

al-Sayyida Zaynab

Storia di una
devozione egiziana

ARIANNA TONDI



2

Arianna Tondi

al-Sayyida Zaynab. Storia di una devozione egiziana

FINIBUS TERRAE

N. 2

al-Sayyida Zaynab

Storia di una devozione egiziana

Arianna Tondi



UNIVERSITÀ DEL SALENTO

2023

COMITATO SCIENTIFICO

Solange Aranha, UNESP (Sao Paolo State University),
São Paulo Research Foundation, Brazil

Stefano Maria Capilupi, Russian Christian Academy
for the Humanities, St. Petersburg, Russian
Federation

Jorge Díaz-Cintas, University College, London, UK

Sandra Garbarino, Université Lyon 2, France

Mario García-Page Sánchez, Universidad Nacional de
Educación a Distancia (UNED), Madrid, Spain

Aljula Jubani, Universiteti i Tiranës, Albania.

Friedrich Schiller Kahl Thede, Universität, Jena,
Germany

Paul Kane, Vassar College, NY, USA

Matteo Mandalà, Università di Palermo

Nevin Özkan, Ankara University, Turkey

Stefano Prandi, Università della Svizzera italiana
(USI), Lugano, Confederazione elvetica.

Elton Prifti, Universität Wien, Austria (da
confermare)

Elena Romiti, Biblioteca Nacional de Uruguay,

Istituto Nacional de Profesores “Artigas”,

Montevideo, Uruguay

François Roudaut, Université Paul-Valéry

Montpellier III, France

Gustavo San Roman, University of St Andrews,
Scotland, UK

Julián Sauquillo, Universidad Autónoma de Madrid

Leonardo Savoia, Università di Firenze, Italia

John Trumper, Università della Calabria

Michael Schreiber, Johannes-Gutenberg Universität,
Mainz, Germany

John Thieme, University of East Anglia, UK

Magali Velasco Vargas, Universidad Veracruzana,
Xalapa, Mexico

María Graciela Villanueva, Université de Paris Est

Créteil, France

Wafa Zoghbor, Zayed University, United Arab
Emirates

DIRETTORI

Maria Luisa De Rinaldis e-mail:

marialuisa.derinaldis@unisalento.it

Monica Genesin e-mail: monica.genesin@unisalento.it

Valter Puccetti e-mail: valter.puccetti@unisalento.it

COMITATO EDITORIALE

COORDINATRICE

Rosita D'Amora e-mail: rosita.damora @unisalento.it

COMPONENTI

Marcello Aprile e-mail: marcello.aprile@unisalento.it

Thomas Christiansen e-mail:

thomas.christiansen@unisalento.it

Giulia D'Andrea e-mail: giulia.dandrea@unisalento.it

Maria Renata Dolce e-mail:

mariarenata.dolce@unisalento.it

Antonella De Laurentiis e-mail:

antonella.delarentiis@unisalento.it

Barbara Gili Fivela e-mail:

barbara.gilifivela@unisalento.it

Mirko Grimaldi e-mail: mirko.grimaldi@unisalento.it

Gerhard Karl Hempel e-mail:

gerhard.hempel@unisalento.it

Marco Leone e-mail: marco.leone@unisalento.it

Paola Leone e-mail: paola.leone@unisalento.it

Marcella Leopizzi e-mail:

marcella.leopizzi@unisalento.it

Samuela Pagani e-mail:

gloriasamuela.pagani@unisalento.it

Gloria Politi e-mail: gloria.politi@unisalento.it

Virginia Scitutto e-mail: virginia.scitutto@unisalento.it

Diego Simini e-mail: diego.simini@unisalento.it

Francesco Somaini e-mail:

francesco.somaini@unisalento.it

Maria Immacolata Spagna e-mail:

mariaimmacolata.spagna@unisalento.it

© 2023 Università del Salento

ISSN: 3035-0107

ISBN: 978-88-8305-198-2

DOI Code: 10.1285/ i9788883051982

<http://siba-ese.unisalento.it/index.php/finibusterrae>

al-Sayyida Zaynab

Storia di una devozione egiziana

Arianna Tondi

Abstract – This volume presents an alternative narrative of the history of the cult of Zaynab bint ‘Alī, who stands for eloquence and courage against oppression in Islamic history. She is highly venerated by Shi‘a. Popular piety has identified at least three shrines dedicated to her in the Middle East; one of the most venerated is located in Cairo. We will explore the forgotten traces of the Egyptian devotion, in order to discover the roots of a contemporary Sunni/Sufi cult different from the Shi‘i one. The study of this important cult of a member of *ahl al-bayt* will be presented in an interdisciplinary perspective. After presenting how the figure of Zaynab bint ‘Alī has been constructed in the historical classical sources and her role in the conflict between the Alids and the Umayyads, we will examine the origin and the development of her cult in the Ottoman period from different perspectives: religious (devotional literature), social (the *mawlid*), architectural and literary. In particular, we will focus on how authors, from al-Azhar and the Sufi milieu, have expressed their love to al-Sayyida Zaynab in the devotional literature of the Ottoman period, from the 16th to the 19th century. The aim is to show how the cult of al-Sayyida Zaynab has been constructed in a period characterized by a strong attachment to the family of the Prophet, when confessionalization was not so strong. Finally, we will analyze the contemporary image of al-Sayyida Zaynab as described by important writers of the 20th century Egyptian literature, and the meanings they associated to her according to the social and political context of that period.

Keywords: al-Sayyida Zaynab; Egyptian veneration; historiography; Ottoman cult; contemporary Egyptian literature.

Indice

Introduzione	5
Stato dell'arte	8
La ricerca delle fonti	9
L'osservazione sul campo	9
Struttura della monografia	10
I. Zaynab bint 'Alī nella storiografia araba classica	13
1.1 Premessa - Alcune note metodologiche	13
1.2 I testi fondatori della battaglia di Karbalā'	17
1.3 La prima rappresentazione autorevole di Zaynab bint 'Alī	24
1.4 Zaynab nella storiografia sciita: un timido preludio	38
1.5 L'apoteosi dell'eroismo di Zaynab	41
1.6 Ritratto di famiglia	44
1.6.1 'Alī b. Abī Ṭālib	45
1.6.2 Fāṭima bint Muḥammad	46
1.6.3 'Abdallāh b. Ğa'far b. Abī Ṭālib	48
1.7 Trasmittitrice di una visione familiare	49
1.8 L'appassionata eloquenza di Zaynab bint 'Alī	52
1.8.1 La <i>ḥuṭba</i> di Kūfa	55
1.8.2 La <i>ḥuṭba</i> contro Yazīd	57
II. Il culto di al-Sayyida Zaynab nell'Egitto ottomano	63
2.1 Introduzione	63
2.2 Alcune note sulla venerazione degli Alidi nell'islam egiziano	66
2.3 Karbalā' e l'eroismo di al-Ḥusayn: una prospettiva sunnita medievale	70
2.4 La potenza di un legame familiare	73
2.5 Gli <i>ahl al-bayt</i> nella letteratura devozionale sunnita nell'Egitto ottomano	79
2.6 Gli esordi del culto di al-Sayyida Zaynab al Cairo	86
2.7 Il culto in epoca ottomana	90

2.8 Gemme di devozione	93
2.9 Gli <i>ašrāf al-zaynabiyyūn</i>	111
2.10 Damasco: un culto parallelo	114
III. L'identità egiziana contemporanea di al-Sayyida Zaynab	121
3.1 Il culto sciita contemporaneo: politica e pianto	124
3.2 Il culto egiziano contemporaneo: romanticismo e sentimento materno	129
3.3 Il <i>mawlid</i> di al-Sayyida attraverso la lente degli orientalisti	133
3.4 Iside, Maria e Zaynab: la continuità spirituale nella storia religiosa egiziana	137
3.5 L'islam nella letteratura egiziana contemporanea	140
3.6 La dimensione femminile ed emotiva della Zaynab di Bint al-Šāṭī'	142
3.7 La Zaynab sovversiva di 'Abd al-Raḥmān al-Šarqāwī	152
3.8 La dimensione della santità	176
3.8.1 La devozione popolare ostacolo al progetto della nazione?	176
3.8.2 Del silenzio dell'intercessione: la "Porta dell'addio"	183
3.8.3 La santità, forza salvatrice	186
3.8.3 La tomba muta	190
3.9 Al-Sayyida, il luogo, la tradizione	196
Conclusioni	203
La costruzione di un culto musulmano regionale	
Immagini	205
Breve glossario di al-Sayyida	213
Un'esperienza con le devote di al-Sayyida	217
Riferimenti bibliografici	221

Introduzione

Questa monografia è una rielaborazione della tesi di dottorato *I percorsi egiziani di al-Sayyida Zaynab: storia, agiografia e letteratura*, discussa all'Università del Salento nel novembre 2016. Il lavoro è dedicato a un importante personaggio della storia dell'islam, la protagonista femminile della battaglia di Karbalā' (61/680), l'evento che ha sancito la divisione della comunità musulmana in sunniti e sciiti. Zaynab bint 'Alī¹ è nipote del Profeta dell'islam da parte della figlia Fāṭima e del cugino e genero 'Alī b. Abī Ṭālib. La sua fama è legata all'aver accompagnato il fratello al-Ḥusayn alla battaglia di Karbalā', all'aver assistito all'uccisione di settantatré uomini della sua famiglia da parte delle truppe omayyadi e all'aver salvato la vita al nipote 'Alī b. al-Ḥusayn, rendendo possibile la sopravvivenza di un uomo della famiglia, il quarto *imām* per gli sciiti, e la continuazione della discendenza del fratello. I suoi due eloquenti sermoni, pronunciati in difesa del fratello al-Ḥusayn e dei familiari sterminati a Karbalā', la hanno consegnata alla storia. Venerata in alcuni paesi musulmani come Iran, Siria, Libano ed Egitto, la donna è nota nella tradizione sufi e sciita per la sua conoscenza mistica, l'eloquenza e il coraggio².

La figura di Zaynab, sorella dell'eroe sconfitto della battaglia, si situa al crocevia di diversi filoni della memoria islamica: la storia dei conflitti del periodo formativo, le vite esemplari dei discendenti del Profeta, l'istituzione di culti locali che segnano la geografia sacra e l'immaginario collettivo di varie regioni del mondo islamico, con specifici caratteri regionali. Il lavoro, prendendo in esame tutti e tre gli aspetti, si colloca nella prospettiva di ricerca interdisciplinare che ha rinnovato negli ultimi anni gli studi relativi alla venerazione della famiglia del Profeta. Questo tema di ricerca permette di affrontare lo studio delle società musulmane mettendo in rilievo la relazione fra memoria e culto, tradizioni scritte e pratiche popolari, passato e presente, identità "islamica" e realtà regionali. Il nostro studio, in particolare, esamina la figura di Zaynab in una prospettiva di lunga durata, tenendo insieme un approccio filologico allo studio dell'islam premoderno e un approccio sociologico e letterario a quello dell'islam contemporaneo. Per quanto riguarda il periodo premoderno, il nostro lavoro mette a fuoco i due momenti decisivi della costruzione della figura di Zaynab: la narrazione del conflitto fra gli Alidi e gli Omayyadi, che riguarda la coscienza islamica nel suo complesso, e l'interpretazione del trauma originario del grande scisma del periodo formativo; le testimonianze, in parte manoscritte, relative all'istituzione del culto in Egitto, riguardano la costruzione dell'identità egiziana nel periodo ottomano. La realtà contemporanea del culto è collocata nella sua dimensione specificamente egiziana incrociando la ricerca sul campo con l'analisi dei riflessi del culto nella letteratura egiziana del Novecento, importante specchio dei significati allegorici attribuiti agli *ahl al-bayt* nella dimensione politica egiziana dell'epoca. Lo studio dei tre aspetti, basato sull'analisi di testi appartenenti a generi diversi, mira a dare

¹ Le fonti storiografiche classiche non riportano la data di nascita e di morte di Zaynab.

² JESTICE, *Holy People of the World. A Cross-Cultural Encyclopaedia*, Santa Barbara, ABC Clio, 2004, p. 936.

un'immagine complessiva e globale del personaggio devozionale di al-Sayyida Zaynab, dando pari importanza a tutte le sue componenti, come 'Ā'īša 'Abd al-Raḥmān (1913-1998), la grande biografa egiziana di Zaynab, ha detto:

Ho fatto del mio meglio per preservare i colori originali dell'immagine di quella Signora, senza cancellare le sfumature semi-leggendarie degli agiografi o sminuire la loro importanza, perché queste, comunque le giudichino la scienza e la storia, sono una componente dell'immagine di al-Sayyida così come è stata rappresentata e narrata dai miei predecessori. Perciò, non ritengo di avere diritto di beffarmi di una qualsiasi di quelle sfumature, così come lo psicologo non ha diritto di beffarsi delle immaginazioni e dei sogni. Il mio lavoro in quest'opera è stato mettere insieme i colori storici e le sfumature semi-leggendarie³.

Al-Sayyida Zaynab è un nome fortemente evocativo nella memoria e nella pietà musulmana. Nipote del Profeta dell'islam reso dal pietismo islamico *al-insān al-kāmil*, "l'uomo perfetto", essa è come una retta che nel corso delle epoche ha intersecato vari piani – dottrinale, devozionale, sociale – della storia sunnita e sciita, provocando convergenze e divergenze. Figura interconfessionale, tanto grande nel suo eroismo "storico" quanto lungamente trascurata dall'accademica occidentale, essa riassume in sé molteplici aspetti della storia dell'islam dagli albori fino ai nostri giorni ed è proprio in questa somma che risiede il notevole interesse rappresentato da questa nobile figura della pietà popolare.

Nel mondo musulmano esistono due al-Sayyida Zaynab, o meglio esistono due celebri moschee-mausolei a lei dedicate⁴. Due stili architettonici differenti, neomamelucco e neosafavide, che riflettono due culti differenti. Oltre ad al-Sayyida del Cairo, vi è quella di Damasco; due sepolture per la stessa donna. Semplificando, gli egiziani affermano che al-Sayyida è sepolta al Cairo, mentre più in generale gli sciiti sostengono che essa riposi a Damasco⁵. La tesi sostenuta dagli egiziani e quella sostenuta dagli sciiti riflettono due diversi sistemi di valori, due rappresentazioni di uno degli eventi più sanguinosi della storia musulmana, due modi di venerare gli *ahl al-bayt*, espressione che indica la famiglia del Profeta e che sarà approfondita nel corso di questo studio. Il culto di al-Sayyida Zaynab è un esempio perfetto di come la pietà sunnita e sciita esaltino e venerino i parenti del Profeta attraverso modalità che, pur essendo diverse, presentano punti in comune. La grande consapevolezza dell'esistenza di due culti diversificati ha portato i redattori della rivista sciita *al-Mawsim* a dedicare, nel 1989, un intero numero alla figura di al-Sayyida Zaynab in una rara prospettiva "ecumenica", raccogliendo voci sunnite e sciite che parlano del personaggio da svariati punti di vista⁶.

³ 'ABD AL-RAḤMĀN, *al-Sayyida Zaynab*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1985, p. 11.

⁴ Questi sono i due mausolei più importanti e noti. Un altro meno famoso è quello di Singār, nel Nord dell'Iraq, qui situato perché la città si trova lungo il tragitto che è stato percorso dalle prigioniere di Karbalā' e probabilmente perché in epoca medievale vi era un mausoleo dedicato a 'Alī b. Abī Tālib.

⁵ Con alcune eccezioni. La setta sciita dei Dāwūdī Bohra, basata in India e formatasi dalla dottrina ismailita propria dei Fatimidi, sostiene che Zaynab sia sepolta al Cairo. Per questo motivo un rappresentante della setta ha donato negli anni Settanta la grata in argento della tomba cairota.

⁶ AL-ṬURAYHĪ, *al-Mawsim*, Beirut, Mu'assasat Abwāb li-'l-tawzī', 1989, vol. 4.

La Zaynab sciita è quella che più ha attirato le attenzioni degli studiosi occidentali, verosimilmente per due ragioni. Innanzitutto il culto della “principessa della politica”⁷ ha conosciuto una rinascita con la Rivoluzione iraniana del 1979, evento che lo ha rinvigorito in tal misura da generare un grande interesse nei confronti del personaggio. In secondo luogo, la devozione per la sacra famiglia, di cui Zaynab è membro, è più sentita e ha conseguenze più influenti nello sciismo che nel sunnismo. In questa monografia ci concentreremo sulla storia del culto sunnita originatosi secoli fa in Egitto, affrontando l’ostacolo che potrebbe aver distolto altri studiosi dall’imbarcarsi in questa impresa, ovvero la penuria delle fonti. Difatti, a causa della mancanza di opere d’epoca classica, premoderna e moderna esclusivamente dedicate a Zaynab è stata necessaria una minuziosa ricerca bibliografica per poter riunire i materiali disponibili ed elaborarli al fine di ricostruire l’archeologia di questo culto. Tuttavia, nell’analisi del culto egiziano terremo presente il culto sciita, imprescindibile punto di riferimento per una comprensione complessiva di questa storia. Durante la Rivoluzione iraniana del 1979, Zaynab è stata assunta come modello esemplare di donna eloquente, forte, coraggiosa, al fine di creare un modello pubblico di donna che si ispira a un personaggio della storia musulmana vissuto nel VII secolo. Il personaggio di Zaynab è stato politicizzato, eretto a simbolo della donna musulmana che si oppone a un potere ritenuto ingiusto. In Egitto, il personaggio di Zaynab si è adattato all’*humus* sociale, religioso e devozionale in modo molto più morbido, senza un evento che ne abbia segnato drasticamente la “rinascita” o la “rivisitazione” in chiave contemporanea.

