 149-165.
- 2004, *Du "ndigël" avorté au parti de la vérité. Évolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara (1999-2004)*, *Politique Africaine*, vol. 96, no. 4, pp. 99-118.
- AUGÉ M., 1977, *À propos des rituels d'inversion et de l'apport de l'anthropologie*, in Le Goff J.- Schmitt J.C. (a cura di), *Le Charivari, Actes de la table ronde organisée à Paris (25-27 avril 1977)*, EHESS, Parigi.
- BA M.P. 2012, *La diversité du fondamentalisme sénégalais*, *Cahiers d'études Africaines* [On Line], 206-207.
- BA GNING S., 2013, *Touba. Le paradis fiscal piégé*, in DIOP M.C. (a cura di), *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade, le sopi à l'épreuve du pouvoir*, Khartala, pp.513-556.
- BA O., (a cura di.), 1996, *Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales (1889-1927)*, Imprimerie de la sips, Dakar.
- BABOU C. A. 2011, *Le jihad de l'âme. Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyyah au Sénégal, 1853-1913*, Karthala, Parigi.
- BACK I., 2008, *From the colony to the post-colony: sufis and wabbábists in Senegal and Nigeria*, *Canadian journal*

of African studies/Revue canadienne des études africaines, vol. 42, no. 2/3, pp. 423-445.

BALANDIER G., [1951] 2001, *La Situation Coloniale: Approche Théorique*, Cahiers Internationaux De Sociologie, no.110, pp. 9-29.

- 1968, *Tradition Et Continuité*, Cahiers Internationaux De Sociologie, no. 44, pp. 1-12.

BARBERS R., 1991, *Pilgrimages*, BOYE ED.

BAUMAN Z., 1999, *Liquid Modernity*, Cambridge.

BAVA S. - GUEYE C., 2001, *Le Grand Magal de Touba. Exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du Mouridisme*, Social Compass, no. 48, pp. 421-438.

- 2003, *De la baraka aux affaires : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides*, Revue Européenne des migrations internationales, vol. 19, no. 2, pp. 69-84.

- 2003, *Les cheikhs mourides itinérants et l'espace de la ziyara a Marseille*, Anthropologie et Sociétés, no. 27, pp. 149-166.

- 2004, *Le dahira urbain, lieu de pouvoir du Mouridisme*, Les annales de la recherche urbaine, no. 96, pp. 135-143.

- 2013, GUEYE C.- BAVA S., *Il Magal di Touba dalle celebrazioni ai pellegrinaggi: un'invenzione ininterrotta della confraternita della Muridiyya*, in PIGA A. (a cura di), Senegal. Culture in divenire nell'Africa Occidentale, Afriche e Orienti, no.7, pp. 96-113.

- 2017, *Routes migratoires et itinéraires religieux des sénégalais mourides entre Touba et Marseille*, Editions Panafrika.

BAYART J.F., 1983, *Coulon (Christian) - Le marabout et le prince, islam et pouvoir au Sénégal; État et bourgeoisie en Côte-d'Ivoire*, Revue française de sciences politiques, no. 4, pp. 747-753.

BERTRAND M. (a cura di), 1997, *Petites et moyennes villes d'Afrique noire*, Karthala, Parigi.

BOILAT D., [1853] 1984, *Esquisses sénégalaises, physionomie du pays, peuplade, commerce, religion, passe et avenir, récits et légendes*, Karthala, Parigi.

- BONHOMME J.- BONDAZ J., 2017, *L'offrande de la mort: une rumeur au Sénégal*, CNRS Éditions, Parigi.
- BORGEAUD P., 1994, *Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept «opérateur» en histoire des religions*, *Revue de l'histoire des religions*, Tomo 211, no. 4, pp. 387-418;
- BOURDIEU P., 1992, *Risposte. Per una antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino.
- 1999, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano.
- BRENNER L., 1993, *Two Paradigms of Islamic Schooling in West Africa*, in Hassan Elboudrari (a cura di), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Institut français d'archéologie orientale, Il Cairo, pp.159-181.
- BRETT M., 1980, *Mufti, murabit, marabout and mahdi: 4 types in the islamic history of North Africa*, *Revue de l'occident musulman et de la méditerranée*, no. 29, pp. 5-15.
- BRUSCHI F., 2005, *Politique indigène et administration au Sénégal (1890-1920)*, *Il Politico*, vol. 70, no. 3 (210), Rubbettino editore, pp. 501-522.
- BUGGENHAGEN B., 2012, *Fashioning piety Women's Dress, Money and Faith among Senegalese Muslims in New York City*, in *City&Society*, vol. 24, Issue 1, Muslim Cosmopolitanism: Movement, Identity, and Contemporary Reconfigurations.
- BUITELAAR M., 1993, *Fasting and Feasting in Morocco: Women's Participation in Ramadan*, Berg. Pub Ltd.
- CALAME-GRIAULE G., 1958, *Culture et humanisme chez les Dogon*, in CALAME-GRIAULE G. (a cura di), *Aspects de la culture noire*, Arthème Fayard, Parigi, pp.11-21.
- CAMARA, E. M. 2016, *L'islam dans l'espace universitaire au Sénégal: le cas de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Ucad)*, Codesria, Dakar.
- CANTONE C., 2006, *A mosque in a mosque. Some observations on the rue Blanchot mosque in Dakar and its relation to other mosques in the colonial period*, *Cahiers d'études africaines*, vol. 182, no. 2, pp. 363-387.
- CARDANO M., 1997, *La ricerca etnografica*, in Ricolfi L. (a cura di), *La ricerca qualitativa*, Nuova Italia scientifica, Roma, pp. 45-92.
- CASTAGNONE E., 2011, *Migranti per il co-sviluppo tra Italia e Senegal. Il caso dei senegalesi a Torino e Provincia*,

Roma.