Al Cairo tutti conoscono al-Sayyida Zaynab, musulmani e cristiani. Il suo nome evoca rispetto e venerazione. Al-Sayyida è la sorella di al-Ḥusayn, *il* martire per eccellenza della storia musulmana e, nel corso della storia, ha dato il nome a una delle moschee più famose del Cairo e a uno dei maggiori centri di pellegrinaggio per i musulmani egiziani e non, oltre che a uno dei quartieri più antichi e tradizionali della città. La *baraka*, “l’influsso benefico”, associata ad al-Sayyida è immensa: basti vedere il gran numero di fedeli che con fede profonda si reca presso la tomba della donna per chiederle aiuto e intercessione per superare problemi di varia natura.

L’importanza di dimostrare attraverso prove documentarie la presenza del corpo della nipote del Profeta al Cairo o a Damasco ha avuto come risultato la pubblicazione negli ultimi decenni nel mondo arabo di numerosi studi e opere volti a testimoniare in modo inequivocabile che la donna è sepolta in una o nell’altra città, adducendo tutte le prove possibili. Una sorta di battaglia pacifica che sembra non fermarsi, dal momento che queste pubblicazioni apologetiche continuano ad apparire. Questa polemica ha origini molto antiche e ha avuto la voce di viaggiatori, giuristi, sufi e teologi che in epoca ottomana si sono schierati a favore della tesi egiziana o di quella damascena, riflettendo il bisogno dei devoti di avere risposte chiare circa il luogo di sepoltura di Zaynab. Perché è così importante rivendicare il possesso di questa reliquia?

⁷ In tal modo è stata definita in una pubblicazione sciita (AL-ṬURAYHĪ, *al-Mawsim*, Beyerland, Akādimiyyat al-Kūfa, 1416/1996, vol. 25, p. 133).

Stato dell'arte

Gli studi occidentali su Zaynab, per lo più articoli e capitoli, si sono concentrati sul suo culto sciita e sul suo ruolo nella pietà sciita⁸; saranno citati di volta in volta nel corso di questa ricerca. Le voci enciclopediche dedicate alla donna sono quattro⁹ e l'*Encyclopaedia of Islam* non contiene una voce su di lei, la quale si presenta come una grande assente della monumentale opera. Gli autori di queste voci mettono in luce diversi aspetti della biografia di Zaynab: David Pinault in *Women in the Medieval Islamic World* e Asma Sayeed in *The Oxford Encyclopaedia of Women in World History* il versante sciita; Tahera Qutbuddin nell'*Encyclopaedia of Religion* considera brevemente sia la venerazione sciita che quella egiziana di stampo sufi. L'importanza del culto di Zaynab nell'Egitto contemporaneo emerge con chiarezza da due studi. Il primo, l'unico interamente dedicato alla Zaynab egiziana, è quello di una studiosa egiziana, Nadia Abu-Zahra, che ha deciso di effettuare una ricerca antropologica nella moschea di al-Sayyida Zaynab dal 1986 al 1988 in seguito alla morte della madre, sua grande devota. L'obiettivo della studiosa consisteva nell'analizzare la dimensione femminile contemporanea del culto di Zaynab, indagando in particolare le richieste delle devote che frequentano il mausoleo. Il risultato di questa ricerca sul campo è uno studio dal titolo *The Pure and Powerful*, che però non affronta il culto egiziano di al-Sayyida da una prospettiva storica. Il secondo studio, nel quale troviamo dei cenni ad al-Sayyida Zaynab, è *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt* di Valerie Hoffman, che nel 1980 e 1981 e il 1987 e 1988 ha condotto una ricerca sul campo in tutto il territorio egiziano, frequentando moschee dedicate a membri degli *ahl al-bayt* e ad *awliyā'*, esponenti di ordini sufi e *mawlid*, ai fini della sua ricerca su sufi e santi nell'Egitto moderno.

Come anticipato, nonostante questa analisi si concentri sulle fonti egiziano-sunnite che menzionano Zaynab, prenderemo in considerazione anche le fonti sciite, perché le due sono strettamente legate, dal momento che le ultime hanno influenzato le prime in modo significativo nella fase dell'elaborazione scritta del personaggio storico, ma non solo. Al momento della stesura della tesi di dottorato, non vi erano monografie in lingue europee sulla sua vita¹⁰. Nella rielaborazione della tesi è stato aggiornato l'esame critico della letteratura secondaria, tenendo conto in particolare della monografia pubblicata cinque anni fa da Christopher Clohessy (*Half of my Heart. The Narratives of Zaynab bint 'Alī*, Gorgias Press, 2018), che ha colmato un grande

⁸ Nella sua tesi di laurea, Irene Calzoni ha ricostruito la storia del mausoleo damasceno, ma purtroppo la consultazione della ricerca non è stata possibile (CALZONI, *al-Sayyida Zaynab. Notizie storiche, testimonianze, dati sul suo mausoleo a Damasco*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Venezia, 1988).

⁹ ESPOSITO, *The Oxford Encyclopaedia of the Islamic World*, New York, Oxford University Press, 2009, vol. 6, pp. 47-48; JESTICE, *Holy People of the World*, pp. 936-937; JONES, *Encyclopaedia of Religion*, Detroit, Thomson Gale, 2005, pp. 9937-9938; SAYEED, "Zaynab", in B.G. Smith (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Women in World History*, Oxford, Oxford University Press, 2008, vol. 4, pp. 460-461.

¹⁰ JONES, *Encyclopaedia of Religion*, p. 9939. "Il existe malheureusement peu de monographies en langues européennes sur les grands saints égyptiens. Les ouvrages à consulter sont donc en arabe" (MAYEUR-JAOUEN, "Égypte", in H. Chambert-Loir e C. Guillot (eds.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1995, p. 63).

vuoto negli studi su Zaynab e che tratta in parte gli stessi temi affrontati nel primo capitolo di questo studio. Clohessy ha ricostruito la biografia di Zaynab basandosi su quello che gli storici più antichi hanno narrato della sua partecipazione a Karbalā', traendo le parti mancanti della sua vita da quanto ideato dai biografi contemporanei. Tuttavia, mentre Clohessy si concentra sull'importanza di Zaynab nello sciismo, pur analizzando ampiamente le fonti sunnite, il presente studio prende in analisi l'aspetto solitamente meno trattato del culto di Zaynab, ovvero la sua venerazione in un contesto sunnita, nella fattispecie la nascita e l'evoluzione della venerazione della santa in Egitto. La prospettiva di Clohessy è diversa dalla mia, poiché lo studioso propone una narrazione quasi intima della biografia di Zaynab: legge le parole degli storici per dedurre le emozioni e i pensieri della donna e per dimostrare come le interpretazioni sciite contemporanee di Zaynab siano ben lontane dai contenuti dei testi fondatori. Inoltre, l'interesse dello studioso verso il dialogo islamo-cristiano lo porta a fare dei parallelismi con figure bibliche e con la loro spiritualità nella tradizione cristiana.

La ricerca delle fonti

Le fonti sono state reperite attraverso l'assidua frequentazione di numerose biblioteche caire: Dār al-Kutub, la sezione di Dār al-Kutub dedicata ai manoscritti, Ifao, Idéo, la Biblioteca di al-Azhar e dell'Università di al-Azhar, *al-Mağlis al-'lā li-l-Šu'ūn al-Islāmiyya* ("Consiglio superiore degli Affari musulmani"), la Bibliotheca Alexandrina. Mi sono concentrata, dunque, sulle fonti scritte, senza però tralasciare l'opinione della gente comune. Al-Sayyida Zaynab rappresenta una componente importante della cultura e del folclore egiziano. Il culto dei santi in Egitto, fatto di visite alle tombe, implorazioni, grandi festeggiamenti per i loro anniversari di nascita, fa parte del *modus vivendi* degli egiziani, influenza le loro vite, la loro religiosità e persino il modo di parlare. L'amore verso gli *ahl al-bayt* si percepisce di continuo parlando con gli egiziani ed è un aspetto dell'importanza della dimensione spirituale per questo popolo.

L'osservazione sul campo

Data l'importanza attuale di al-Sayyida nella vita degli egiziani, mi è sembrato doveroso non limitarmi alla ricerca e allo studio di fonti reperibili in biblioteca. Anche se queste fonti sono le protagoniste dell'intera ricerca, una loro interpretazione più completa è stata possibile grazie all'osservazione del comportamento dei devoti di al-Sayyida, che costituisce il versante pratico di quanto scritto nelle fonti testuali. Al-Sayyida Zaynab non è solo Karbalā': essa è un elemento costitutivo dell'identità egiziana. I giuramenti e le invocazioni rivolti a *Umm Hāšim* sono una costante della lingua parlata egiziana, anche se chi è contrario al culto degli *ahl al-bayt* evita cautamente di usare certe espressioni. Per questo ho frequentato la moschea di al-Sayyida Zaynab, in particolare lo spazio della tomba riservato alle donne, l'unico a cui potevo accedere, per vedere in quale modo si manifesta l'amore verso questa figura della pietà popolare. L'osservazione sul campo non è stata condotta attraverso i metodi

empirici della ricerca etnografica. La sua importanza sta nell'aver fornito una chiave di lettura ad alcuni testi che saranno oggetto di studio, in particolare quelli letterari contemporanei, rivelandosi molto utile al fine di vedere quanto i testi siano aderenti alla realtà e quanto la realtà sia rispecchiata nei testi. Inoltre, l'osservazione sul campo ha avuto come risultato la sezione Immagini, che contiene alcune foto scattate durante la frequentazione della moschea, il Breve glossario di al-Sayyida, che racchiude alcune espressioni egiziane molto usate per rivolgersi ad al-Sayyida, e infine alcuni appunti personali riguardanti la mia frequentazione del mausoleo raccolti nell'appendice dal titolo "Un'esperienza con le devote di al-Sayyida".

Struttura della monografia

La monografia è strutturata in tre capitoli in cui vengono esaminati tre generi di testi: storico, agiografico e letterario. Nel primo capitolo, si delineerà un profilo storico di Zaynab bint 'Alī, delle sue azioni e delle sue parole attraverso la lettura delle fonti storiografiche classiche, proponendo una narrazione degli eventi di Karbalā' dal punto di vista della sua protagonista femminile. Si metterà in luce come le fonti sunnite e sciite abbiano interagito sin dal II/VIII secolo giungendo alla rappresentazione standard del personaggio che si ritrova nelle monografie arabe contemporanee, in particolare egiziane, con diverse aggiunte e modifiche. A differenza di Clohessy, non mi soffermerò sulle ricostruzioni contemporanee delle parti della biografia di Zaynab relative alla sua infanzia e giovinezza, molto stereotipate e di scarso interesse ai fini di questa ricerca. Verrà presentata la traduzione italiana dei due sermoni attribuiti a Zaynab e dei pochi *ḥadīṭ* di cui è stata trasmittitrice. Il secondo capitolo è quello dal contenuto più innovativo, poiché affronta un versante che non è mai stato approfondito prima d'ora, ovvero la nascita del culto di Zaynab in Egitto a partire dal X/XVI secolo e il suo sviluppo in epoca ottomana, il periodo a cui risalgono diverse testimonianze manoscritte del culto (si esamineranno fonti inedite rinvenute dopo la discussione della tesi, come una *waqfiya* del XII/XVIII secolo avente per oggetto una donazione a nome della moschea cairota di al-Sayyida Zaynab). Nello stesso capitolo saranno presentate testimonianze del culto damasceno di al-Sayyida Zaynab di epoca ottomana, per un esame parallelo del dibattito sulle due sepolture e per mettere in luce come il culto siriano, a differenza di quello egiziano, fosse privo di un carattere specificamente regionale e come, in quell'epoca, non fosse ancora di stampo sciita. Nel terzo capitolo, infine, si parlerà della venerazione di al-Sayyida in epoca contemporanea e verrà delineato un confronto con la venerazione sciita, utile per comprendere l'aspetto interconfessionale del culto. Saranno poi prese in analisi le testimonianze letterarie del culto prodotte da alcuni tra i maggiori narratori e poeti del Novecento egiziano.

Ciò che stupisce e fa sorgere molti quesiti è la centralità che al-Sayyida Zaynab ha assunto nel cuore degli egiziani fino a oggi, nonostante la scarsità di informazioni storiche sulla sua vita la renda una figura nebulosa. Viene da pensare che la paucità delle fonti possa aver contribuito all'elaborazione di vari finali del racconto della sua vita, attribuendole tombe in più paesi e ampliando, in tal modo, il raggio d'azione del suo influsso benefico. Molti esponenti della famiglia del Profeta ai quali gli storici

hanno dedicato più pagine nelle loro opere¹¹ non sono venerati in Egitto o non lo sono al livello di Zaynab. Perché? Qual è la sua forza? Che cosa la ha condotta fino in Egitto nonostante le fonti storiche non ci dicano dove sia deceduta e sia stata sepolta? Che cosa ha portato la pietà popolare egiziana ad attribuirle una tomba al Cairo, che poi è diventata meta privilegiata del turismo religioso egiziano? Quali sono le caratteristiche della Zaynab sciita e di quella sunnita? Che cosa ha reso Zaynab “egiziana”? Per rispondere a queste domande, è necessario partire dall’analisi di ciò che è stato scritto su Zaynab nelle fonti storiografiche arabe classiche, allo scopo di identificare il nucleo tematico più antico che costituisce la base comune di tutti gli sviluppi agiografici successivi.

Da questo studio emergerà un’immagine di al-Sayyida Zaynab diversa da quella a cui la maggior parte degli studi accademici esistenti ci ha abituato, lontana dalla “leonessa di Karbalā’”, dalla donna incrollabile la cui forza d’animo arriva a reprimere il lato emotivo, negando quella sensibilità che gli storici della prima ora avevano puntualmente evidenziato. Si cercherà di riempire un vuoto nel campo della “sainteté sous-informée” di cui parla Nelly Amri a proposito delle rare evocazioni di donne pie nei dizionari biografici d’epoca medievale e della loro presenza/assenza dalle fonti documentarie¹².

¹¹ Ad esempio, figure come Zaynab bint Muḥammad e Umm Kulṭūm bint ‘Alī, rispettivamente figlia e nipote del Profeta, non sono oggetto di venerazione popolare in Egitto. Il motivo può essere identificato nel fatto che gli storici più antichi hanno registrato i luoghi in cui le due donne sono decedute, dunque non vi era spazio per una “egizianizzazione” della leggenda, come è avvenuto per Zaynab bint ‘Alī.

¹² AMRI, “Entre Orient et Occident musulmans: Retour sur la sainteté féminine (III^e/IX^e siècle – fin du IX^e/XV^e siècle): Modèles, formes de l’ascèse et réception”, in *Figures de sainteté féminine, musulmane et chrétienne, en Afrique du nord et au Proche-Orient. Actes du colloque international organisé par le Centre d’études et d’interprétation du fait religieux*, Beirut, Faculté des sciences religieuses, Université Saint-Joseph, February 20-21, 2015, p. 14.

I

Zaynab bint ‘Alī nella storiografia araba classica

1.1 Premessa - Alcune note metodologiche

In questo capitolo sarà ricostruita la biografia storica di Zaynab basandosi sulle informazioni che gli storici d’epoca classica hanno tramandato a proposito della donna e che, grazie all’autorevolezza delle voci narranti, sono diventate “universalmente” accettate. In realtà non è corretto parlare di “biografia” perché le informazioni a nostra disposizione non permettono di conoscere l’intera vita di Zaynab, ma solo una parte, la più importante. Come accennato nell’Introduzione, nel 2018 Clohessy ha pubblicato la prima biografia in una lingua europea dedicata a Zaynab. In maniera meticolosa e analitica, lo studioso ha esaminato le fonti arabe d’epoca classica che hanno narrato l’unica parte della vita della donna attestata dalle fonti più antiche, vale a dire le varie fasi della sua partecipazione agli eventi di Karbalā’. Clohessy ha ricostruito la biografia di Zaynab dividendola in tre parti: gli eventi pre-Karbalā’, gli eventi di Karbalā’ e quegli successivi, presentando la traduzione di passi tratti da al-Ṭabarī e altri storici. Come lo studioso afferma, il suo obiettivo è esplorare la teologia e la spiritualità zaynabica, dando voce alle fonti più antiche e restituendo a Zaynab la sua vera voce, che secondo l’autore le è stata sottratta da chi, per ragioni socio-politiche legate a un particolare contesto storico, la ha interpretata ideologicamente come un’impavida eroina della storia religiosa. Pur ricorrendo in linea di massima alle stesse fonti messe a profitto da Clohessy, l’approccio seguito in questo capitolo è differente. L’obiettivo è identificare le più antiche testimonianze della presenza di Zaynab a Karbalā’, a Kūfa – dopo l’uccisione di al-Ḥusayn –, e infine alla corte califfale omayyade di Damasco. Si comincerà con le *Storie* più datate consultabili, in cui Zaynab appare come una semplice comparsa, per poi passare alla rappresentazione più elaborata proposta dal caposaldo della scrittura storiografica araba che è al-Ṭabarī, portavoce della narrazione ampiamente accettata dalla comunità degli storici. Si metterà in evidenza come le fonti più datate, sia sunnite sia sciite, convergano nel delineare il personaggio – a parte alcuni dettagli frutto di più tarde riflessioni sciite –. Sarà visto poi lo sviluppo subito dal personaggio nelle fonti sciite a partire dal VI/XII secolo, epoca in cui germinano quelle che diverranno le peculiarità che lo contraddistinguono ancora oggi nello sciismo. La ricostruzione storica terrà conto anche di dati riportati negli antichi dizionari biografici, di narrazioni del martirio di al-Ḥusayn (*maqtal*), di letteratura agiografica sciita sulle biografie e sulle virtù dei dodici *imām*, delle tradizioni di cui Zaynab è ritenuta trasmittitrice e dei sermoni a lei attribuiti.

Un’analisi di questo tipo si scontra immediatamente con un problema. Studiare la storia del primo secolo dell’islam è molto complesso: le fonti a nostra disposizione

sono state prodotte circa due o tre secoli dopo gli eventi narrati, dunque tra il momento in cui gli eventi sono accaduti e il momento in cui sono stati narrati è trascorso un lasso di tempo abbastanza lungo per generare modifiche, abbellimenti o eliminazioni di particolari dalle notizie storiche, tutto ciò per perseguire precisi fini politici o ideologici e per sostenere determinati gruppi al potere. Quello che conosciamo della Penisola arabica preislamica è quanto i musulmani hanno narrato da una certa distanza temporale, geografica e culturale, basandosi su quello che credevano e su quello che volevano che i loro lettori credessero. La situazione del I/VII secolo è ancora più complessa, poiché non ci risulta l'esistenza di fonti prodotte in quell'epoca¹³. Le *Storie* a nostra disposizione hanno quindi un carattere apologetico, in cui è difficile distinguere il vero dal falso, lo storico dall'agiografico. Non sono disponibili documenti scritti risalenti al primo periodo e l'iniziale trasmissione orale degli eventi ha incoraggiato la distorsione delle narrazioni¹⁴. Inoltre, la posizione di uno storico nell'ambiente intellettuale del suo tempo ha determinato la scelta della forma e dei contenuti di un'opera storica e di conseguenza lo sviluppo delle direttrici della storiografia musulmana¹⁵. Le fonti storiche disponibili, prodotte almeno due secoli dopo gli eventi narrati, sono numerose e dettagliate, ma si presentano come composizioni letterarie. Nonostante siano state redatte sulla base di materiali anteriori e ormai andati perduti, la modalità con cui questi materiali sono stati trasmessi è spesso poco certa¹⁶. Lo studio di queste opere, posteriori agli eventi narrati e spesso anacronistiche, deve essere effettuato tenendo conto dello scarto temporale, del contesto in cui sono state prodotte e dell'affiliazione ideologica dell'autore. Queste criticità saranno tenute in considerazione nell'analisi del modo in cui Zaynab è stata rappresentata nelle fonti più antiche, per capire a cosa sono dovute le oscillazioni del personaggio da un'opera all'altra e come la sua rappresentazione è andata stratificandosi.

Fred Donner ha identificato quattro metodi di studio della storiografia araba classica adottati dagli studiosi occidentali. Il metodo descrittivo, secondo il quale la rappresentazione tradizionale delle origini dell'islam che emerge dalla storiografia araba classica deve essere accettata come vera, e il metodo scettico, il quale nega la storicità di tutte le tradizioni giunte fino a noi, hanno entrambi dei limiti. Il primo manca di un approccio critico nello studio delle fonti, il secondo, sostenendo che tutta la storia giunta fino a noi è stata forgiata in base a ideologie successive, non tiene conto che la comunità musulmana non è mai stata priva di tensioni religiose, politiche e sociali sin dall'inizio, tensioni che hanno influenzato la narrazione della storia. Vi è poi il metodo critico delle fonti che si basa sull'analisi di diverse versioni dello stesso evento al fine di identificare la versione più affidabile, e infine il metodo critico della

¹³ ROBINSON, "Introduction", in C.F. Robinson (ed.), *The New Cambridge History of Islam. Vol. I. The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 5.

¹⁴ ROSENTHAL, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, Brill, 1968, p. 130.

¹⁵ Ivi, p. 65.

¹⁶ DONNER, "Modern approaches to early Islamic history", in C.F. Robinson (ed.), *The New Cambridge History of Islam*, cit., p. 629.

tradizione sostiene che le narrazioni che troviamo nelle *Storie* classiche sono rappresentazioni scritte di tradizioni orali; dunque devono essere usate con grande attenzione per la ricostruzione di un evento. Il primo rappresentante di quest'ultima scuola, Ignaz Goldziher, ha sostenuto che molti detti attribuiti al Profeta erano in realtà un riflesso di interessi politici successivi al Profeta stesso¹⁷.

Nel delineare la biografica "storica" di protagonisti della storia formativa dell'islam si deve tenere sempre in considerazione che le fonti, anche quelle considerate più autorevoli, sono il prodotto di una determinata epoca storica, di un'ideologia o di un'affiliazione al potere. La scelta di attribuire a un personaggio determinate parole deve essere considerata sempre in questa ottica. Il confine tra storia e agiografia sembra essere molto flebile già nelle opere storiche più antiche e la rappresentazione storica di Zaynab, nelle sue versioni più o meno approfondite, mette in luce in quale misura questo confine sia labile, dal momento che essa appare e scompare dalle cronache. Vari personaggi femminili della prima storia dell'islam sono considerati delle costruzioni che servivano ad attaccare una determinata dinastia e a rappresentare in un'ottica positiva un'altra¹⁸.

Le fonti storiche più antiche hanno tramandato pochi dettagli sulla vita di Zaynab, *sibṭa* (nipote) del Profeta da parte della madre¹⁹. Il personaggio risulta alquanto oscuro, come emerge dall'entrata che Ibn Sa'd (m. 230/845), uno dei primi compilatori la cui opera è giunta fino a noi, le ha dedicato nel celebre dizionario biografico *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr* ("Il Libro delle grandi classi"):

Zaynab bint 'Alī b. Abī Ṭālib b. 'Abd al-Muṭṭalib b. Hāšim b. 'Abd Manāf b. Quṣayy. Sua madre è Fāṭima figlia dell'Inviato di Dio, la preghiera e la pace sia su di Lui. Sposata da 'Abdallāh b. Ġa'far b. Abī Ṭālib b. 'Abd al-Muṭṭalib, ha avuto da lui 'Alī, 'Awn al-Akbar, 'Abbās, Muḥammad e Umm Kulthūm.

Muhammad b. Ismā'īl b. Abī Fudayk ci ha detto da Ibn Abī Ḍi'b il quale ha detto: 'Abd al-Raḥmān b. Mihrān mi ha detto: 'Abdallāh b. Ġa'far b. Abī Ṭālib ha sposato Zaynab bint 'Alī. Ha sposato anche una moglie di 'Alī, Laylā bint Mas'ūd, ed entrambe erano sue mogli²⁰.

Alcuni secoli dopo, Ibn al-Aṭīr (m. 630/1233) ha presentato Zaynab nella sua monumentale collezione di biografie dedicate a personalità dell'*entourage* di Muḥammad, *Usd al-ġāba fī ma'rifat al-Ṣaḥāba* ("I leoni della foresta nella conoscenza dei Compagni"), in questi termini:

¹⁷ DONNER, *Narratives of Islamic Origins, The Beginnings of Islamic Historical Writings*, Princeton, The Darwin Press, 1998, pp. 5-31.

¹⁸ Nadia El Cheikh osserva che Hind bint 'Utba, la madre del primo califfo omayyade Mu'āwiya b. Abī Sufyān (m. 60/ 680), è stato un personaggio sfruttato dalla retorica abbaside per attaccare gli Omayyadi. Secondo le interpretazioni più estreme, Hind fu un'invenzione abbaside (EL CHEIKH, *Women, Islam, and Abbasid Identity*, London, Harvard University Press, 2015, p. 19).

¹⁹ AL-'ASQALĀNĪ, *al-Iṣāba fī tamyīz al-Ṣaḥāba*, Cairo, Dār Nahḍat Miṣr li 'l-ṭibā'a wa-'l-naṣr, 1390-1392/1970-1972, vol. 7, p. 684.

²⁰ IBN SA'D, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr. Fī 'l-nisā'*, Cairo, Maktabat al-Ḥanaḡī bi-'l-Qāhira, 1421/2001, vol. 10, pp. 431-432.

Zaynab bint ‘Alī b. Abī Ṭālib b. ‘Abd al-Muṭṭalib b. Hāšim, qurayšita e hašimita. La madre è Fāṭima figlia del Profeta, la preghiera e il saluto di Dio su di Lui. Zaynab nacque quando il Profeta era in vita. Fāṭima, figlia del Profeta, la preghiera e il saluto di Dio su di Lui, non ha avuto figli dopo la morte del Profeta. Zaynab era una donna saggia, dotata di senno e di cuore ed eloquente. Il padre ‘Alī, Dio sia soddisfatto di entrambi, l’ha data in sposa a ‘Abdallāh, figlio di suo fratello Ġa‘far. Ha concepito con lui ‘Alī, ‘Awn al-Akbar, ‘Abbās, Muḥammad e Umm Kulṭūm. Zaynab si trovava con il fratello al-Ḥusayn, Dio sia soddisfatto di lui, quando è stato ucciso. È stata poi condotta a Damasco e portata al cospetto di Yazīd b. Mu‘āwiya. Le parole che Zaynab ha rivolto a Yazīd quando il siriano ha chiesto al califfo sua sorella Fāṭima bint ‘Alī sono celebri e menzionate nelle Storie, e sono indice della sua perspicacia e forza d’animo²¹.

Quattro secoli separano le due opere e la distanza temporale è percepibile nella rappresentazione di Zaynab. Il giudizio, seppur conciso, di Ibn al-Aṭīr si basa sulla lettura di una narrazione più ampia e dettagliata del personaggio, sulle cronache della battaglia di Karbalā’ scritte nei secoli successivi all’evento, come si vedrà a breve. La spoglia rubrica di Ibn Sa‘d dimostra quanto poco si tramandasse a proposito di Zaynab nelle opere più antiche. Ecco i punti da lui toccati: nobile genealogia della donna, nome del marito e dei figli; solo dati familiari senza alcun riferimento al martirio del fratello, l’evento che la ha resa celebre. La prima tradizione biografica musulmana si concentrava non tanto sulle gesta di un individuo in quanto tale, ma sulle sue gesta in relazione alla comunità di appartenenza. Il concetto alla base degli antichi dizionari biografici è che la storia della comunità musulmana è costituita dal contributo di uomini e donne che hanno costruito e trasmesso una precisa cultura²². Difatti, i primi dizionari biografici si concentrano poco sul singolo e molto sulla comunità.

I personaggi femminili presenti nei dizionari biografici di solito rappresentano modelli di eroismo come la madre, la guerriera, l’asceta²³. Zaynab rappresenta un tipico eroe femminile, quello della madre, inteso sia in senso stretto, ovvero madre dei suoi figli, sia in senso più ampio, ovvero madre di chi cerca protezione in lei. Dalla rubrica di Ibn Sa‘d emerge la figura di una donna che gode di un rango elevato solo in quanto legata a personalità maschili importanti perché appartenenti all’*élite* al potere. La rubrica di Ibn al-Aṭīr è degna di nota: per la prima volta uno storico esprime un giudizio su Zaynab e si sbilancia sulla sua data di nascita, dicendo che si colloca nell’arco temporale in cui Muḥammad era ancora in vita (sarà la storiografia contemporanea a tentare di definire una data precisa). A informazioni minime convalidate dalla catena di garanti si sostituisce un giudizio dello storico sulla personalità del personaggio. Che cosa è successo in quattro secoli di scrittura storiografica? Come si è passati dal presentare una donna della casata del Profeta in termini esclusivamente genealogici a emettere pareri su di lei? Quali processi ha subito la narrazione del personaggio storico? Rispondere a queste domande è il primo e fondamentale passo per comprendere la graduale stratificazione a cui il personaggio storico di Zaynab è stato sottoposto col passare dei secoli e delle epoche. Andare alle radici della

²¹ IBN AL-AṬĪR, *Usd al-ġāba fī ma‘rifat al-Ṣaḥāba*, Cairo, Ġam‘iyyat al-Ma‘ārif, 1285/1869, vol. 5, p. 469.

²² GIBB, “Islamic Biographical Literature”, in B. Lewis, P.M. Holt (eds.), *Historians of the Middle East*, London, Oxford University Press, 1962, p. 54.

²³ HERMANSEN, “The Female Hero in the Islamic Religious Tradition”, in A. Sharma e K.K. Young (eds.), *The Annual Review of Women in World Religions. Vol. II, Heroic Women*, State University of New York Press, 2, 1992, p. 115.

rappresentazione storica è necessario per comprendere gli sviluppi agiografici devozionali più tardi.

Le poche informazioni storiche disponibili su Zaynab sono legate alla sua presenza a Karbalā', dove è rappresentata sempre a fianco del fratello, per il quale era diventata come una seconda madre dal momento che Fāṭima era deceduta quando i figli erano ancora in tenera età. Nonostante la centralità del ruolo di Zaynab a Karbalā' e nella storia musulmana sia stata riconosciuta sia dagli storici sunniti sia da quegli sciiti, la figura ha un ruolo più preponderante nelle fonti sciite, vista l'importanza che il martirio di al-Ḥusayn ha acquisito nella coscienza sciita. Il silenzio totale delle fonti storiche sulla nascita, infanzia, adolescenza e maturità di Zaynab è stato riempito dagli agiografi sunniti e sciiti contemporanei, i quali non si sono scoraggiati di fronte alla scarsità di informazioni storiche e hanno riempito questi vuoti per produrre delle biografie complete che fornissero ai fedeli un quadro unitario e completo del personaggio. In questa ricerca ci concentreremo in particolare sul lavoro di "riempimento" e "completamento" della biografia svolto dagli agiografi e studiosi egiziani degli *ahl al-bayt* a partire dalla fine dell'epoca mamelucca (648/1250-923/1517), analizzando come è avvenuto il passaggio da Zaynab personaggio storico ad al-Sayyida Zaynab, letteralmente "la Signora Zaynab", una delle donne della famiglia del Profeta più venerate in Egitto, che potremmo definire la patrona del Cairo contemporaneo insieme ad al-Sayyida Nafīsa, un'altra discendente di Muḥammad da parte del nipote al-Ḥasan b. 'Alī.

Le fonti che parlano di Zaynab sul campo di battaglia saranno presentate in ordine cronologico, per seguire l'evoluzione storica della biografia. Le fonti più antiche sono quelle considerate più autorevoli dalla tradizione successiva e difatti sono state riprese da generazioni di storici, spesso semplicemente copiando i grandi maestri ed eliminando l'*isnād*, la catena di testimoni che convalidava l'informazione trasmessa.

1.2 I testi fondatori della battaglia di Karbalā'

Ricostruire le tracce della storia di Zaynab bint 'Alī significa leggere la storia della seconda guerra civile dell'islam, poiché la donna è inestricabilmente legata a questo evento. Tutto ciò che sappiamo di lei, delle sue azioni e delle sue parole, ha a che vedere con Karbalā'²⁴. La narrazione dello scontro avvenuto in Iraq tra gli Omayyadi e gli Alidi rappresentati e guidati da al-Ḥusayn era uno dei temi prediletti dai compilatori delle origini e da quelli successivi, indipendentemente dal loro orientamento settario, le cui simpatie emergono nel tono dei resoconti. È, dunque, uno dei temi della prima storiografia musulmana. È interessante notare che i primi compilatori, vissuti nel

²⁴ Alcune fonti classiche sulla tragedia di Karbalā' sono state tratte da CAETANI, *Chronographia Islamica, ossia riassunto cronologico della storia di tutti i popoli musulmani dall'anno 1 all'anno 922 della Higraph*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1912, vol. 3, p. 687. Altre fonti del periodo classico su Zaynab bint 'Alī sono state tratte da AL-RIFĀ'Ī 'A. al-Ġ., *Mu'ḡam mā kutiba 'an al-rasūl wa ahl al-bayt*, Teheran, Wizārat al-Ṭaqāfa wa 'l-Irshād, 1991-1995, vol. 7, pp. 319-325 e da VECCIA VAGLIERI, "al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib", in P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Leiden, Brill, 1960-2009 (d'ora in avanti *EI2*), vol. 3, pp. 607-615.