CHAMBERT H. – LOIR- GUILLOT C. (a cura di), 1995, *Le culte des saints dans le monde musulman*, Parigi.

COPANS J. – COUTY P. – ROCH J.- ROCHETEAU G., 1973, *Maintenance sociale et changement économique au Sénégal: i. Doctrine économique et pratique du travail chez les mourides*, ORSTOM, Parigi.

COPANS J., 1970, *Histoire Et Structure De La Confrérie Mouride*, ORSTOM, Parigi.

- [1980] 1988, *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, L'harmattan, Parigi.

- 2002, *Les noms du géer : essai de sociologie de la connaissance du Sénégal par lui-même (1950-2000)*, in Diop M.C. (a cura di), 2002, *Le Sénégal contemporain*, Karthala, Parigi, pp.155-183.

CORSARO W., 1985, *Friendship and peer culture in the early years*, Ablex publishing corporation, Norwood.

COSTANTINI O. – MASSA A. – YAZDANI J., (a cura di), 2016, *Chi, Cosa. Rifugiati, Transnazionalismo e Frontiere*, Roma.

COUDSY A., 2007, *La voie soufie. Mystique de l'islam*, Revue Rose-Croix, no.223, pp. 13-27.

COULON C. 1981, *Le marabout et le prince : islam et pouvoir au Sénégal*, Pedone, Parigi.

- 1999, *The Grand Magal in Touba, a religious festival of the mouride brotherhood of Senegal*, in African Affairs, no. 98, pp. 195-210.

COUMBA DIOP, M. 1981, *Villes africaines au microscope*, Cahiers d'études africaines, no. 21.

CRUISE O'BRIEN D. B., 1983, *Sufi politics in Sénégal*, in PISCATORI J.P. (a cura di) *Islam in the political process*, Cambridge university press, Cambridge.

- 2002, *Don divin, don terrestre: l'économie de la confrérie mouride*, In Cruise O'brien D., Diop M.C. e Diouf M. (a cura di), *La construction de l'Etat au Sénégal*, Karthala, Parigi.

DANG C., 2013, *Pilgrimage through poetry. Sung journey within the murid spiritual diaspora*, North West university press, Islamic Africa, Vol.4, no.1.

DE JONG, F., 2010, *Remembering the nation the murid maggal of Saint-Louis in Senegal*, Cahiers d'études africaines, no. 50 (197), pp- 123–151.

- DE MARTINO E. [1977] 2002, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- DEGLI UBERTI S., 2011, *Turismo e immaginari migratori. Esperienze dell'altrove nel Senegal urbano*, Archivio antropologico mediterraneo on line, anno XII/2011), no. 13 (1), pp. 67-83.
- DELAUNAY V.- LEGRAND T.- MONDAIN N., 2004, *L'évolution de la polygamie en milieu rural sénégalais : institution en crise ou en mutation ?* Cahiers québécois de démographie Vol. 33, no. 2, automne 2004, pp. 273-308.
- DEPONT O.-COPPOLANI X., 1897, *Les confréries religieuses musulmanes*, Adolphe Jourdan, Parigi.
- DIA H., 2013, *Le migrazioni internazionali senegalesi: sfide scientifiche e prospettive politiche*, in PIGA A. (a cura di), *Senegal. Culture in divenire nell'Africa Occidentale, Afriche e Orienti*, no.7, pp. 67-81.
- DIAGNE S.- DIALLO I.- DIOP A., 2017, *Etudes des impacts économiques du Grand Magal de Touba sur l'économie du Sénégal*, Università di Bambey, Touba.
- DIEYE A., 2001, *De la religion chez les intellectuels africains en France. L'odyssée d'un référent identitaire*, *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 41, no.162 (2001), EHESS, pp. 267-291
- DIENG B.- KESTELOOT L., 1989, *Du Tieddo au Talibé. Contes et mythes wolof II*, Présence Africaine/ACCT/IFAN, Parigi.
- DIENG B., 2003, *Oralité et création. L'épopée et l'islamisation des traditions de l'Ouest africain*, *Ethiopiennes*, no. 70, 1er semestre 2003, pp. 100-120.
- 2006, traduzione e commento, *Musaa Ka. Jasaa u sakóor u geej gi (Le cycle de l'océan) and Jasaa u sakóor u jeeri ji (Le cycle du continent)*, UCAD, Dakar.
- DIOP A. B., 1981, *La société wolof. Tradition et changements : les systèmes d'inégalité et de domination*, Karthala, Parigi.
- 1985, *La famille wolof*, Karthala, Parigi.
- DIOP C.A., 1979, *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire*