II/VIII secolo, consideravano la lotta degli Alidi contro gli Omayyadi una storia locale e regionale, legata a Kūfa e ai suoi abitanti, divenuta poi uno dei temi portanti della storiografia islamica “universale”²⁵.

Secondo alcune fonti, mentre ‘Alī nel 40/661 stava per morire in seguito alla ferita inflittagli dal ḥarigita Ibn Muḷḡam, nominò suo successore il primogenito al-Ḥasan, dal momento che costui faceva parte degli *ahl al-bayt*, letteralmente “la gente della casa”, espressione che indica la famiglia santa dell’islam che secondo il Corano gode di uno status speciale. Tuttavia al-Ḥasan accettò il patto di Mu‘āwiya b. Abī Sufyān, il quale gli propose di rinunciare al califfato. Mu‘āwiya era stato un Compagno del Profeta e ne aveva sposato la sorella, motivo per cui sosteneva di essere vicino alla famiglia di Muḥammad²⁶. Al-Ḥasan accettò, chiedendo una ricompensa finanziaria e ponendo la condizione che alla morte di Mu‘āwiya fosse lui ad assumere la carica di califfo²⁷. Mu‘āwiya, il primo califfo della dinastia omayyade rimasto al potere dal 40/661 al 60/680, non rispettò questa condizione e fece di tutto affinché i musulmani riconoscessero suo successore il figlio Yazīd, trasformando il califfato in una monarchia ereditaria. Quest’ultimo trovò l’opposizione delle vecchie famiglie di Medina facenti parte dei Qurayš, le quali si consideravano più degne per la successione al califfato²⁸, e dei sostenitori di ‘Alī, i quali rifiutarono di riconoscerlo e incoraggiarono una resistenza contro di lui. Al-Ḥusayn, fratello di al-Ḥasan e nipote di Muḥammad, non riconobbe Yazīd dal momento che non ne aveva accettato nemmeno il padre. Fu invitato a guidare una ribellione anti-omayyade a Kūfa, per poi essere tradito dai Kūfani che diedero il loro sostegno al governatore siriano, tanto che al-Ḥusayn e il suo esiguo seguito furono uccisi nei pressi di Karbalā’²⁹. La pietà sciita considera il martirio di al-Ḥusayn un evento divino prestabilito e necessario per realizzare compiutamente il suo ruolo di *imām*. Al-Ḥusayn prima lasciò Medina e si diresse verso la Mecca, dove si fermò quattro mesi, dopo aver rifiutato di riconoscere Yazīd su invito del governatore di Medina al-Walīd b. ‘Utba. Durante il viaggio, prese la strada principale, perché non voleva nascondere la sua intenzione di opporsi al governo in carica. Al-Ḥusayn basava la sua rivendicazione sulla sua qualità di discendente sia del Profeta sia di ‘Alī e, dopo la morte del fratello al-Ḥasan, era l’unico candidato al potere proveniente dalla famiglia del Profeta³⁰. Intanto mandò il cugino Muslim b. ‘Aqīl a Kūfa per sondare il terreno, preparargli la strada e riunire i sostenitori. Al-Ḥusayn aveva ricevuto lettere di richieste d’aiuto da parte dei Kūfani, i quali gli chiedevano di guidare l’opposizione contro Yazīd e gli garantivano appoggio

²⁵ DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, cit., p. 222.

²⁶ EL-HIBRI, *Parable and Politics in Early Islamic History. The Rashidun Caliphs*, New York, Columbia University Press, 2010, p. 286.

²⁷ MASSI DAKAKE, *The Charismatic Community. Shi’ite Identity in Early Islam*, New York, State University of New York Press, 2007, p. 74.

²⁸ HAWTING, *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661-750*, London, Routledge, 2000, p. 46.

²⁹ HODGSON, *The Venture of Islam. The Classical Age of Islam*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974, pp. 217-219.

³⁰ JAFRI, *The Origins and Early Development of Shi’a Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 124.

totale, tanto che Muslim scrisse una lettera al cugino al-Ḥusayn dicendogli che sarebbe potuto andare a Kūfa e assumere il potere. Muslim stava preparando i sostenitori di al-Ḥusayn nell'indifferenza del governatore di Kūfa, il quale non fece niente per fermarlo. Allora Yazīd lo revocò, sostituendolo con 'Ubaydallāh b. Ziyād, il cui padre era figlio illegittimo di Abū Sufyān, padre di Mu'āwiya. Il nuovo governatore di Kūfa era un uomo noto per la sua crudeltà, il quale non risparmiava nulla pur di raggiungere i suoi obiettivi. L'uccisione di Muslim da parte di Ibn Ziyād fu il colpo finale che spinse al-Ḥusayn a intervenire, intraprendendo il viaggio dalla Mecca verso Kūfa e contando fino all'ultimo sul supporto che gli era stato garantito dai Kūfani, dal momento che lui disponeva solo di settantadue soldati tra parenti e seguaci. Ma la realtà fu tutt'altra e al-Ḥusayn trovò davanti a sé l'esercito di Ibn Ziyād costituito da mille soldati. Il nipote del Profeta proseguì il suo viaggio, fino ad arrivare a Karbalā' il secondo giorno del mese di *muḥarram* dell'anno 61/680. Il giorno dopo, un messaggero gli recapitò una lettera da parte di Ibn Ziyād, il quale gli vietava di bere acqua dell'Eufrate³¹. Secondo le fonti sunnite e sciite, il motivo che spinse al-Ḥusayn a intraprendere il viaggio del dissenso non fu ambizione politica, desiderio di ricchezza e di potere, ma la sua adesione a un ideale musulmano di vita politica e sociale che secondo lui era stato infranto dal potere di Mu'āwiya e dall'usurpazione illegittima del potere di Yazīd³². Si vedrà l'epilogo della storia attraverso la voce di Zaynab e si vedrà come il tema delle tribolazioni della famiglia del Profeta sia trattato dalla storiografia sunnita e sia diventato il tema principale della storiografia sciita. Dal giorno di Karbalā', la storia di questa famiglia, così come è stata presentata dagli sciiti, è una serie ininterrotta di sofferenze e persecuzioni, immortalate in poesia e in prosa³³. Karbalā' è diventata per gli sciiti il simbolo massimo della sofferenza e del martirio che ha colpito la loro comunità, assumendo un carattere mitologico. Le ripercussioni politiche dell'evento furono immediate ma ciò che prevalse fu il carattere sacrale del martirio, inteso qui nel senso di testimonianza dell'ingiustizia omayyade contro gli eredi del Profeta³⁴. Le fonti più antiche che trattano il tema, opera di storici sia sunniti, come al-Ṭabarī (m. 310/923), sia sciiti, come al-Ya'qūbī (m. 284/897), si considerano le più autorevoli, dal momento che nelle fonti successive ci sono aggiunte e modifiche spesso di carattere pietistico-agiografico.

Il periodo in cui gli eventi si sono verificati è molto problematico, perché si colloca nella fase della formazione della comunità musulmana, quei primi anni la cui conoscenza è importante non solo per i musulmani ma anche per gli studiosi di storia che vogliono capire l'islam e il modo in cui si è sviluppato in passato per comprenderne gli attuali sviluppi. Il fatto che un evento come la battaglia di Karbalā' abbia avuto luogo in un momento così "critico" della storia dell'islam fa sorgere alcuni problemi relativi alle fonti disponibili e al loro studio, poiché si tratta, come abbiamo visto, di

³¹ AYOUB, *Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā in Twelver Šī'ism*, Netherlands, Mouton Publishers, 1978, pp. 99-109.

³² Ivi, p. 93.

³³ GOLDZIEHER, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1920, p. 168.

³⁴ CAPEZZONE, SALATI, *L'islam sciita. Storia di una minoranza*, Roma, Edizioni Lavoro, 2006, p. 57.

fonti tradizionali musulmane che non sono contemporanee agli eventi trattati³⁵, lasciando ampio spazio a dubbi sulla veridicità di quanto riportato dagli storici. Quando si parla di storiografia musulmana classica si intende la storiografia che è stata prodotta nel secondo, terzo e quarto secolo dell'ègira, sebbene in questa sede si prenderanno in esame anche alcune fonti storiche dei secoli successivi. Si tratta soprattutto di compilazioni basate su materiali presi da fonti precedenti, spesso non più disponibili. Il contenuto di queste opere è stato plasmato sulla base dei canoni estetici, storiografici e polemici dei compilatori dei primi tre secoli dell'islam³⁶. In termini generali, si può sostenere che il corpus di fonti storiche disponibili prodotte in epoca classica presenta una predilezione per temi che vengono trattati da tutti gli storici: la vita del Profeta e le sue campagne militari, la lotta dei ribelli alidi in Iraq contro gli Omayyadi. Tali temi sono affrontati indipendentemente dall'affiliazione politico-religiosa degli storici³⁷. Per questo motivo, il ruolo attivo di Zaynab bint 'Alī negli eventi di Karbalā' è narrato in numerose fonti.

Gli sciiti dell'Iraq sarebbero stati i primi a collazionare e mettere per iscritto resoconti della prima guerra civile, inaugurando il tema della *fitna*³⁸ in epoca omayyade. Essendo una delle parti perdenti della prima *fitna*, sarebbero stati loro a richiamare in causa il corso degli eventi per giustificare la loro continua resistenza al potere omayyade e il costante supporto alla causa alide. Il tema riflette un'agenda antiomayyade: gli Omayyadi vengono rappresentati come dei tiranni contro i quali i valorosi partigiani della *šī'a* insorgono³⁹.

Le opere più antiche che narrano la storia del martirio di al-Ḥusayn sono i *Maqatal al-Ḥusayn* ("L'uccisione di al-Ḥusayn") redatti da cinque storici: Abū Miḥnaf (m. 157/774), Ibn Sa'd (m. 230/845), al-Balāḍurī (m. 279/892), al-Dīnawarī (m. 282/891) e Ibn A'tam al-Kūfī (m. 314/926-7). Tuttavia, alcuni studiosi considerano queste opere secondarie, suggerendo che i compilatori hanno ereditato dai loro predecessori una grande quantità di narrazioni storiche o pseudo-storiche. Ad esempio, Laura Veccia Vaglieri ha sostenuto che al-Balāḍurī usa come fonte Abū Miḥnaf ma senza citarlo, e che al-Balāḍurī e al-Ṭabarī sono le fonti più importanti sulla tragedia di Karbalā'⁴⁰. Si tratta di autori di varia formazione, alcuni dediti esclusivamente alla scrittura storiografica, altri dediti anche ad altre discipline. Essi saranno di seguito presentati.

1. Il primo storico ad aver riportato il racconto dei testimoni di Karbalā' è Abū Miḥnaf, autore di più di trenta libri sulle conquiste in Siria e in Iraq, Šiffīn, e gli altri eventi che hanno avuto luogo in Iraq fino alla fine dell'epoca omayyade. Lo storico tendeva a presentare il punto di vista iracheno o kūfano degli eventi; dimostrava più simpatia verso l'Iraq che verso la Siria, così come era più favorevole alla causa alide piuttosto

³⁵ DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, cit., pp. 1-4.

³⁶ Ivi, p. 125.

³⁷ Ivi, p. 137.

³⁸ Il termine, che letteralmente significa "dissenso", fa riferimento agli scontri politici sviluppatasi all'interno della comunità musulmana a partire dall'epoca dei Califfi Ben Guidati, che regnarono dalla morte di Muḥammad nell'11/632 fino al 40/661.

³⁹ DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, cit., p. 187.

⁴⁰ VECCIA VAGLIERI, "al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib", cit., p. 608.

che a quella omayyade⁴¹. L'opera in questione, dal titolo *Kitāb maqṭal al-Ḥusayn*, sembra sia stata perduta e la versione che leggiamo oggi è stata trasmessa dal suo discepolo Hišām al-Kalbī (m. 204/819). Numerosi storici sunniti e sciiti hanno usato quest'opera come fonte⁴². Abū Miḥnaf era considerato affidabile perché non copiava i materiali dai suoi predecessori, ma raccoglieva testimonianze da coloro che avevano vissuto o visto in prima persona gli eventi. Inoltre, ha scritto poco tempo dopo che i fatti hanno avuto luogo, citando solo uno o due intermediari⁴³.

2. Nell'opera *al-Ṭabaqāt al-kubrā* di Ibn Saʿd, in cui vengono fornite 4250 biografie di personalità che dall'inizio dell'islam fino all'epoca dell'autore hanno trasmesso tradizioni relative al Profeta, vi è una *tarğama*, "biografia", dedicata ad al-Ḥusayn b. ʿAlī, in cui vi è un paragrafo dal titolo *Maqṭal al-Ḥusayn*. L'autore ha compilato l'opera rifacendosi al lavoro dei suoi predecessori, come Ibn al-Kalbī. In questa fonte, una delle più antiche, la presenza di Zaynab nelle vicende di Karbalā' è molto limitata e ridotta a pochi interventi, quasi un riassunto della versione integrale della storia riportata da al-Ṭabarī.

3. Una versione della narrazione di Karbalā' molto simile a quella di Ibn Saʿd si ha in al-Balāḍurī, storico sunnita che ci presenta una versione riassunta del *Maqṭal*, nella quale ricorre a Abū Miḥnaf come fonte senza però citarlo. Al-Balāḍurī è rappresentante di un gruppo di storici che non si fa influenzare da una scuola precisa. *Ansāb al-ašrāf* ("Le genealogie dei nobili") è un'opera generale sulla storia musulmana con una struttura genealogica. Lo storico sottopone a critica le fonti prima di usare il materiale e riporta alcuni racconti senza citare l'*isnād*, quando si tratta di narrazioni largamente accettate dagli storici. Nonostante la sua affiliazione con gli Abbasidi, al-Balāḍurī è imparziale ed equilibrato quando narra la storia⁴⁴. In *Ansāb al-ašrāf* vi è un paragrafo dedicato all'uccisione di al-Ḥusayn, uno dei più antichi disponibili ancora oggi. Il resoconto degli eventi è molto stringato, quasi una versione riassunta della storia, il tutto introdotto da *qālū*, "hanno detto". Si trovano poche informazioni sulla presenza di Zaynab, tanto che anche qui sembra di trovarsi di fronte a un riassunto della storia integrale fornita da al-Ṭabarī.

4. La quarta fonte più antica del *Maqṭal* è quella tramandata da al-Dīnawarī, storico del III/IX secolo di origini persiane che scrisse in arabo. L'unica sua opera che è sopravvissuta per intero è *al-Aḥbār al-ṭiwāl* ("Le lunghe notizie"), storia che non ha mai goduto di grande popolarità nel mondo arabo e che si concentra sull'Iran e sull'Iraq. Non dà alcuna informazione sulla conquista musulmana della Siria e dell'Egitto. Le vicende storiche sono narrate da un punto di vista iranico e l'autore dedica molto spazio all'opposizione politica verso gli Omayyadi da parte della *šī'a*⁴⁵.

⁴¹ DURI, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, Princeton, Princeton University Press, 1983, pp. 43-44.

⁴² Ivi, p. 43.

⁴³ JAFRI, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, cit., p. 152.

⁴⁴ DURI, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, cit., pp. 61-64.

⁴⁵ DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, cit., p. 135.

Un terzo del testo affronta eventi accaduti in epoca omayyade, ma nel fare ciò l'autore riserva pochissima attenzione agli stessi Omayyadi, concentrandosi sulle rivolte sciite contro la dinastia. L'autore prende la libertà di scegliere alcuni eventi piuttosto che altri, come la morte di al-Ḥusayn⁴⁶. L'opera contiene una sezione dedicata al *Maqṭal al-Ḥusayn* in cui Zaynab appare solo una volta.

5. L'ultima delle fonti più antiche in cui troviamo la narrazione del *Maqṭal al-Ḥusayn* è *Kitāb al-futūḥ* ("Il libro delle conquiste") di Ibn A'tam al-Kūfī, storico sciita che ha narrato l'espansione dello Stato islamico attraverso le sue conquiste. L'antichità dell'opera lo denota come uno dei primi annalisti arabi. Non ebbe una grande notorietà a causa delle tinte vivaci che caratterizzavano le sue narrazioni, rendendole poco credibili secondo gli storici arabi. Inoltre, Ibn A'tam scriveva gli *isnād* agli inizi di un capitolo e non di ogni singola notizia storica, fatto che non veniva accettato dai tradizionalisti. Il suo resoconto della tragedia è molto dettagliato ed è uno dei primi a riportare il sermone di Zaynab ai Kūfani. Quest'opera viene considerata un esempio di letteratura agiografica che amplifica le gesta di al-Ḥusayn, mostrandole come miracolose⁴⁷. Anche qui, tuttavia, la presenza di Zaynab è ridotta.

La più antica fonte storica in cui troviamo menzione di Zaynab bint 'Alī (nell'opera chiamata anche Zaynab ibnat 'Alī), senza alcun riferimento a Karbalā', è *al-Sīra al-nabawiyya* ("La biografia del Profeta") di Ibn Ishāq (m. 151/761). Quest'opera è considerata la prima biografia dedicata al Profeta Muḥammad ed è sopravvissuta in due recensioni. Le sue fonti vanno prese con cautela in quanto sono molto variegate: *aḥādīth*⁴⁸, cronache storiche, racconti popolari e poesie. Ibn Ishāq è stato molto criticato per i suoi errori in alcune genealogie, il suo riportare poesie apocriefe e il trarre informazioni dalle opere di autori contemporanei invece che da testimoni orali⁴⁹. Nell'opera, l'autore menziona Zaynab tra i figli di Fāṭima e 'Alī, poi dedica un paragrafo al matrimonio di Zaynab, dal titolo *Tazwīḡ Zaynab bint 'Alī*, fornendo informazioni esigue e dimostrando come una donna venisse citata solo in base alla sua relazione con un uomo noto, in questo caso il marito e il padre. Lo storico riporta che Zaynab sposò 'Abdallāh b. Ḡa'far e che dall'unione nacquero 'Alī b. Ḡa'far e Umm Abīhā, soprannome che si riferisce a Umm Kulthūm⁵⁰.

Se Ibn Ishāq è il primo storico ad aver nominato Zaynab, una delle prime *Storie* universali in cui si menziona la presenza della donna a Karbalā' è il *Tārīḥ al-Ya'qūbī* ("La storia di al-Ya'qūbī"), attribuita al famoso storico e geografo arabo (m. 292/905). L'opera parla delle origini del mondo fino alla storia di Muḥammad, dei Califfi Ben Guidati e degli *imām*, manifestando una visione universale della storia. Il suo metodo consiste nel selezionare informazioni da racconti che aveva sottoposto ad analisi

⁴⁶ Ivi, pp. 134-135.

⁴⁷ AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19. The Caliphate of Yazīd b. Mu'āwiyah*, I.K.A. Howard (trad.), Albany, State University Of New York Press, 1990, p. X.

⁴⁸ I detti e i fatti attribuiti al Profeta.

⁴⁹ DURI, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, cit., pp. 33-35.

⁵⁰ IBN ISHĀQ, *al-Sīra al-nabawiyya*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1424/2004, p. 277.

critica. Al-Ya‘qūbī sostiene di aver basato il suo lavoro su quanto è stato riportato da personalità autorevoli del passato, come biografi, tradizionalisti e cronologisti⁵¹. Nella sua opera manifesta tendenze filo-alidi, dimostrando di avere tendenze sciite moderate. Episodi storici di particolare interesse per lo sciismo, come l’uccisione di vari *imām* alidi, sono messi in evidenza⁵². Molto accurato nel presentare gli eventi, a volte tuttavia manifesta le sue inclinazioni, facendo emergere simpatie alidi quando parla degli Omayyadi⁵³. Le informazioni fornite circa la presenza di Zaynab a Karbalā’ sono scarse e non troviamo costei negli eventi di cui sarà protagonista in altre opere.

Nelle versioni più antiche del *maqtal* Zaynab non viene presentata come un personaggio significativo ai fini narrativi; in alcune opere la sua partecipazione a Karbalā’ è ridotta a pochi interventi, come se non avesse quella funzione narrativa così importante che avrà invece in al-Ṭabarī, il primo storico a presentare in forma estesa e dettagliata gli eventi. Questa presenza silenziosa si confronta con una totale assenza in altri antichi resoconti del *maqtal* in cui la donna non viene assolutamente citata, dandoci la percezione di una sua inesistenza. Ibn Qutayba (m. 276/885) fu un poligrafo sunnita di origini persiane nato a Kūfa, noto per i suoi contributi nel campo dell’*adab*, a cui è stata attribuita forse erroneamente una *Storia* dei Califfi. Quando narra l’episodio dell’uccisione di al-Ḥusayn, Zaynab non viene mai nominata, come se per l’autore non fosse funzionale agli eventi narrati⁵⁴. Ibn ‘Abd Rabbih (m. 328/940) fu uno scrittore e poeta nato e vissuto a Cordova. Anche la sua narrazione del *maqtal* è una delle più antiche ed è collocata nella famosa antologia poetica *al-‘Iqd al-farīd* (“Il vezzo prezioso”)⁵⁵. Neppure in questa versione del martirio di al-Ḥusayn Zaynab viene citata. Un autore filo-alide e simpatizzante degli *ahl al-bayt* e dei dodici *imām*, al-Mas‘ūdī (m. 345/956), non nomina Zaynab nella sua breve versione del martirio di al-Ḥusayn⁵⁶. Facendo un salto temporale, anche lo storico al-Dahabī (m.748/1348) tace, nonostante la sua narrazione dei fatti di Karbalā’ sia molto dettagliata. Le uniche donne da lui menzionate sono Fāṭima e Sukayna bint al-Ḥusayn, di cui si parla quando vengono portate prigioniere da Ibn Ziyād⁵⁷, prendendo in questo modo il sopravvento su Zaynab. Il silenzio su Zaynab di alcune versioni antiche del *maqtal* è una delle prove della misura in cui il confine tra storia e agiografia sia labile e difficile da definire e di come alcuni personaggi compaiano e scompaiano dalle cronache per perseguire determinati obiettivi politici o ideologici. È una prova del fatto che alcuni personaggi

⁵¹ DURI, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, cit., p. 65.

⁵² DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, cit., p. 134.

⁵³ DURI, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, cit., p. 66.

⁵⁴ IBN QUTAYBA, *al-Imāma wa ‘l-siyāsa*, Beirut, Dār al-Aḍwā’, 1410/1990, pp. 7-13. Si noti però che Zaynab era nota a Ibn Qutayba, dal momento che viene citata nell’opera *Kitāb al-ma‘ārif* nella sezione sui figli del Profeta.

⁵⁵ IBN ‘ABD RABBIH, *al-‘Iqd al-farīd*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1404/1983, vol. 5, pp. 125-136.

⁵⁶ AL-MAS‘ŪDĪ, *Iṭbāt al-waṣiyya li-‘l-imām ‘Alī b. Abī Ṭālib*, Beirut, Dār al-Aḍwā’, 1409/1988, pp. 175-178; AL-MAS‘ŪDĪ, *Murūğ al-ḡahab wa ma‘ādin al-ḡawhar*, Beirut, al-Maktaba al-‘Aṣriyya, 1325/2005, vol. 3, pp. 51-57.

⁵⁷ AL-DAHABĪ, *Tārīḥ al-Islām wa wafayāt al-mašāhīr wa ‘l-a‘lām*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1410/1990, p. 18.

femminili vissuti nel primo secolo dell'islam fossero trattati come costruzioni narrative e ideologiche.

1.3 *La prima rappresentazione autorevole di Zaynab bint 'Alī*

Il fatto che il tema della *fitna*, in particolare dello scontro alide contro gli Omayyadi, sia stato incorporato *in toto* nella tradizione storica sunnita può essere compreso guardando gli eventi politici successivi alla caduta degli Omayyadi. Le opere storiografiche classiche in cui oggi leggiamo i resoconti della *fitna* sono state composte in epoca abbaside (132/750-656/1258). Gli Abbasidi erano saliti al potere dopo una rivoluzione che affondava le sue origini nelle critiche mosse dagli sciiti agli Omayyadi, di conseguenza si appropriarono della tradizione storiografica sciita che, come si è visto, fu la prima a interessarsi alla narrazione della *fitna*. Gli Abbasidi si sentivano a loro agio con la prima storiografia sciita sul tema tanto che se ne impadronirono per assumere il potere nella *umma* a spese sia degli Omayyadi sia degli Alidi. In questo modo, secondo Donner, il tema in origine sciita della *fitna* è stato integrato nel cuore della storiografia sunnita, con la conseguenza che fino al III/IX secolo e anche successivamente, la storiografia sunnita e sciita hanno raccontato la stessa versione della storia, con l'unica differenza di alcuni giudizi morali sui suoi protagonisti⁵⁸.

La fonte storica principale sulla vita di Zaynab bint 'Alī si trova in *Tārīḥ al-rusul wa al-mulūk* ("Storia dei profeti e dei re") di al-Ṭabarī (m. 310/923). Lo storico trasmette una versione della storia della partecipazione di Zaynab a Karbalā' abbastanza estesa, fornendo tutti i dettagli che saranno poi ripresi dagli storici successivi, considerati dunque ampiamente accettati, tanto da raggiungere un elevato livello di popolarità. Al-Ṭabarī si basa sull'autorità di Abū Miḥnaf, uno dei primi autori, come si è visto, ad aver narrato il martirio di al-Ḥusayn. Abū Miḥnaf è un'autorità per gli storici. Egli è ritenuto tanto affidabile da essere preso come fonte da compilatori sia sunniti che sciiti. La descrizione dell'eroismo di Zaynab a Karbalā' data da al-Ṭabarī è una delle più complete e la più accettata ancora oggi. Le informazioni sulla donna si intrecciano al resoconto della battaglia, dunque la sua personalità emerge in relazione al rapporto con gli attori dell'evento e all'evento stesso.

Nonostante la massiccia cronaca di al-Ṭabarī sia relativamente tarda rispetto agli eventi narrati (è stata scritta 250-300 anni dopo), è considerata una delle fonti più importanti e complete per la conoscenza della storia delle origini dell'islam, sia perché l'organizzazione annalistica la rende più facilmente consultabile rispetto alle opere biografiche, sia perché allo storico non è attribuita una particolare affiliazione, per questo spesso presenta più tradizioni, anche contrastanti, di un unico episodio. Al-Ṭabarī è ritenuto un grande rappresentante della prima tradizione storiografica musulmana. Una panoramica dell'opera di al-Ṭabarī mette in luce che lo storico ha fornito molte informazioni riguardo a un numero limitato di temi selezionati. Tra questi, la descrizione dettagliata degli eventi accaduti in Iraq, in particolare a Kūfa, durante la prima guerra civile e il periodo omayyade. Una tale distribuzione delle

⁵⁸ DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, cit., pp. 189-190.

informazioni non poteva essere accidentale, ma era il frutto di due fattori: innanzitutto la sua selettività e il suo interesse verso alcuni temi piuttosto che altri; il secondo fattore è connesso ai materiali che lo storico aveva a disposizione⁵⁹. La sua formazione come studioso di detti del Profeta ha influenzato considerevolmente il suo metodo: predilige le storie i cui *isnād* sono forti e affidabili. Secondo lo storico, più vicino all'evento narrato è il primo anello della catena di trasmettitori, più credibile è l'evento. Grazie a questo metodo, molte narrazioni non conservate in nessuna altra opera sono sopravvissute fino a oggi. Al-Ṭabarī non esprime la sua opinione personale sui fatti presentati, ma si limita a selezionare alcune cronache rispetto ad altre⁶⁰. L'opera di al-Ṭabarī è considerata l'apice raggiunto dalla scrittura storiografica araba nel suo periodo formativo, dunque costituisce una fonte di grande importanza con cui paragonare le fonti successive. Non si dimentichi, inoltre, che l'opera di al-Ṭabarī riflette anche quella che era la percezione popolare dell'evento. Per la nostra analisi, è considerata il punto di partenza ai fini della descrizione della biografia originaria di Zaynab. Per questo motivo, si tradurranno tutte le parti della *Storia* in cui Zaynab è protagonista o personaggio, essendo considerate la prima rappresentazione completa e accettata dalla comunità degli storici dell'eroismo della donna. La battaglia di Karbalā' è uno degli eventi più narrati dagli storici musulmani di ogni epoca e di ogni affiliazione politico-ideologica. Nelle pagine seguenti sarà presentata attraverso la voce di Zaynab, che nelle fonti sunnite è la protagonista femminile assoluta. Parallelamente alla versione di al-Ṭabarī, in nota saranno presentate parti di alcune versioni anteriori, come quella di Ibn Sa'd e al-Balāḍurī, al fine di vedere in quale modo la stessa fonte di partenza è stata rielaborata da storici successivi e avanzare in tal modo delle ipotesi circa il ruolo attribuito a Zaynab dai più antichi compilatori sunniti della battaglia di Karbalā'.

Al-Ṭabarī descrive il viaggio di al-Ḥusayn da Mecca a Karbalā' per andare in aiuto ai Kūfani che non accettavano il governatore omayyade Ibn Ziyād. Fu un viaggio durissimo, che aveva avuto inizio quando al-Ḥusayn partì da Medina alla volta della Mecca con ventinove uomini della sua famiglia, donne e figli dei suoi fratelli e le sue mogli⁶¹. Durante il viaggio verso Kūfa, Ibn Ziyād vietò ad al-Ḥusayn, alla sua famiglia e ai suoi uomini di prendere acqua dal fiume Eufrate, con l'obiettivo di farli morire di sete. Per questo fece posizionare cinquecento uomini lungo le rive del fiume per impedire l'accesso all'acqua. Era l'anno 61/681. 'Umar b. Sa'd, capo delle truppe kūfane, era pronto a combattere contro al-Ḥusayn la sera del nono giorno del mese di *muḥarram*⁶² e giunse vicino ai seguaci di al-Ḥusayn dopo la preghiera del pomeriggio. Ecco la prima apparizione di Zaynab, nell'attimo in cui le truppe nemiche si erano avvicinate al suo accampamento.

Nel frattempo, al-Ḥusayn era seduto di fronte alla sua tenda, appoggiato alla sua spada, quando si assopì con la testa sulle ginocchia. La sorella Zaynab udì il clamore. Andò da lui e gli disse:

⁵⁹ Ivi, pp. 128-30.

⁶⁰ DURI, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, cit., pp. 69-70.

⁶¹ IBN SA'D, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, cit., vol. 6, p. 428.

⁶² Primo mese del calendario islamico in cui è vietata la guerra, fattore che accresce la crudeltà dei nemici di al-Ḥusayn.

«Fratello mio, non senti che i rumori si stanno avvicinando?». Al-Ḥusayn alzò la testa e disse: «Ho appena visto l’Inviato di Dio in sogno. Mi ha detto: “Verrai da noi”». Sua sorella si colpì la faccia e disse: «Che catastrofe!». Le disse: «Il dolore non è per te, sorellina. Stai tranquilla, il Misericordioso avrà misericordia di te»⁶³.

In questo breve passaggio, al-Ṭabarī introduce il personaggio di Zaynab, che appare in preda all’angoscia e all’ansia per il pericolo in cui si trova il fratello. Fin dall’inizio, al-Ḥusayn la esorta a non affliggersi. Il rapporto di fratellanza tra i due viene da subito messo in evidenza nei modi in cui i due protagonisti si rivolgono l’uno all’altra (*aḥt-uḥayya*, “fratello mio-sorellina”).

La battaglia viene rimandata all’indomani dal capo dell’esercito nemico. In un discorso ai suoi uomini, al-Ḥusayn li avvisa che il giorno successivo sarà per loro l’ultimo. Costoro gli promettono fedeltà assoluta, sostenendo di essere pronti alla morte e di non abbandonarlo mai di fronte al nemico. A questo punto, dopo il giuramento di fedeltà ad al-Ḥusayn da parte dei suoi uomini, Zaynab ricompare, sempre in preda al dolore e alla paura.

Narra Abū Miḥnaf, da al-Ḥarīṭ b. Ka‘ab e Abū al-Ḍaḥḥāk, da ‘Alī b. al-Ḥusayn⁶⁴: «La sera prima del giorno in cui mio padre fu ucciso, ero seduto con mia zia Zaynab, la quale si prendeva cura di me, quando mio padre si ritirò nella sua tenda con alcuni dei suoi uomini. Con lui c’era Ḥuwayy, *mawlā* di Abū Ḍarr al-Ġifārī, che preparava la sua spada e la metteva a posto. Mio padre recitò:

«Tempo, non sei un amico!
All’alba e al tramonto,
quanti compagni saranno cadaveri.
Il tempo non sarà soddisfatto del mio sostituto.
La questione riguarderà solo il Glorioso,
e ogni creatura vivente dovrà viaggiare lungo il suo cammino».

Ripeté questi versi due o tre volte, e io capii e colsi quello che intendeva. Le lacrime mi soffocarono, ma le respinsi. Tacqui e compresi che la tribolazione era scesa su di noi. Quanto a mia zia, quando sentì ciò che io avevo sentito, non riuscì a controllarsi. Ma lei è una donna, della quale la debolezza e il soffrire sono qualità. Non si trattenne dal tirarsi le vesti e, priva di velo, andò da lui. Gli disse: «O perdita! Magari la morte mi avesse privato della vita oggi! Mia madre Fāṭima è morta, così come mio padre ‘Alī e mio fratello al-Ḥasan. O luogotenente di coloro che non ci sono più e guardiano di chi resta!». Al-Ḥusayn, guardandola, le disse: «Sorellina, non permettere che Satana prenda la tua pazienza!». Lei rispose: «In nome di mio padre e mia madre, o Abū ‘Abdallāh⁶⁵, ti sei esposto alla morte. Possa Dio accettare la mia vita al posto della tua». Soffocando il suo dolore e con gli occhi pieni di lacrime, lui disse: «Se le pernici vengono lasciate

⁶³ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul wa ’l-mulūk*, Cairo, Dār al-Ma‘ārif bi-Miṣr, 1391/1971, vol. 5, p. 416; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī, Vol. 19*, cit., p. 112.