- d'aujourd'hui*, Présence africaine, Dakar.
- DIOP M.C., 1979, *La littérature mouride. Essai d'analyse thématique*, BIFAN, Tomo 41, sér. B, no. 2, 1979.
- DIOUF L., 2013, *Dictionnaire bilingue wolof-français*, Karthala, Parigi.
- DIOUF M - LEICHTMAN M., (a cura di), 2009, *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, and Femininity*, 2009, Palgrave Macmillan.
- DIOUF M. ,2013, *Tolerance, Democracy and Sufis in Senegal*, Columbia University Press, New York.
- DORINSVILLE R., 1976, *L'os de Mor Lam ou l'inévitable trahison*, on-line, birago.com.
- DOZON J.P., 1995, *La cause des prophètes: politique et religion en Afrique contemporaine*, SEUIL, Parigi.
- 2008, *L'Afrique à Dieu et à diable. États, ethnies et religions*, Ellipses, Parigi.
 - 2010, *Ceci n'est pas une confrérie. Les métamorphoses de la Mouridiyyah au Sénégal*, Cahiers d'études africaines, no. 198, pp. 857-879.
 - 2012, *Saint-Louis du Sénégal. Palimpseste d'une ville*, Karthala, Parigi.
- DREYFUS M.- JUILLARD C., 2004, *Le plurilinguisme au Senegal. Langues et identités en devenir*, Karthala, Parigi.
- EBERHART H. – SIMONICCA A., 2005, *Pellegrinaggio e ricerca: tendenze e approcci attuali*, Lares, Vol. 71, No. 1 (Gennaio-Aprile 2005), pp. 73-98.
- ELIADE M., [1948] 2008, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino.
- FABIETTI U., [1995] 2013, *L'identità etnica. Storia di un concetto equivoco*, Carocci.
- FAYE M., 1998, *La «teranga» sénégalaise facteur de développement du tourisme urbain*, Norois, n°178, Avril-Juin 1998, Villes et tourisme. pp. 337-341.
- FALL M., 1993, *Les Arabisants Au Sénégal. Contre-Élite Ou Courtiers?*, in OTAYEK R. (a cura di), *Le Radicalisme Islamique Au Sud Du Sahara*, Pairs-Talence, Parigi, p. 197-212.
- FENTON P. B., 1996, *Le symbolisme du rite de la circumambulation dans le judaïsme et dans l'islam*, Revue de l'histoire des religions, tomo 213, no.2, pp. 161-189.

- GASPARETTI F., 2009, *The cultural meaning of food and its polyvalent role in the construction of identity among Senegalese migrant in Italy*, Food and Migration Workshop, School of Oriental and African studies, London.
- GEERTZ C., [1968] 1973, *Islam. Analisi socio-culturale dello sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, Morcelliana, Brescia.
- [1973] 1987 *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna.
 - [1988] 1990, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il mulino, Stanford, Bologna.
- GOBO G., 1999, *Le note etnografiche: raccolta e analisi*, Quaderni di sociologia, no. 21, pp. 144-167.
- GOMEZ-PEREZ M., 2005, *L'islam politique au sud du Sahara : Identités discours et enjeux*, Khartala, Parigi.
- GOODY J., 1976, *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge University Press, Social Science.
- GOTHONI, R., 1993, *Pilgrimage = transformation journey*, in *The problem of ritual: based on papers read at the Symposium on Religious Rites held at Åbo, Finland, on the 13th-16th of August 1991*.
- GOUSSAULT, Y. 1990, *Les frontières contestées du politique et du religieux dans le Tiers-Monde*, *Tiers-Monde*, no. 123, pp. 485-497.
- GRIL D., 1996, *Les debouts du soufisme*, in POPOVIC-VEINSTEIN (a cura di), *Les voies de Allah. Les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Fayard, pp. 27-43.
- GRIL D., 1996, *La voie*, in POPOVIC-VEINSTEIN (a cura di), *Les voies de Allah. Les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Fayard, pp. 87-103.
- GUEYE C., 1997, *Les marabouts urbanisants*, in Bertrand M. - Dubresson A. (a cura di), *Petites et moyennes villes d'Afrique noire*, Karthala, Parigi, pp. 179-203.
- 2000, *Le Paradoxe De Touba : Une Ville Produite Par Des Ruraux*, Bulletin De L'apad [En Ligne].
 - 2001, *Touba, territoire sognato e di ritorno dei mourides*, in *Sociologia urbana e rurale*, no. 64-65, Franco Angeli Editore.
 - 2002, *Touba, la capitale des mourides*, Karthala, Parigi.

- 2002, *Enjeux et rôle des ntic dans les mutations urbaines : le cas de Touba*, in DIOP M.C. (a cura di), *Le Sénégal à l'heure de l'information*, Karthala-unrisd, Parigi-Ginevra, pp. 169-222.
- 2007, *Entre frontières économiques et frontières religieuses: Le café Touba recomposer le territoire mouride* ; in PIERMAY J. L.- SARR C. (a cura di), *La ville sénégalaise: Une invention aux frontières du monde*, Karthala, pp. 137-151.

GUEYE O., 2013, *Amadou Bamba, le solitaire de Dieu*, ed. Touba.

HAMES C., 2008, *Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines*, Cahiers d'études africaines [En ligne], 189-190 2008, mis en ligne le 15 avril 2011.

HAVARD J.F., 2001, *Ethos « bul faale » et nouvelles figures de la réussite au Sénégal*, Politique africaine, vol. 82, no. 2, 2001, pp. 63-77.

HEAT D., 1990, *Class and Gender: social uses of space in Urban Senegal*, in *Woman and migration development*, Working paper 217, Michigan State University.

HOBSBAWN E.J. - RANGER T. 1994, *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi.

IBRAHIM A. 2003, *Le soufisme en Afrique*, Al-bîrunî, Beyrouth.

IVEKOVIC R., 2007, *Langue coloniale, langue globale, langue locale*, Rue Descartes, vol. 58, no. 4, pp. 26-36.

JAULIN R., 1967, *La mort sara*, Terre Humains, Plon.

KAE A., 2017, *Dal "Grande Jihad" alla riforma sociale dei letterati islamici: le dinamiche religiose nel mondo accademico in Senegal*, in PIGA A. (a cura di), *Senegal. Culture in divenire nell'Africa Occidentale, Afriche e Orienti*, no.7, pp. 147-164.

KALABADHI, 2002, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, CIP.

KESTELOOT L., 1994, *Les Mandingues de Casamance : Kankourang, castes et kora*, in François-George Barbier-Wiesser (a cura di), *Comprendre la Casamance : chronique d'une intégration contrastée*, Karthala, Parigi, pp. 97-117.

KINGSBURY K., 2017, *Staging Touba. The performance of piety*, Journal of Religion in Africa, Alberta

University Canada.

- 2018, *Le Grand Magal est un carnaval. Ludisme au sein du mysticisme mouride*, Alberta University.