⁶⁴ Figlio di al-Ḥusayn. Secondo alcune fonti non aveva ancora raggiunto la pubertà quando partecipò a Karbalā’. Al-Ḥusayn aveva un altro figlio di nome ‘Alī, ucciso a Karbalā’, chiamato dagli storici ‘Alī al-Akbar per distinguerlo dal figlio omonimo, soprannominato ‘Alī al-Aṣḡar. Comunemente noto come “Zayn al-‘Ābidīn”, letteralmente “ornamento dei credenti”, perché dopo la tragedia di Karbalā’ condusse una vita pia a Medina, dedicandosi anima e corpo a pratiche devozionali (KOHLEBERG, “Zayn al-‘Ābidīn”, *EI2*, vol. 11, p. 482).

⁶⁵ “Padre di ‘Abdallāh”, *kunya* con cui veniva chiamato al-Ḥusayn, dal nome del suo primogenito.

di notte, dormono⁶⁶». Lei si lamentò: «Che strazio! Ti sarà violentemente strappata la vita, e questo è ciò che fa più male al mio cuore e alla mia anima!». Si colpì il viso, si piegò sul suo vestito e lo lacerò. Cadde a terra svenuta. Al-Ḥusayn si alzò e le bagnò il viso con l'acqua. Poi le disse: «Sorellina mia, temi Dio e trai conforto dalla Sua consolazione. Sappi che gli abitanti della Terra muoiono, mentre gli abitanti del Cielo vivranno in eterno. Ogni cosa sarà distrutta eccetto il volto di Dio⁶⁷, il quale ha creato la Terra attraverso la sua potenza, ha inviato le sue creature e le fa ritornare a sé. Dio è unico e solo. Mio padre è migliore di me, mia madre è migliore di me, mio fratello è migliore di me. Io e ciascun musulmano abbiamo un modello ideale nell'Inviato di Dio». Cercò ancora di consolarla, dicendo: «Sorellina, giura e mantieni la promessa che non ti strapperai le vesti, non ti graffierai il volto e non piangerai dal dolore quando io non ci sarò più⁶⁸». Poi la portò da me e la fece sedere⁶⁹.

In questo passaggio, anticipatore della tragedia vera e propria, Zaynab viene presentata ancora una volta come una donna afflitta dal dolore. Una donna come le altre, sensibile e incline al dolore, come tutte le donne secondo quanto dice il nipote. Fin dalla sua prima apparizione, il suo comportamento è caratterizzato da un forte disperarsi: si graffia il viso, si colpisce la faccia e si lacera le vesti fino a svenire, dopo aver avuto la conferma che la morte del fratello è prossima. È interessante notare che al-Ḥusayn la esorta a fargli una promessa: dopo la sua morte, Zaynab non dovrà farsi del male e non dovrà piangere e disperarsi per il dolore della perdita. Le chiede di essere forte, ma gli sciiti porranno alla base dei propri riti proprio ciò che al-Ḥusayn chiede alla sorella di non fare: disperarsi, piangere e tribolarsi fisicamente. Ciò che emerge fin da subito è la profondità del legame tra al-Ḥusayn e Zaynab, la cui figura è un modello di legame fraterno, quasi la controfigura femminile del fratello, colei che costui consola invece di consolare, ad esempio, la moglie, con l'obiettivo di dare una rappresentazione degli *ahl al-bayt* uniti nella sofferenza.

Andando avanti con la cronaca, troviamo due scene corali delle donne della famiglia di al-Ḥusayn, le sorelle e le figlie. Nella prima le donne gridano e piangono a voce alta quando sentono le parole di al-Ḥusayn, tanto che quest'ultimo manda il figlio 'Alī e il fratello al-'Abbās a calmarle per evitare che i loro pianti diventino eccessivi⁷⁰. Ancora una volta al-Ḥusayn vieta di fare ciò che la *šī'a* considererà uno dei pilastri del suo culto. Nella seconda scena, quando la battaglia si fa più dura e al-Ḥusayn viene attaccato direttamente, un soldato dell'esercito di 'Umar b. Sa'd sostiene di voler dar

⁶⁶ Proverbio arabo che fa riferimento al fatto che le pernici procurano acqua e cibo per i loro piccoli di notte. Il proverbio indica che quando qualcuno è incitato a compiere un'azione, allora deve fare in modo che l'azione venga compiuta.

⁶⁷ Cor. 28:88. I versetti del Corano sono riportati nella traduzione di Bausani 2008.

⁶⁸ La promessa che al-Ḥusayn cerca di strappare alla sorella rientra nell'atteggiamento del primo islam, che voleva vietare la pratica femminile di piangere e disperarsi per i defunti, in quanto lacerarsi i vestiti e graffiarsi erano pratiche della *ḡāhiliyya*. Durante la sua vita, il Profeta cercò sempre di insegnare il giusto atteggiamento da tenere verso la morte. Il fatto che Zaynab si disperò nonostante la richiesta del fratello mette in luce una tensione tra ciò che la religione ufficiale chiedeva e ciò che effettivamente veniva fatto. Le donne, dunque, provavano a resistere alla nuova prescrizione musulmana, manifestando una certa resistenza verso la richiesta di reprimere i loro lamenti. È significativo che, secondo la tradizione sciita, Zaynab sia stata la prima donna ad aver istituito il *maḡlis*, cioè l'assemblea che si teneva ogni anno per commemorare la morte di al-Ḥusayn, rituale fondamentale nello sciismo (EL CHEIKH, *Women, Islam, and Abbasid Identity*, cit., pp. 50-52, 54).

⁶⁹ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., pp. 420-421; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., pp. 117-118.

⁷⁰ Ivi, p. 123.

fuoco alla tenda che ospitava le donne, ed ecco che queste ultime escono fuori gridando, mentre al-Ḥusayn invoca la morte per quest'uomo⁷¹.

Nel frattempo gli uomini di al-Ḥusayn vengono uccisi uno dopo l'altro dai Kūfani in un'eroica resistenza, finché viene ucciso e fatto a pezzi dalle spade dei nemici suo figlio, 'Alī al-Akbar. In questa circostanza, Zaynab riappare sulla scena, questa volta descritta dalla voce fuori campo del narratore.

Narra Abū Miḥnaf, da Sulaymān b. Abī Rāšid, da Humayd b. Muslim al-Azdī: Quel giorno ho sentito al-Ḥusayn dire: «Che Dio uccida chi ti ha ucciso, figlio mio. Come sono insolenti con il Misericordioso e come disonorano l'inviolabile parentela dell'Inviato di Dio (*ḥurmat al-rasūl*). Dopo di te, il mondo non ha alcun senso per me». Poi vidi una donna, simile al sole che sorge, uscire velocemente⁷². Gridava: «Fratello mio, nipote mio!». Chiesi chi fosse e mi dissero che era Zaynab, figlia di Fāṭima, la figlia dell'Inviato di Dio. Lei si gettò su di lui. Al-Ḥusayn arrivò, la prese per mano e la riportò nella tenda. Poi al-Ḥusayn andò da suo figlio e il figlio minore venne da lui. Disse: «Portate indietro vostro fratello». Lo portarono e lo misero nei pressi della tenda davanti alla quale avevano combattuto⁷³.

Poco dopo, saranno due figli di Zaynab, 'Awn e Muḥammad, a morire. Tuttavia, in questo episodio, Zaynab non è menzionata. Stranamente, se consideriamo che le vittime sono i suoi figli.

Provato dalla sete, al-Ḥusayn tenta di avvicinarsi al fiume per prendere dell'acqua, ma gli viene lanciata una freccia che gli penetra in bocca, provocando la fuoriuscita di sangue. Zaynab riappare in un altro momento in cui al-Ḥusayn è accerchiato dai nemici.

Šimr b. Dī Ḡawšan si avvicinò con i soldati di terra ad al-Ḥusayn. Questi cominciò ad attaccarli ed essi gli si pararono alle spalle. Lo circondarono completamente. Un ragazzo della famiglia andò verso al-Ḥusayn. Sua zia Zaynab, figlia di 'Alī, lo afferrò per fermarlo. Al-Ḥusayn le disse: «Tienilo!», ma il ragazzo rifiutò. Si precipitò da al-Ḥusayn e rimase al suo fianco. Baḥr b. Ka'b b. 'Ubaydallāh corse verso al-Ḥusayn con una spada. Il giovane gli disse: «Figlio di una donna impura, stai cercando di uccidere mio zio?». Baḥr lo colpì con la spada. Il ragazzo cercò di fendere l'aria con la mano, la spada la tagliò: la mano rimase appesa. Il ragazzo gridò: «O madre!». Al-Ḥusayn lo prese e lo strinse a sé. Gli disse: «Nipote mio, Dio ti riunirà ai tuoi pii antenati, all'Inviato di Dio, ad 'Alī b. Abī Ṭālib, Ḥamza, Ḡa'afar e al-Ḥasan b. 'Alī, la preghiera di Dio su tutti loro»⁷⁴.

Il giovane, di cui non viene rivelata l'identità, è un nipote che Zaynab, da madre, cerca di fermare per evitargli una tragica morte.

⁷¹ Ivi, p. 141.

⁷² Gli arabi amavano molto il *wasf*, la descrizione. Nella poesia araba preislamica, descrivevano spesso immagini di fauna e di flora, la bellezza di un tramonto, la luminosità di un cielo terso, la luna e le stelle, il mare che circondava la Penisola arabica (EL TAYIB, "Pre-Islamic Poetry", in A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, G.R. Smith (eds.), *Arabic literature to the end of the Umayyad period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 94). Questa breve descrizione di Zaynab, la cui bellezza viene paragonata al sole che sorge, ricorda gli accostamenti di donne alla bellezza della natura, molto diffusi nella poesia araba preislamica.

⁷³ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., pp. 446-447; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., p. 151.

⁷⁴ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., pp. 450-451; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., p. 158.

Il momento dell'uccisione di al-Ḥusayn si avvicina. La presenza di Zaynab comincia ad avere un maggiore impatto.

‘Abdallāh b. ‘Ammār ha narrato: I soldati di terra lo attaccarono da sinistra e da destra. Si lanciò contro quelli alla sua destra fino a disperderli. Poi si lanciò contro quelli alla sua sinistra, fino a disperderli. Indossava un turbante e una delle sue maglie in seta. Dio Mio! Non [lo] ho mai visto piegarsi. I suoi figli, la sua famiglia, i suoi seguaci erano stati uccisi. Nonostante ciò, aveva ancora il cuore forte. Nessuno era più scaltro di lui, né più sicuro nel farsi avanti. Non avevo mai visto nessuno come lui prima d'allora. Quando i soldati di terra erano lì, si ritiravano dalla sua destra e dalla sua sinistra come le capre quando il lupo si avvicina a loro. Mio Dio! Era proprio così quando Zaynab, figlia di Fāṭima, uscì fuori. Vedevo i suoi orecchini ondeggiare tra le orecchie e le spalle. Diceva: «Spero che il cielo scenda sulla Terra!». ‘Umar b. Sa‘d si avvicinò ad al-Ḥusayn e lei disse: «‘Umar b. Sa‘d, Abū ‘Abdallāh viene ucciso mentre tu te ne stai a guardarlo?». Vidi le lacrime scendere sulle guance e sulla barba di ‘Umar, che distolse lo sguardo da lei⁷⁵.

Questo è il primo episodio in cui Zaynab si rivolge direttamente al nemico, accusandolo per la sua indifferenza di fronte al trattamento riservato al nipote del Profeta. Le sue parole sono concise ma dure, tanto da ottenere un effetto immediato sul suo interlocutore: fa piangere un uomo prepotente e insensibile come il capo dell'esercito kūfano. Zaynab lo accusa di essere inerte e indifferente di fronte al crimine che i suoi uomini stanno commettendo impunemente nei confronti del fratello, come se non sapessero bene chi è quest'ultimo. Le poche parole di Zaynab hanno un effetto così forte da far vergognare ‘Umar il quale, da uomo, si sente a disagio a piangere davanti a una donna e dunque distoglie lo sguardo da lei.

Arriva il momento più drammatico della storia: al-Ḥusayn viene ucciso da Sinān b. Anas e la sua testa viene tagliata. Riceve trentatré pugnalate e trentaquattro colpi. Nell'attimo successivo all'uccisione, Sinān b. Anas attaccava chiunque osasse avvicinarsi ad al-Ḥusayn, per paura che qualcuno si appropriasse della sua testa, prezioso bottino e prova della vittoria da esporre al pubblico ludibrio. Alcuni dei nemici rubano e dividono i vestiti della vittima, i pantaloni, il mantello in seta, i sandali e la spada, violando il corpo in tutti i modi possibili. Si dirigono poi verso le superstiti.

Andarono verso gli indumenti e i cammelli e saccheggiarono tutto. Poi si diressero verso le donne di al-Ḥusayn, le sue vettovaglie e il suo equipaggiamento. I vestiti furono strappati dalle schiene delle donne, le quali ne vennero forzatamente private⁷⁶.

Le donne della famiglia del Profeta subiscono uno dei peggiori oltraggi: vengono private dei loro indumenti. I Kūfani non solo hanno ucciso il nipote del Profeta, dopo l'assassinio hanno anche violato l'onore e la dignità delle donne della sua famiglia.

⁷⁵ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., p. 452; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., pp. 159-160. Le parole di Zaynab sono riportate uguali in al-Balāḍurī, con delle piccole differenze: «Zaynab bint ‘Alī disse a ‘Umar b. Sa‘d: “Abū ‘Abdallāh viene ucciso e tu te ne stai a guardare?”. Pianse e distolse lo sguardo da lei» (AL-BALĀḌURĪ, *Ansāb al-aṣrāf*, Beirut, Dār al-Fikr, 1417/1996, vol. 3, p. 409. Nel vol. 28 della stessa opera troviamo un riassunto dell'episodio).

⁷⁶ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., p. 453; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., p. 161.

Tale violazione proseguirà nel viaggio che i prigionieri compiranno da Kūfa a Damasco e sarà una delle tematiche dei sermoni di Zaynab.

Dopo l'uccisione di al-Ḥusayn, uno degli uomini dell'esercito kūfano vuole uccidere 'Alī b. al-Ḥusayn, ma un uomo, Ḥumayd b. Muslim, glielo vieta considerando la giovanissima età. 'Umar b. Sa'd ordina di non entrare nella tenda delle donne, di non disturbare il ragazzo e di restituire loro tutto ciò che gli era stato rubato. 'Umar b. Sa'd continua a profanare il corpo di al-Ḥusayn, chiedendo ai suoi seguaci chi avrebbe voluto calpestare il cadavere a cavallo. Si fanno avanti dieci volontari che martoriano il corpo. Il bilancio finale è di settantadue o settantatré vittime tra i seguaci di al-Ḥusayn, ottantotto dalla parte di 'Umar b. Sa'd. Il giorno stesso in cui al-Ḥusayn viene ucciso, la testa viene portata come trofeo da Ḥawalī b. Ziyād a 'Ubaydallāh b. Ziyād. Quando questi arriva al palazzo, lo trova chiuso e porta allora la testa nella sua abitazione, mettendola temporaneamente in un bacino. Scoprendo che si trattava della testa di al-Ḥusayn, la moglie scappa di casa e l'uomo chiama l'altra moglie affinché dorma con lui. Di notte, l'uomo vede una colonna di luce partire dal cielo per arrivare fino al bacino, ed uccelli bianchi volarvi intorno. Il giorno dopo, l'uomo porta la testa da 'Ubaydallāh b. Ziyād e, alla partenza del corteo, Zaynab recita una breve ma intensa elegia dedicata al fratello, il cui *sağ* ("rima") dell'originale non viene reso nella traduzione.

'Umar b. Sa'd restò lì per il resto di quel giorno e il giorno successivo. Poi ordinò a Ḥumayd b. Bukayr al-Aḥmarī di annunciare alla gente la partenza per Kūfa. Prese con sé le figlie e le sorelle di al-Ḥusayn, i bambini che erano con loro e 'Alī b. al-Ḥusayn, il quale era malato.