KIRBY K., 2013, *Bazin riche in Dakar, Senegal: Altered Inception, Use, and Wear*, in Hansen K.T. – Madison S.D. (a cura di), *African Dress. Fashion, Agency, Performance*, Bloomsbury, London.

KRÄMER G., MATRINGE D., NAWAS J., ROWSON E., (a cura di), 2007, *Encyclopaedia of Islam three*, E. J. Brill, Leiden.

LABORDE, C. 1995, *La confrérie Layenne et les Lébou du Sénégal. Islam Et Culture Traditionnelle*, Centre D'études D'Afrique Noire. Collection Etudes Et Recherches, Bordeaux.

LANZA N. 2013, *La Tijaniyya in Sénégal. Il ruolo delle Dabira d'impresa nello sviluppo del pellegrinaggio a Fès*, in PIGA A. (a cura di), *Senegal. Culture in divenire nell'Africa Occidentale*, *Afriche e Orienti*, no.7, pp. 131-146.

LAVIE S.- SWEDENBURG T., (a cura di), 1996, *Displacement, diaspora and geographies of identity*, Duke University press, Durham NC.

LY B., [1964] 2016, *La morale de l'honneur dans les sociétés wolof et halpulaar traditionnelles (Tome 1): Une approche des valeurs et de la personnalité culturelles sénégalaises*, L'harmattan, Parigi.

LYOTARD J.F., [1979] 2014, *La Condizione Post-Moderna : rapporto sul sapere*, Milano.

LO M., 2011, *Monographie sur l'impact socio-économique du Grand Magal de Touba au Sénégal*, Dakar.

MALINOWSKI B., [1922] 1978, *Argonauti del Pacifico Occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Newton Compton, Roma.

MANDON D., 1990, *Culture et changement social : approche anthropologique*, Chronique Sociale, Parigi.

MARTY P., 1912, *Les Mourides d'Amadou Bamba*, E. Leroux, Collection de la Revue du monde musulman), Parigi.

MARTY, PAUL. 1917, *Etudes sur l'islam au Sénégal. Tome I : Les personnes. Tome II : Les doctrines et les institutions*, E. Leroux, Collection de la Revue du monde musulman, Parigi.

- MASSIGNON L., 2008, *Il soffio dell'islam. La mistica araba e la letteratura occidentale*, Medusa, Milano.
- MAUSS M., [1923-24] 2002, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi.
- MBACKÉ C.A.B., [1885/89- ?], 2017, *Massalik-Al-Jinan. Les Itinéraires Du Paradis*, Lem, Touba.
- [1888-?], 2018, *Raw Du-R Rayâhîn*, Lem, Touba.
- MBACKÉ K., 1998, *Impact de l'islam sur la société senegalaise*, Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, anno 53, no. 4 (dicembre 1998), pp. 530-556.
- 2011, *Le Parcours d'un arabisant de Touba*, Harmattan, Dakar.
- MBACKÉ MAJALIS A. A., 2010, *Khidma, la vision politique de Cheikh Ahmadou Bamba : essai sur les relations entre les mourides et le pouvoir politique au Sénégal*, Projet Majalis, Sénégal.
- MBAYE R., 1982, *L'islam noir en Afrique. Tiers-monde*, Tomo 23, no. 92, L'islam et son actualité pour le tiers monde, pp. 831-838.
- MBEMBE A., 2010, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, La Découverte, Parigi.
- MBOUP M., 2000, *Les sénégalais d'Italie: émigrés, agents du changement social*, Parigi.
- MBOW B., 2000, *La voie baye fall. Maam Cheikh Ibrahima Fall ou la voie du dedans*, Stampa indipendente, Ginevra.
- MBOW P., 2001, *L'islam et la femme sénégalaise*, Ethiopiques, n.66-67.
- MERI J.- BACHARACH J.L., 2006, *Medieval Islamic Civilisation*, Taylor & Francis.
- MONTEIL V., 1962, *Une confrérie musulmane : les mourides du Sénégal*, Archives de sociologie des religions, no. 14, pp. 77-101.
- 1963, *Lat Dior, Damel du Kayor et l'islamisation des Wolofs*, Archives De Sociologie Des Religions, no.16, pp. 77-104.
 - 1964, *L'islam noir*, SEUIL, Parigi.
- MOYA I., 2004, *Démésure, jeu et ironie. Argent et don au féminin à Dakar*, Marcel Drachéd., L'argent. La Découverte, pp. 167-180.

- 2015, *L'esthétique de la norme : discours et pouvoir dans les relations matrimoniales et maraboutiques à Dakar*, Autrepart, vol. 73, no. 1, pp. 181-197.

MORINIS E. A., 1984, *Pilgrimage in the Hindu Tradition: A Case Study of West Bengal*. Delhi, Oxford University Press.

NAPOLI V., 2018, *Il franco CFA: una moneta per un continente "senza storia"?*, *Voci*. Annuale di scienze umane, Pellegrini Editore, pp. 306-330.

- *La Caravane des Etudiants Mourides: une aventure ambiguë*, *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo* 2/2018, pp. 35-56.

N'DIAYE-CORREARD G., 2006, *Les mots du patrimoine: le Sénégal*, Archives contemporaines.

NDIAYE L., 2013, *Mysticisme et identité négro-africaine activité politique et pratiques mystiques*, *Éthiopiennes*, no.90. Littérature, philosophie et art. Penser et représenter l'ethnie, la région, la nation, 1er semestre.

NDIAYE S., 2014, *Spiritualisation de l'espace temporel approche éducative des murîds*, in *Annales du patrimoine*, vol.17, no. 17, pp. 103-116.

- 2015, *Unité essentielle des voies soufies dans la pratique spirituelle de Cheikh Ahmadou Bamba*, *Annales de la faculté des Lettres et Sciences Humaines*, no. 44-45.