Narra Abū Miḥnaf, da Abū Zuhayr al-'Absī, da Qurra b. Qays al-Tamīmī: Guardai quelle donne. Quando passarono davanti ad al-Ḥusayn, ai membri della sua famiglia e ai suoi figli, gridarono e si graffiarono i volti. Volsi il mio cavallo verso di loro. Non avevo mai visto donne più belle di quelle che vidi quella volta. Dio mio! Erano più belle delle vacche selvatiche di Yabrīn⁷⁷. Non dimenticherò mai le parole di Zaynab, figlia di Fāṭima, quando passò il corpo prostrato del fratello al-Ḥusayn:

«O Muḥammad, o Muḥammad (*Muḥammadāh*)!
Ti benedicano gli angeli del cielo (*al-samā*)!
Questo è al-Ḥusayn all'aperto (*bi- 'l- 'arā*),
immerso nel suo sangue (*bi- 'l-dimā*),
mutilato nelle membra (*al-a 'dā*)
O Muḥammad, le tue figlie sono prigioniere (*sabāyā*),
la tua discendenza uccisa e lo zefiro la cosparge di sabbia (*al-ṣabā*)».

O Dio, fece piangere ogni nemico e ogni amico⁷⁸.

⁷⁷ Un'altra descrizione (*waṣf*) riservata alle donne della famiglia del Profeta. Yabrīn era una regione sabbiosa situata nella parte orientale della Penisola arabica, un'oasi di palme e sorgenti. Le donne sono paragonate a delle vacche situate in un'oasi, tipica immagine per esprimere la bellezza femminile.

⁷⁸ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., pp. 455-456; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., p. 164. Ibn Sa'd sostiene che chi ha esclamato "O Muḥammad, questo è al-Ḥusayn all'aperto, immerso nel sangue, la sua famiglia e le sue donne sono prigionieri" (versione ridotta rispetto a al-Ṭabarī), è una donna della famiglia di al-Ḥusayn ("*ṣarahat imra' minhunna*", IBN SA'D, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, cit., vol. 6, p. 445), senza specificarne l'identità. Saranno storici successivi a identificare questa donna, ma non sappiamo se hanno "inventato" che si trattasse di Zaynab o se invece il dettaglio è sfuggito a Ibn Sa'd. In al-Balāḍurī, ad esempio, viene specificato che la donna che parla sul corpo di al-Ḥusayn è la sorella Zaynab (AL-BALĀḌURĪ, *Ansāb al-*

La voce di Zaynab si fa sentire sempre di più. Prima le sue poche parole avevano indotto al pianto il feroce ‘Umar b. Sa‘d, il quale non piange dopo aver ucciso il nipote del Profeta ma piange di fronte alle parole di una donna; adesso suscitano il pianto di tutti, sostenitori e nemici. I versi pronunciati da Zaynab costituiscono un’elegia funebre (*ritā’*), genere letterario molto diffuso nella poesia araba preislamica che ebbe come esponenti sia uomini che donne. La più famosa poetessa che operò nell’epoca precedente all’islam era al-Ḥansā’, convertitasi poi all’islam e i cui versi dedicati al fratello Ṣaḥr ucciso in battaglia erano molto amati dal Profeta⁷⁹. Ciò che distingue l’elegia di Zaynab dalle elegie preislamiche è la presenza dell’invocazione al Profeta. L’immagine del vento del deserto che ricopre di sabbia i cadaveri dei familiari di Zaynab ricorda un’elegia di al-Ḥansā’, in cui la poetessa dice che il corpo del fratello “adesso è ricoperto da strati di sabbia”⁸⁰. Sembra, dunque, che i versi attribuiti a Zaynab si inseriscano nel quadro di una tradizione poetica araba ben consolidata, fattore che rende il personaggio stereotipato e dall’aura letteraria più che storica.

Il corteo dei prigionieri e delle vittime prosegue il suo viaggio, fino a giungere a destinazione nel palazzo di Ibn Ziyād a Kūfa, il quale fa entrare nel suo palazzo la delegazione e la gente.

La testa di al-Ḥusayn gli fu posta davanti. Infilzò una canna tra i denti di al-Ḥusayn. Quando Zayd b. Arqam vide che continuava a infilzare la canna nella testa, disse: «Togli quella canna da quei denti perché, giuro su Dio, ho visto le labbra dell’Inviato di Dio baciare queste labbra». Poi l’anziano si mise a piangere. Ibn Ziyād disse: «Che Dio ti faccia piangere! Se non fosse per il fatto che sei un anziano, che è rimbambito ed è fuori di mente, ti taglierei la testa». Zayd b. Arqam si alzò e lasciò l’udienza. Dopo che se ne fu andato, ascoltai la gente dire: «O Dio! Zayd b. Arqam ha detto certe parole che, se Ibn Ziyād lo avesse sentito, lo avrebbe ammazzato». Io chiesi: «Cosa ha detto?». Risposero: «Quando è passato da noi, diceva: “Uno schiavo ha dato potere a uno schiavo e li ha presi come se fossero beni ereditari. Voi, Arabi, siete gli schiavi dopo oggi. Avete ucciso il figlio di Fāṭima e dato il potere al figlio di Marḡāna⁸¹. Egli ucciderà i migliori di voi e renderà schiavi i peggiori tra voi. Voi avete accettato l’umiliazione. Possano perire coloro i quali accettano l’umiliazione!”».

Quando la testa di al-Ḥusayn fu portata al cospetto di ‘Ubaydallāh b. Ziyād insieme ai suoi bambini, alle sorelle e alle donne della famiglia, Zaynab, figlia di Fāṭima, era vestita di stracci, indistinguibile dalle sue ancelle che le stavano intorno. Lei entrò e si mise a sedere. Ibn Ziyād chiese: «Chi è questa donna che si sta sedendo?». Lei non rispose. Lui ripeté la domanda tre volte, ma lei non rispose. Una delle sue ancelle disse: «È Zaynab, figlia di Fāṭima». ‘Ubaydullāh le disse: «Gloria a Dio che vi ha fatto cadere in disgrazia, vi ha ucciso e ha messo in luce la falsa natura delle vostre pretese». Rispose Zaynab: «Lode a Dio che ci ha onorati con Muḥammad e ci ha purificati completamente dal peccato⁸², al contrario di quanto tu sostieni. Lui svela il corrotto e rivela la falsa natura del depravato». Ibn Ziyād disse: «Che cosa pensi di quello che Dio ha fatto

aṣrāf, cit., vol. 3, p. 411). Anche la reazione degli astanti viene descritta con delle piccole differenze: “Non ci fu amico e nemico che non si mise a piangere” (Ibn Sa‘d); “Ogni nemico e sostenitore pianse” (al-Balāḍurī).

⁷⁹ EL TAYIB, “Pre-Islamic Poetry”, cit., pp. 85-87.

⁸⁰ FARRIN, *Abundance from the Desert. Classical Arabic Poetry*, Syracuse, Syracuse University Press, 2011, p. 77.

⁸¹ *Kunya* di Ibn Ziyād, figlio di Marḡāna, dal nome della madre. Rivolgersi a un uomo chiamandolo con il nome della madre era un’offesa, dal momento che pronunciarne pubblicamente il nome è un atto di mancanza di rispetto.

⁸² Zaynab cita il celebre “versetto della purificazione”, Cor. 33:33. Si veda p. 77.

alla tua famiglia (*ahl baytiki*)?». Lei rispose: «Era scritto che sarebbero stati uccisi, ma sono scesi in battaglia verso i luoghi ove ora giacciono morti. Dio riunirà voi e noi. Voi discuterete e litigherete davanti a Lui»⁸³. Ibn Ziyād andò su tutte le furie. Intervenne ‘Amr b. Ḥurayṭ: «Possa Dio dare prosperità al governatore! È solo una donna! È possibile biasimare una donna per i suoi ragionamenti? Non è possibile biasimarla per ciò che dice o rimproverarla per le sciocchezze che proferisce». Ibn Ziyād le disse: «Dio ha curato la mia anima dal tuo tiranno e dai disobbedienti membri della tua famiglia». Zaynab pianse e disse: «O vita mia! Tu hai ucciso il mio uomo maturo (*kahlī*), hai distrutto la mia famiglia (*ahlī*), hai reciso i giovani rami (*far ‘ī*), hai sradicato le mie radici (*aṣlī*). Se ciò ti soddisfa, hai raggiunto il tuo obiettivo». ‘Ubaydullāh disse: «Questo sì che è vero coraggio. Tuo padre era un poeta coraggioso»⁸⁴. Lei rispose: «Cos’ha una donna a che fare con il coraggio? Io ho cose che mi distraggono dal coraggio. Quello che ho detto era solo un’espressione spontanea»⁸⁵.

Zaynab risponde agli attacchi di Ibn Ziyād e si difende con abilità dall’accusa di essere una manipolatrice di parole. È così eloquente che un uomo di Ibn Ziyād dice a quest’ultimo di non prendere in considerazione le sue parole poiché è una donna e in quanto tale non può essere biasimata per ciò che dice. Zaynab si difende dicendo di non essere eloquente e di non aver preparato il suo discorso, ma quello che ha detto le è uscito estemporaneamente dal cuore. Sia Zaynab che Ibn Ziyād sostengono che la morte di al-Ḥusayn è stata voluta da Dio, ma per motivi diversi: per Zaynab perché Dio ha deciso che fosse così, per Ibn Ziyād perché era un ribelle che non accettava le regole. Zaynab osa lanciare tali accuse attraverso uno slancio poetico che porta Ibn Ziyād a definirla “coraggiosa” (*ṣuḡā’a*) come il padre, famoso nella storia dell’islam per gli eloquenti sermoni a lui attribuiti. Dopo l’elegia funebre, dunque, Zaynab emerge come poetessa. Nelle intenzioni di Ibn Ziyād, darle della poetessa era una pesante accusa, dal momento che l’uomo associa i versi di Zaynab alla visione negativa della poesia che fa uso del *sağ* ‘ come era abitudine degli indovini e dei poeti dell’epoca della *ḡāhiliyya*.

A questo punto giungiamo a uno degli episodi più significativi della biografia di Zaynab, quando salva la vita al nipote ‘Alī b. al-Ḥusayn, rendendo possibile la sopravvivenza dell’unico uomo della sua famiglia rimasto ancora in vita. Si tratta di un episodio che ha implicazioni fondamentali per lo sviluppo futuro dello sciismo.

⁸³ L’incipit del dialogo tra Zaynab e Ibn Ziyād è riportato anche in Ibn Sa’d, in versione ridotta e con delle piccole differenze. «Le chiese: “Cosa ne pensi di quello che Dio ha fatto alla tua famiglia?”. Zaynab rispose: “Era scritto che sarebbero stati uccisi, ma sono scesi in battaglia verso i luoghi ove ora giacciono morti. Dio riunirà noi, te e loro”. Ibn Ziyād disse: “Grazie a Dio che vi ha ucciso e ha messo in luce la falsità delle vostre affermazioni”. Zaynab rispose: “Grazie a Dio che ci ha onorati con Muḥammad e ci ha purificati”» (IBN SA’D, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, cit., vol. 6, p. 445).

⁸⁴ Nel resoconto di al-Ṭabarī, si dice a proposito di Sinān b. Anas, l’assassino di al-Ḥusayn: «Era un poeta e c’era qualcosa di insano in lui» (AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., p. 162). Questo per indicare che l’essere poeta era infamante. Anche il Profeta era stato accusato di essere un poeta da un qurayšita ostile. Il Corano chiarisce che il Profeta non è né un indovino né un uomo posseduto. Il Profeta era molto sensibile all’espressione poetica, e i due califfi ‘Umar e ‘Alī furono ancora più noti per il loro interesse verso l’espressione poetica che promuove gli insegnamenti dell’islam (JAYYUSI, “Umayyad Poetry”, in A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, G.R. Smith (eds.), *Arabic literature to the end of the Umayyad period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 390-391). Il termine usato in altre fonti da Ibn Ziyād per definire ‘Alī poeta è *sağḡā* ‘, termine che deriva da *sağ* ‘, la prosa rimata attraverso la quale gli indovini emettevano i loro oracoli. Il riferimento è al *sağ* ‘ presente nei sermoni attribuiti a ‘Alī.

⁸⁵ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., pp. 456-457; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., pp. 165-166.

Secondo Abū Miḥnaf, da al-Muḡālīd b. Sa‘īd: Quando ‘Ubaydallāh b. Ziyād notò ‘Alī b. al-Ḥusayn, disse a una guardia: «Vedi se è diventato uomo». Dopo avergli spostato la mutanda, disse che lo era. Ibn Ziyād ordinò: «Portatelo via e tagliategli la testa». ‘Alī disse: «C’è un legame tra te e queste donne. Dunque manda con esse un uomo che se ne prenda cura». Ibn Ziyād lo chiamò a sé e lo mandò con esse.

Secondo Abū Miḥnaf, da Sulaymān b. Abī Rāšīd, da Ḥumayd b. Muslim: Ero da Ibn Ziyād quando gli fu presentato ‘Alī b. al-Ḥusayn. Gli chiese: «Come ti chiami?». Rispose: «Sono ‘Alī b. al-Ḥusayn». Ibn Ziyād disse: «Non ha Dio ucciso ‘Alī b. al-Ḥusayn?». Stette zitto. Allora Ibn Ziyād gli chiese: «Che cos’hai che non parli?». Rispose: «Avevo un fratello di nome ‘Alī b. al-Ḥusayn ma lo hanno ucciso». Ibn Ziyād disse: «Dio lo ha ucciso». ‘Alī rimase in silenzio. Ibn Ziyād gli domandò: «Che cos’hai che non parli?». Rispose: «Dio chiama a sé le anime al momento della loro morte⁸⁶. Non è possibile che alcuno muoia altro che col permesso di Dio⁸⁷». Ibn Ziyād gridò: «Tu sei uno di loro! Guarda se è diventato uomo. Penso di sì». Murrī b. Mu‘āḍ al-Aḥmarī lo scoprì e disse: «Sì, ha raggiunto la maturità». Ibn Ziyād gli ordinò di ucciderlo. ‘Alī b. al-Ḥusayn gli chiese: «Chi sarà il responsabile di queste donne?». Zaynab, sua zia, si strinse a lui e implorò: «Ibn Ziyād, non ne hai abbastanza di noi? Non ti sei dissetato con il nostro sangue? Non lascerai sopravvivere nessuno di noi?». Strinse a sé ‘Alī e disse: «In nome di Dio, se sei credente, ti chiedo di uccidere anche me, se uccidi lui!⁸⁸». ‘Alī b. al-Ḥusayn lo chiamò: «Ibn Ziyād, se tra te e la famiglia di ‘Alī vi è un qualsiasi legame, manda con loro un uomo probato affinché le accompagni secondo la maniera musulmana corretta». Ibn Ziyād guardò per un momento Zaynab poi gli astanti e disse: «Che cosa meravigliosa è la parentela (*al-rahim*)! Dio, penso che davvero voglia essere uccisa anche lei se uccido lui. Lascia il giovane, va’ con le tue donne»⁸⁹.

Grazie a questo coraggioso gesto verbale e fisico, Zaynab riesce a salvare la vita al nipote, dimostrando ancora una volta di saper ottenere un effetto sulla controparte omayyade grazie alle sue capacità oratorie. Diversamente dalle prime apparizioni, ora palesa tutto il suo coraggio, essendo pronta alla morte pur di difendere suo nipote. Ogni volta che Ibn Ziyād parla con lei, la provoca e fa riferimento al fallimento totale della sua famiglia, ma Zaynab non gli dà mai ragione, mostrandosi all’altezza di ogni attacco.

Nel frattempo Yazīd b. Mu‘āwiya, califfo di Damasco, viene informato del destino di al-Ḥusayn e dei suoi uomini, i quali hanno preferito combattere invece di riconoscere l’autorità di Ibn Ziyād. I loro corpi uccisi sono bruciati dal sole, le teste affondate nella sabbia, le aquile e gli avvoltoi sono i loro visitatori. Secondo il resoconto di al-Ṭabarī, all’udire queste notizie, Yazīd piange. Non avrebbe voluto che al-Ḥusayn venisse ucciso.

‘Ubaydallāh b. Ziyād ordina alle donne e ai bambini della famiglia di al-Ḥusayn di prepararsi per il viaggio. Fa incatenare ‘Alī b. al-Ḥusayn al collo e li fa partire da

⁸⁶ Cor. 39:42.

⁸⁷ Cor. 3:145.

⁸⁸ Questo intervento di Zaynab è citato anche da un antico genealogista medinese, Muṣ‘ab al-Zubayrī (m. 236/851), il quale cita Zaynab in un paragrafo dedicato ai figli di al-Ḥusayn (AL-ZUBAYRĪ 1953, *Nasab Qurayš*, Cairo, Dār al-Ma‘ārif, 1953, p. 58).

⁸⁹ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., pp. 457-458; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., pp. 166-167. L’episodio è narrato anche da Ibn Sa‘d e al-Balāḍurī, ma in versione ridotta: «Ordinò di ucciderlo e Zaynab bint ‘Alī gridò: “Ibn Ziyād, basta con il nostro sangue. Ti chiedo, per Dio, di uccidere anche me se uccidi lui”. E lo lasciò» (IBN SA‘D, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, cit., vol. 6, p. 445; AL-BALĀḌURĪ, *Ansāb al-ašraf*, cit., vol. 3, p. 412).