- 2018, *L'élitisme soufi dans le poème « borooman » de Cheikh Moussa Ká*, *Revue sénégalaise d'études arabes*, no. 5, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

NICELLI P., 2015, *L'alimentazione nell'islam secondo il Corano*, atti di convegno, Istituto di Scienze Religiose di Milano.

NORA P., [1992] 2009, *Le lieux de memoire-Tome I*, Gallimard, Parigi.

NUBILE G., 2016, *Dell'equivoco e del fallimento in antropologia. Sulla nozione di «controlled equivocation» in Viveiros de Castro*, *Nóema*, no.7-2.

OLIVIER DE SARDAN J.P., *Possession, exotisme, anthropologie*, in Aa. Vv., *De la fête à l'extase. Transe, Chamanisme, Possession*, Atti del secondo Convegno internazionale sulla festa e la comunicazione, Serre,

Nice, pp. 149-56.

- 1998, *Emique*. L'homme, vol. 38, no. 147. Alliance, Rites et mythes, pp. 151-166.

PEIRONE F., 2015, (commento e traduzione), *Il Corano*, Mondadori, Milano.

PETRARCA V., 2000, *Messia Nero*, Viella ed., Sacro/Santo, Palermo.

- 2018, *Pour une morphologie des prophétismes entre Europe et Afrique*, in L'Uomo Società Tradizione Sviluppo 2/2018, pp. 57-76.

PEZERIL C. 2008, *Islam, mysticisme et marginalité: les baay-fall du Sénégal*, L'harmattan, Parigi.

- 2010, *L'anthropologue "insuffisant": implication du corps et esprit de la voix en pays baay faal*, Social Compass, no. 57, pp. 49-463.

PIASERE L., 2009, *L'etnografia come esperienza*, in CAPPELLETTO F. (a cura di), *Vivere l'etnografia*, SEID Editori, Firenze, pp. 65-95.

PIGA A., 2000, *Dakar e gli ordini sufi. Processi socioculturali e sviluppo urbano nel Senegal contemporaneo*, Bagatto libri, Roma.

- 2005, *Senegal: pluralismi e globalizzazione nei movimenti giovanili*, in BALDINETTI A. (a cura di) Società globale e Africa musulmana. Aperture e resistenze, Rubettino, Genova, pp. 155-169.

POPOVIC A. - VEINSTEIN G., 1985, *Les ordres mystiques de l'islam. Cheminements et situation actuelle*, Éditions de l'EHESS, Parigi.

- 1995, *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Fayard, Parigi.

RADCLIFFE BROWN A. R., 1968, *La parenté à plaisanteries*, in *Structure et fonction dans la société primitive*, Éditions de Minuit, Parigi, p.158.

REDFIELD R., 1955, *The social organization of tradition*, The Far Eastern Quarterly, Vol. 15, No. 1 (Nov., 1955), pp. 13-21.

REYSOO, F., 1991, *Pèlerinages au Maroc. Fête, politique et échange dans l'islam populaire*, Paris, Éditions de la

Maison des sciences de l'homme, Neuchâtel.

REMOTTI F., 2012, *Antropologia: un miraggio o un impegno?*, *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo*, No.1-2, pp. 51-73.

RICCIO B., 2006, «*Transmigrants*» mais pas «*nomades*». *Transnationalisme mouride en Italie*, Cahiers d'études africaines, no. 181, pp. 95-114.

- 2007, "Touba" e "vu cumprà": transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia, Cleup, Bologna.

RINN L., 1884, *Marabouts et Khouan. Etude sur l'Islam en Algérie*, Alger, Jourdan.

ROBERTS ALLEN F. - NOOTER ROBERTS M., 1998, *L'aura d'Amadou Bamba. Photographies et fabulation dans le Sénégal urbain*, *Anthropologie et Société*, vol. 22, no. 1, pp. 15-40.

ROBINSON D. – TRIAUD J.L. (a cura di), 1997, *Le temps des marabouts : itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v.1880-1960*, Karthala, Parigi.

- 1988, *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIX*, Karthala, Parigi.

- 2000, *Paths of accommodation: Muslim societies and French colonial authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*, Ohio university press, Athens/Oxford.

ROY O. 2002, *L'Islam Mondialisé*, Éditions Du Seuil, Parigi.

ROSANDER EVA E., 2015 *In pursuit of paradise; Senegalese women, muridism and migration*, the Nordic Africa Institute, Uppsala.

ROSS, E., 1994, *Africa in Islam: what the afrocentric perspective can contribute to the study of Islam*, *International journal of Islamic and Arabic studies*, no.11, pp. 21-36.

- 1995, *Touba: a spiritual metropolis in the modern world*, *Canadian journal of African studies*, vol. 29, no. 2, pp. 222-259.

- 2006, *Sufi city: urban design and archetypes in Touba*, University of Rochester press, Rochester NY.

SALLNOW, M. J., 1981, *Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage*. *Man* 16: 163-182.

SAM BOUSSO A.R., 2012, *Grand Magal de Touba : dimension religieuse et sociale*, Touba.

SAMB A., 1969, *Touba et son magal*, Bulletin de l'IFAN, Tomo XXXI, série b, no. 3, pp. 733-753.

- 1971, *L'islam et l'histoire du Sénégal*, Bulletin de l'IFAN, Tomo XXXIII, no. 3, juillet 1971. P. 461
- 1972, *Essai sur la contribution du Sénégal à la littérature d'expression arabe*, Mémoire de l'IFAN, no. 87, Dakar
- 1996, *L'œuvre littéraire de Cheikh Ahmadou Bamba M'backé* », in BA O. (a cura di), *Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales (1889-1927)*, imprimerie de la sips, Dakar, pp. 233-243.

SAMSON F., 2000, *La place du religieux dans l'élection présidentielle sénégalaise*, Afrique contemporaine, n°194, 2e trimestre 2000, pp. 5-11.

- 2012, *Les classifications en islam*, Cahiers d'études africaines [on line], no. 206-207, pp. 329-349.

SANDERS A., 2019, *Muridism as a Library*, in corso di pubblicazione.

SAYAD A., 1999, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, SEUIL, Parigi.

SCHMIDT DI FRIEDBERG O., 1994, *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*, Fondazione Giovanni Agnelli, Nuove Migrazioni.

- 2001, *La confraternita muride in Senegal: un'alternativa allo stato?*, FASANA E. (a cura di), Quaderni storici 2, e.u.t., Trieste, pp.219-240.

SCHMITZ J., *Le souffle de la parenté*, L'Homme [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 03 mai 2019.

SCHRAMM K., 2009, «*Voi ce l'avete la vostra storia. Giù le mani dalla nostra!*» *Dell'essere respinti sul campo*, in CAPPELLETTO F. (a cura di), *Vivere l'etnografia*, SEID Editori, Firenze, pp. 181-197.

SECK A., 2013, *Béthio Thioune e i thiantaunes: studio su un progetto religioso al centro della storia sociale e politica del Senegal*, in PIGA A. (a cura di), *Senegal. Culture in divenire nell'Africa Occidentale*, Afriche e Orienti, no.7, pp. 114-130.

SIGNORELLI A., 2006, *Migrazioni e incontri etnografici*, Palermo.

- SOCÉ O, 1948, *Karim*, Nouvelles Editions Latines, Parigi.
- SOW A.I., 2009, *Divination marabout destin : aux sources de l'imaginaire*, IFAN CH.A. DIOP, Dakar.
- STEPAN A., 2012, *Rituals of Respect: Sufis and Secularists in Senegal in Comparative Perspective*. *Comparative Politics*, no. 44, pp. 379-401.
- SY C.T., 1969, *La confrérie sénégalaise des mourides: un essai sur l'islam au Sénégal*, Présences africaines, Parigi.
- 1970, *Abmadou Bamba, et l'islamisation des wolof*, Bulletin de l'IFAN, Tomo XXXII, série b, no. 2, pp. 412-433.
- SYLL K., 2016, *Histoire générale des Dabiras chez les Mourides*, Dakar.
- TALL S.M., 2009, *Investir dans la ville africaine - Les émigrés et l'habitat à Dakar*, Karthala, Parigi.
- TEDESCHI C., 1986, *Struttura e mistica della confraternita muride*, Africa: Rivista Trimestrale Di Studi E Documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, no. 2, pp.107-116.
- TEDLOCK B., 1991, *From participant observation to the observation of participation: the emergence of narrative ethnography*, Journal of Anthropological research, vol. 47, no. 1 (spring, 1991), University of New Mexico pp. 69-94.
- TRIAUD J.L. – ROBINSON D., 2000, (a cura di), *La Tijaniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Karthala, Parigi.
- TURNER V. – TURNER E., [1978] 1997, *Il pellegrinaggio*, Argo, Lecce.
- TURNER V., 1969, *The ritual process: structure and anti-structure*, Penguin books, Middlesex.
- 1975, *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*, Cornell University press, London.
- VEINSTEIN G., *Un islam sillonné de voies*, in POPOVIC-VEINSTEIN (a cura di), *Les voies de Allah. Les ordres mystiques dans l'islam des origines a aujourd'hui*, Fayard, pp.7-23.
- VENTURA A., [1995] 2020, *L'islam sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)*, in FILORAMO G. (a cura di), *L'islam*, Laterza, Bari, pp.77-199.

- [1999] 2020, *L'islam della transizione (XVII-XVIII secolo)*, in FILORAMO G. (a cura di), *L'islam*, Laterza, Bari, pp. 203-218.

- VILLALON L., 1994, *Sufi rituals as rallies: religious ceremonies in the politics of Senegalese state-society relations*, *Comparative Politics*, vol. 26, no. 4 (1994), pp. 415-437.

- WALDENFELS B., 2008, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina editore.

- WANG N., 2000, *Tourism and modernity: a sociological analysis*, Oxford Pergamon press, Oxford.

- ZADRA D., 1974, *Nucleo intenzionale e mutamento socioculturale nell'analisi di Clifford Geertz*, *Studi Di Sociologia*, no. 1, pp. 79-91.

- ZINGARI G.N., 2018, *Città di dio, città delle donne: etnografia del quotidiano nella città sufi di Touba, Senegal*, *ANUAC*, vol. 7, no. 2, dicembre 2018, pp.181-204.

- 2019, *Mbacké capitale dei murid? Infrastrutture invisibili, vita quotidiana e culto dei santi nelle città di Touba e Mbacké Baol (Senegal)*, *Civiltà & Religioni*, no.5, pp. 121-137.

ALTRI RIFERIMENTI:

Articoli di quotidiani e reportage:

Serigne Modou Lo Ngabou – « *Trop d'inventions et de déformations dans l'histoire de Serigne Touba*», 27 dicembre 2012, www.leeral.net.

Magal et 31 décembre : Touba prie, Mbacké se prostitue ! Dakaractu, 2 gennaio 2013, www.dakaractu.com.

Touba : Cheikh Bethio Thionne attend plus de 4000 bœufs au Grand Magal, 4 novembre 2017, www.pressafrik.com.

BA M. 1995, *Dhaira Des Étudiants Mourides*, Quotidien Le Soleil, 7 Aout : 15.

DARNAULT M., 2015, *Sénégal : Mbacké et Touba. Vice et verset*, Libération, 25 gennaio.

KANE O., 2001, *La République couchée*, Walfadjiri, 8 maggio.

OLIVIER M., 2013, *L'autre Mecque est en Afrique*, Le Figaro, 1 novembre.

NDIAYE S., 2016, *Le Langage Mouride Ou Le Tawhîd Incarné*, On Line, Mouridiya.Org, 22 agosto.

Le Soleil : revue de presse 1960-2013.

Walfadjiri : revue de presse 1960-2015.

Tesi di Dottorato

BEYE C., *La communauté mouride du Sénégal et de la diaspora : pour une approche communicationnelle de la tradition et de l'écriture en contexte de transformation médiatique*, Thèse de doctorat en Muséologie, médiation, patrimoine, Avignone, 2014.

CAVATORTA G., *Discorsi e pratiche sul ritorno dall'Italia al Senegal. Per un'antropologia del fallimento all'epoca del transnazionalismo*, Tesi di dottorato in Scienze Sociali. Interazioni, comunicazione e costruzioni culturali, Padova, 2015.

NDIAYE S., *Le Tasawwuf et ses formes d'organisation, analyse de son évolution, des prémices aux confréries*, Thèse de doctorat d'Etat, Lettres, UCAD, Dakar, 2014.

Sitografia

ANSD (Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie) : www.ansd.sn

MAFE PROJECT (Migration Between Africa and Europe): [//mafeprojectsit.ined.fr](http://mafeprojectsit.ined.fr)

MINISTERO DEL LAVORO E DELLE POLITICHE SOCIALI: www.lavoro.gov.it – La comunità senegalese in Italia (Rapporto annuale 2018)

HIZBUT TARQUIYYAH : www.ht.sn

TOUBA&MORE: www.ericrossacademic.wordpress.com

Archives Nationales du Sénégal (A.N.S.) de Dakar :

13G12 17, 12, 67, 68, 69

2G30 (Rapports périodiques)

Dossier « Mouridisme » (1G214) Merle des Isles

Dossier « Cheikh Amadou Bamba »

Dossier « Religion musulmane (1979-1997)

Filmografia :

Samba Baldé M., 2014, *Qui suis-je sans mari ?*, Paroles tissée studio ED.

Zingari G.N., 2017, *Le porte del paradiso*, Italia/Senegal 2016.

FOTOGRAFIE



Il minareto della Grande Moschea di Touba “Lamp Fall”



Il mausoleo di Cheikh Amadou Bamba



Ziyara- Magal di Darou Salam- Agosto 2017



Donne in preghiera al mausoleo di Cheikh Amadou Bamba



Caffé Touba- Darou Salam – Agosto 2017



Ingresso della residenza "Heliport"- Touba , 6 Novembre 2017



Pozzo Ainou Rahamati- Touba- Maggio 2018



Sala di lettura- Biblioteca Daraay Kamil (particolare)- Touba- Aprile 2018



Aspettando il *marabout*, ziyara a Mbacké Kayor- Settembre 2017



IL cortile di casa di Nene- Touba- maggio 2018.



Conferenza stampa- Grand Magal di Touba- 8 Novembre 2017



Preparazione del berndel- Darou Salam- Agosto 2017



Cerimonia Ufficiale- Grand Magal di Touba- 9 Novembre 2017



Grand Magal 2018- San Nicola La Strada (Caserta)- Ottobre 2018

FOTO ARCHIVI IFAN (DAKAR)



No : C61 887

Legenda : Batteurs de tam-tam lors des chants religieux

Autore : Chérif

Luogo : Dakar, Sénégal

Data : 1961



No. : C53 1762

Legenda : Arrivée des mourides au Grand Magal

Autore : Savonnet

Luogo : Touba, Diourbel, Sénégal

Data : ottobre 1953



No. : C61 895

Legenda : Lors des chants religieux (groupe de chanteurs)

Autore : Chérif

Luogo : Dakar, Sénégal

Data : 1961



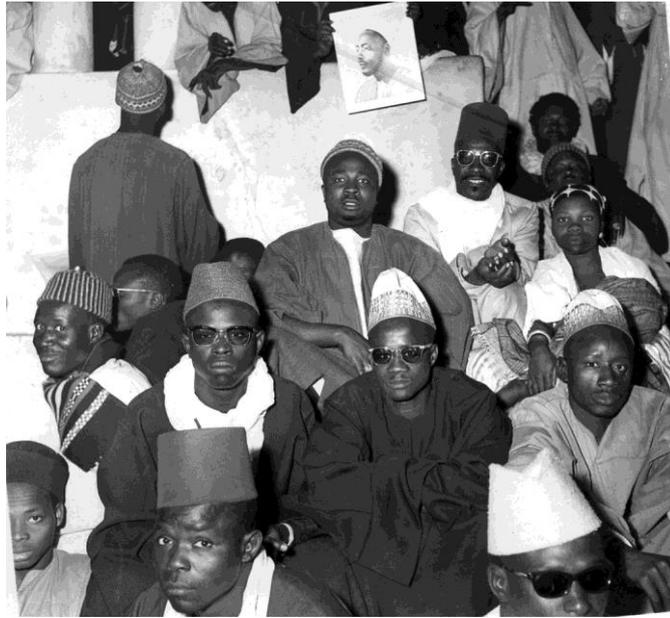
No : C53 1766

Legenda : Train de pèlerins mourides arrivant

Autore : Savonnet

Luogo : Mbacké, Diourbel, Sénégal

Data : oct 1953



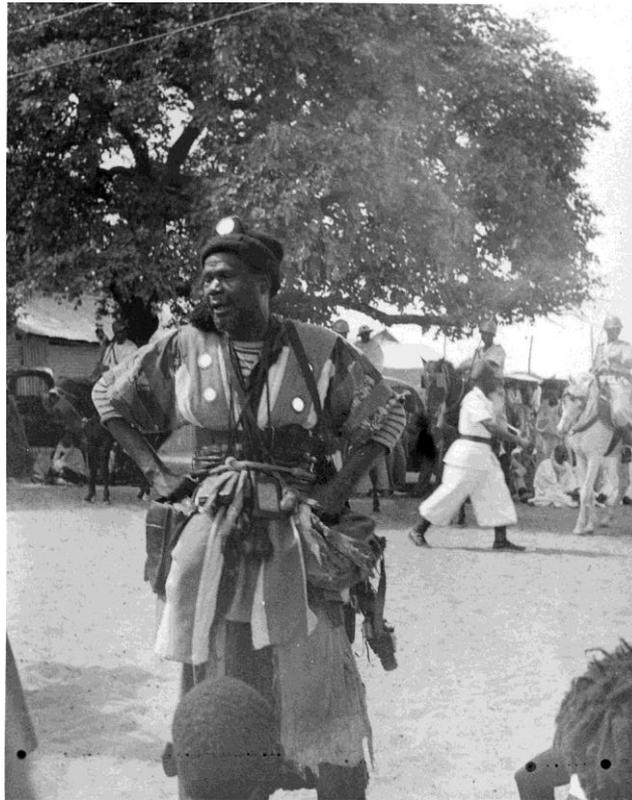
No. : C61 876

Legenda : Groupe d'homme type mouride

Autore : Chérif

Luogo : Dakar, Sénégal

Data : 1961



No. : C53 2101

Legenda : « Fallé » talibé de secte mouride

Autore : Savonnet

Luogo : Touba, Diourbel, Sénégal

Data: ottobre 1953

RINGRAZIAMENTI:

Il presente lavoro è stato scritto quando il mondo era un po' diverso rispetto ad oggi. Gli eventi dell'ultimo anno hanno mostrato come la precarietà del presente, che nel terzo capitolo attribuisco ingenuamente alla vita in Senegal, sia in realtà una caratteristica di tutto il nostro mondo tanto fragile quanto interconnesso. Il vissuto sul campo e la ricerca antropologica sono stati per me un'importante fonte di consapevolezza della necessità di essere solidali e militanti, di sentirsi parte integrante di un'umanità, di una comunità che vada oltre le divisioni culturali, culturali e di origine e di difendere questo diritto universale senza eccezioni.

Augurando a tutti coloro che ho incontrato nel mio cammino di tornare presto a viaggiare, abbracciare, vivere nel mondo "vicino", affollato e umano che abbiamo conosciuto devo ringraziare in particolare alcune persone.

Un sentito ringraziamento va in primo luogo al mio tutor, il professor Valerio Petrarca, per avermi incoraggiato ad intraprendere questo percorso di ricerca come "antidoto" allo spaesamento del ritorno.

Ancora ringrazio il dottor Cheikh Gueye per i preziosi consigli pratici e per aver messo a mia disposizione la sua biblioteca personale a Dakar.

Grazie al professor Jean-Pierre Dozon per i preziosi suggerimenti e le conversazioni feconde.

Grazie al professor Carmine Pisano per essere stato guida, supporto e amico in questi anni.

Grazie a Rosa Tolla e Gianmarco Salvati per aver condiviso con generosità ricerche, consigli e amicizia.

Grazie all'amico e collega Giulio Gisondi per avermi insegnato il rispetto per il mio lavoro.

Grazie a Serigne Assane Fall, Mourtalla Seye dell'IIREM, Abdoul Aziz Mbacké, Khadim Mbacké, Serigne Sam Bousso, Sidy Mbacké e Matar Ba che con la loro testimonianza mi hanno permesso di ricostruire la polifonia di voci e opinioni che caratterizza l'universo murid.

Grazie a Mouhamadou Djiby Diallo della *Direction des Archives du Senegal* per i tesori nascosti che mi ha fatto scoprire.

Un lavoro sul campo è fatto anche e soprattutto da cose molto essenziali: un tetto sulla testa, un caffè in compagnia, una spalla nei momenti di difficoltà, una cena tra amici.

Grazie allora ad Annamaria Baldini Confalonieri, Marco Vermiglio, Luigi Zullino, Alessia Albanetti, Elisabetta De Martis, Asmaa Kherrati, al mio papà Alioune Deh, a Papis Diatta per essere stati la mia famiglia e il mio sostegno in questi anni in Senegal.

Un ringraziamento in particolare a Moustapha Talla per i pranzi alla *gargotte* di Fann Hock e i pomeriggi passati a parlare di Touba, della Muridiyya e della vita.

Grazie ad Elena Malagodi e a Luigi Di Giamberardino per i magici momenti nella casetta sulla duna.

Grazie ad Ass Malick Kane, la mia “porta sul muridismo”, che ha sempre creduto nel mio lavoro.

Grazie all’ONG CPS, ai suoi presidenti Amalia Dema e Francesco Somma, all’infaticabile Anna Cesario, ai saggi consigli di Abdoulaye Sene.

Grazie a Pierre Preira, presidente dell’Associazione Senegalesi di Napoli, e a Louis Benjamin Ndong per l’affetto e la disponibilità dimostrati in questi anni.

Grazie alla *Dahira* Touba Campania di San Nicola La Strada e ad Antonio Dentice D’Accadia per la stima e la fiducia.

Grazie alle famiglie Thiombane e Cissé per avermi accolto senza mai farmi sentire “fuori posto”, in particolare un ringraziamento a Dame.

Tutta la mia riconoscenza e il mio affetto vanno ai miei genitori, a mia sorella e ai miei fratelli senza il supporto dei quali non sarei riuscita a fare la mamma e a finire il presente lavoro nel corso dell’ultimo anno.

Infine ringrazio il mio meraviglioso marito Matar Thiombane per avermi motivato quando di coraggio non avevo abbastanza, per averci creduto al mio posto quando mi sono trovata in difficoltà.

Grazie a Leïla Thiombane, luce dei miei occhi, faro della mia vita.