Kūfa, al seguito del corteo con le teste dei martiri. Arrivati da Yazīd, Muḥaffiz b. Ṭa‘laba⁹⁰ li annuncia come dei vili e degli immorali e l’“umano” Yazīd gli risponde che colui al quale la madre di Muḥaffiz ha dato la vita è molto più diabolico. Quando le teste vengono messe di fronte a Yazīd, questi dice che se fosse stato lui a combattere contro al-Ḥusayn, non lo avrebbe ucciso.

Quando Yazīd b. Mu‘āwiya tenne un’assemblea, chiamò i nobili siriani e li fece sedere intorno a sé. Poi chiamò ‘Alī b. al-Ḥusayn, i bambini e le donne di al-Ḥusayn. Furono portati da lui mentre la gente stava a guardarli. Yazīd disse a ‘Alī: «‘Alī, tuo padre ha reciso il legame di parentela con me, non ha riconosciuto i miei diritti e ha provato a privarmi della mia autorità. Dio lo ha trattato nel modo che hai visto». Rispose ‘Alī: «Non vi toccherà disgrazia sulla terra o nelle vostre persone senza che sia stata scritta in un Libro prima ancora che Noi la produciamo⁹¹». Yazīd sollecitò suo figlio Ḥālid a rispondergli, ma questi non sapeva cosa dire. Allora rispose Yazīd: «Di’: “Ogni male che vi colpisce, vi colpisce per quel che meritano le vostre mani, ma molte cose perdona”⁹²». A queste parole, lui tacque.

Yazīd chiamò le donne e i bambini, i quali furono fatti sedere di fronte a lui. Quel che vide fu spaventoso. Disse: «Che Dio detesti Ibn Marḡāna! Se ci fosse stato qualsiasi legame tra lui e voi, non vi avrebbe fatto questo, non vi avrebbe ridotto in questo stato».

Secondo Abū Miḥnaf, da al-Ḥārīṭ b. Ka‘b, da Fāṭima figlia di ‘Alī: Quando fummo fatti sedere davanti a Yazīd, lui mostrò pietà nei nostri confronti, ci fece portare delle cose e fu gentile. Un siriano dal volto rosso si alzò davanti a Yazīd e disse: «Principe dei Credenti, dammi questa». Intendeva me. Ero una bella giovane donna. Rabbrividii e mi spostai, dal momento che pensai che glielo avrebbe concesso. Mi aggrappai al vestito di mia sorella Zaynab, la quale era più grande e saggia (*a‘qāl*) di me. Lei disse che non sarebbe successo. Disse al siriano: «Per Dio! Sei un bugiardo! Un essere ignobile! Questo non è permesso né a te né a lui!». Yazīd si adirò e le disse: «Bugiarda! Eccome se mi è permesso. Se voglio, posso farlo». Zaynab rispose: «Per Dio, no! Dio ti permetterebbe di far ciò solo se lasciassi la nostra fede e ne abbracciassi un’altra!». Yazīd, irato e turbato, disse: «Mi affronti in questo modo? Tuo padre e tuo fratello sono quelli che hanno abbandonato la religione». Rispose Zaynab: «Tu, tuo padre e tuo nonno siete stati guidati dalla religione di Dio, la religione di mio padre, mio fratello e mio nonno!». Lui disse: «Tu menti, nemica di Dio!». Lei ribatté: «Tu, capo che detieni il potere, insulti come un empio e opprimi con il tuo potere!». Mio Dio, fu come se si vergognasse. Tacque. Il siriano tornò a ripetere: «Principe dei Credenti, donami la ragazza». Yazīd gli rispose: «Sparisci! Che Dio ti doni una morte fatale»⁹³.

Questo è un altro episodio cruciale della biografia di Zaynab, che con tutte le sue forze difende la sorella minore Fāṭima da un uomo che voleva prenderla come schiava e da Yazīd. Anche questa volta, Zaynab riesce a salvare un membro della sua famiglia grazie alla sua eloquenza e al suo argomentare. Ribadisce a Yazīd che lui, suo padre

⁹⁰ Colui che porta i prigionieri da Yazīd. Aveva preso parte alla conquista araba della Persia.

⁹¹ Cor. 57:22.

⁹² Cor. 42:30. Yazīd risponde a ‘Alī citando un versetto del Corano, dimostrando che anche lui argomenta in base al libro sacro e che quanto successo alla famiglia di al-Ḥusayn è frutto del loro stesso operato. Si noti che in questa versione, che apparentemente cerca almeno in parte di disculpare Yazīd, l’ultima parola è lasciata a lui.

⁹³ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., pp. 461-462; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., pp. 170-171. L’episodio in cui Zaynab salva la sorella è riportato in versione molto ridotta e con delle lacune da al-Balāḍurī, con una Zaynab che non dice nulla. «Un siriano guardò la figlia di ‘Alī. Disse a Yazīd: “Dammi costei”. Zaynab sentì le sue parole. Yazīd si arrabbiò e disse: “Se voglio dargliela, gliela do”» (AL-BALĀḌURĪ, *Ansāb al-ašraf*, cit., vol. 3, p. 417).

Mu‘āwiya e suo nonno Abū Ṣufyān hanno professato la religione di Muḥammad ma non hanno esitato a tradire il Profeta. Zaynab accusa Yazīd di essere un oppressore; lo fa senza mezzi termini, tanto da indurre l’uomo a tacere e a non risponderle, nello stesso modo in cui aveva fatto con ‘Umar b. Sa‘d.

A questo punto, Yazīd decide di mandare i superstiti a Medina.

Yazīd b. Mu‘āwiya disse: «Al-Nu‘man b. Baṣīr, fornisci loro di ciò di cui hanno bisogno e poi manda un bravo e fedele siriano con loro. Mettigli a disposizione cavalieri e aiutanti, e falli andare a Medina con loro». Poi ordinò che le donne fossero alloggiate in una casa isolata. Gli fece avere quanto gli sarebbe stato utile. Il fratello, ‘Alī b. al-Ḥusayn, era in casa con loro. Poi uscirono e andarono nell’abitazione di Yazīd. Non vi era donna della famiglia di Mu‘āwiya che non piangesse e gemesse per al-Ḥusayn vedendole. Esse continuarono a piangere per lui per tre giorni⁹⁴.

Nella versione sunnita di al-Ṭabarī, Yazīd garantisce un trattamento consono ai superstiti, come se volesse ripagarli per tutto quello che hanno subito e a cui hanno assistito. Essi saranno trattati con grande riguardo fino al loro arrivo a Medina, tanto che Fāṭima e Zaynab pensano di offrire un dono al siriano che le ha accompagnate in modo rispettoso.

Secondo al-Ḥārīṭ b. Ka‘b, da Fāṭima figlia di ‘Alī: Dissi a mia sorella Zaynab: «Sorellina, questo siriano ci ha trattato bene. Cosa ne pensi se gli offriamo un dono?». Rispose: «Non abbiamo altro da dargli se non i nostri gioielli». Dissi: «Diamoglieli». Così presi il mio bracciale, lei prese il suo, e glieli demmo in dono. Gli chiedemmo scusa e gli dicemmo: «Questa è la tua ricompensa per averci accompagnato in modo rispettoso». Egli disse: «Se lo avessi fatto per la ricchezza terrena, sarei molto soddisfatto dei vostri gioielli. Tuttavia l’ho fatto solo per Dio e per la vostra parentela (*qarāba*) con il Suo Inviato»⁹⁵.

Continuando la storia di al-Ṭabarī, troviamo un altro episodio che testimonia il fatto che Yazīd ha avuto un trattamento decoroso verso le donne della famiglia di al-Ḥusayn, restituendo loro tutto ciò che gli era stato rubato, ovvero quei gioielli che potrebbero essere parte del *mahr* (“dono nuziale”) richiesto dal Corano come condizione per un matrimonio legale e che era considerato una ricompensa che la donna avrebbe potuto reclamare anche in caso di divorzio.

Le donne di al-Ḥusayn furono portate da Yazīd. Le donne della famiglia di Yazīd, le figlie di Mu‘āwiya e la sua famiglia si tormentarono dal dolore e fecero le lamentazioni. Fāṭima, figlia di al-Ḥusayn, che era più grande di Sukayna, chiese: «Le figlie dell’Inviato di Dio sono prigioniere, Yazīd?». Yazīd rispose: «Cugina, non sapevo che ciò sarebbe accaduto». Lei disse: «Non ci è stato lasciato nemmeno un orecchino». Egli rispose: «Cugina, quello che ti sarà dato sarà più grande di quello che ti è stato preso». Poi furono fatte uscire e portate a casa di Yazīd b. Mu‘āwiya. Non ci fu nemmeno una donna della famiglia di Yazīd che si sia messa a lamentarsi e ad addolorarsi. Yazīd chiese a ognuna delle donne: «Che cosa ti è stato sottratto?». Nessuna menzionò qualcosa, persino preziosa, senza che le fosse restituito il doppio del suo valore. Sukayna diceva: «Non ho mai visto un uomo che non crede in Dio migliore di Yazīd b. Mu‘āwiya»⁹⁶.

⁹⁴ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., p. 462; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., p. 171.

⁹⁵ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., pp. 462-463; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., p. 173.

⁹⁶ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., p. 464; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., pp. 174-175.

Si noti come la vicenda si concluda con un giudizio positivo su Yazīd da parte di una delle donne della famiglia del Profeta, giudizio che corona il parziale riconoscimento del suo pentimento già cominciato con la descrizione del comportamento generoso del califfo verso le donne degli *ahl al-bayt*. Con il gesto di riconoscenza verso il siriano si chiude la narrazione della partecipazione di Zaynab a Karbalā' secondo il resoconto di al-Ṭabarī. Dopo l'esposizione di questo dettaglio, non abbiamo più traccia di Zaynab. Nessuna fonte storica del periodo classico ci dice dove sia andata dopo essere stata mandata a Medina e con chi, come abbia trascorso la parte restante della sua vita.

Ricapitolando, i punti salienti della storia di Zaynab che emergono dall'autorevole cronaca di al-Ṭabarī sono:

- il dolore e l'angoscia incontrollata per i presagi della morte del fratello;
- la commovente elegia funebre sul corpo di al-Ḥusayn;
- la critica sicura e fiera all'oppressore, incarnato nelle persone di 'Umar b. Sa'd, Ibn Ziyād e Yazīd;
- la difesa della propria famiglia (il nipote 'Alī e la sorella Fāṭima);
- la difesa orgogliosa del diritto al potere della propria famiglia, oltraggiato dagli Omayyadi;
- l'enfasi sul tema della parentela;
- l'ineluttabilità della morte e del giudizio divino.

Come si pone questa influente versione nei confronti di quelle degli storici anteriori ricorsi anch'essi ad Abū Miḥnaf come fonte principale? Alla luce del paragone con le narrazioni anteriori, al-Ṭabarī risulta essere il primo ad aver riportato una versione più completa della storia di Zaynab, versione che pone l'accento sull'eloquenza della donna nei confronti del tiranno. La presentazione più approfondita del personaggio potrebbe essere motivata dalla volontà dello storico di bilanciare le posizioni delle due parti antagoniste, mostrando il coraggio delle vittime e l'umanità di perlomeno alcuni dei carnefici⁹⁷, senza dunque prendere apertamente posizione nei confronti degli uni o degli altri.

Si noti che le fonti precedenti ad al-Ṭabarī, come Ibn Sa'd e al-Balāḍurī, presentano Zaynab in modo superficiale, senza i dettagli forniti da al-Ṭabarī, che sembra essere il primo storico sunnita a investire il personaggio di nuovi significati. Sorge dunque una domanda: la versione di Abū Miḥnaf è stata riassunta dagli storici precedenti ad al-Ṭabarī o al-Ṭabarī ha aggiunto dettagli che non erano stati riportati da Abū Miḥnaf, sviluppando personaggi come quello di Zaynab che non avevano ricevuto adeguata attenzione? Ecco il riepilogo di alcuni esempi significativi al riguardo. L'elegia funebre che Zaynab recita quando il corpo del fratello le viene fatto passare davanti: Ibn Sa'd sostiene che sia stata una delle donne della famiglia di al-Ḥusayn a recitare i versi, gli storici a lui successivi, come al-Balāḍurī e al-Ṭabarī, rivelano

⁹⁷ Il lato umano dei "carnefici" emerge in diversi punti della *Storia* di al-Ṭabarī. Se 'Umar b. Sa'd e Ibn Ziyād sono rappresentati in tutta la loro ferocia e disumanità, Yazīd viene assolto più volte. Quando un messaggero gli comunica la notizia dell'uccisione di al-Ḥusayn, il califfo sostiene che non avrebbe voluto che ciò fosse avvenuto e al-Ṭabarī sottolinea che non diede alcuna ricompensa al messaggero che gli portò questa notizia (Ivi, p. 169). Quando Yazīd è con 'Alī b. al-Ḥusayn gli dice che se suo padre gli avesse chiesto un favore, lui lo avrebbe esaudito, e gli confessa che non avrebbe mai permesso che al-Ḥusayn venisse ucciso (Ivi, p. 162).

l'identità della donna, contribuendo a porre le basi del ruolo esemplare di Zaynab nei rituali sciiti in cui si piange per al-Ḥusayn. La reazione di 'Umar b. Sa'd all'accusa di Zaynab, secondo la quale l'uomo non fa nulla per evitare che al-Ḥusayn venga ucciso, è amplificata da al-Ṭabarī rispetto alla versione anteriore di al-Balāḍurī. Il dialogo tra Zaynab e Ibn Ziyād è conciso in Ibn Sa'd e più elaborato in al-Ṭabarī. Anche l'episodio in cui Zaynab difende il nipote 'Alī è sviluppato da al-Ṭabarī, mentre Ibn Sa'd e al-Balāḍurī riducono gli interventi di Zaynab a poche parole. Qual è dunque la funzione narrativa del personaggio Zaynab secondo al-Ṭabarī e nella sua epoca? La donna potrebbe essere funzionale a garantire un certo equilibrio tematico alla narrazione degli eventi. Le parole di Zaynab e i comportamenti che Ibn Ziyād e Yazīd hanno avuto nei suoi confronti permettono ad al-Ṭabarī di non prendere apertamente le parti a favore della famiglia del Profeta o degli Omayyadi. Zaynab riesce a salvare la vita al nipote 'Alī e alla sorella Fāṭima grazie alle sue parole incisive, essenziali e chiare. Allo stesso tempo, attraverso un finale parzialmente redentivo, in cui gli oppressori cedono alle richieste di Zaynab, lo storico vuole suggerire al lettore che il tiranno e i suoi collaboratori non sono così repressibili.

Nel resoconto appena visto, Zaynab è il personaggio femminile dominante, l'unico a essere chiamato per nome. Le donne che vengono citate nei resoconti di battaglie sono sempre parenti di uomini protagonisti di queste battaglie. Esse, dunque, svolgono il ruolo di ausiliari⁹⁸, pur essendo dotate di una certa autonomia, come nel caso di Zaynab. Nel racconto emergono alcuni temi specificamente legati al genere femminile: le donne come vittime di umiliazione in quanto prigioniere di guerra, le donne che piangono per le vittime, le donne come portatrici e trasmittitrici del messaggio di al-Ḥusayn e dunque come coscienza della comunità. È proprio quest'ultimo ruolo che assicura a Zaynab un ruolo centrale nella storia, tanto da esserne diventata uno dei principali narratori. Gli uomini, invece, rappresentano la lotta, il comando, la resistenza, il martirio. Nella rappresentazione comunemente accettata di Zaynab, il personaggio si fa portavoce non solo di valori femminili ma, dopo il martirio, anche di alcuni valori maschili. L'aver salvato la vita al nipote e l'aver apostrofato Yazīd "capo che opprime" mette in evidenza un ribaltamento dei ruoli di genere tradizionalmente accettati.

Il fatto che, a parte del suo eroismo davanti agli usurpatori, di Zaynab non si sappia nient'altro, potrebbe far pensare che il personaggio sia stato adoperato per enfatizzare il coraggio e la ricerca della verità della famiglia del Profeta e per continuare a diffondere il messaggio di giustizia del fratello dopo l'uccisione di quest'ultimo, consegnandolo alla storia e alla memoria.

Nei secoli successivi ad al-Ṭabarī, la storiografia sunnita non dedicherà nessuna particolare attenzione a Zaynab, ma si limiterà a riportare in forma stringata le sue

⁹⁸ RODED, *Women in Islamic Biographical Collection. From Ibn Sa'd to Who's Who*, London, Lynne Rienne Publishers, 1994, p. 23.

azioni a Karbalā', rifacendosi alla tendenza a riassumere i grandi temi della prima storia musulmana⁹⁹.

1.4 Zaynab nella storiografia sciita: un timido preludio

Nelle più antiche opere dedicate al *maqtal* di al-Ḥusayn redatte da storici sciiti, il personaggio di Zaynab passa in sordina, proprio come riscontrato nelle fonti sunnite precedenti ad al-Ṭabarī. Al-Dīnawarī la nomina una sola volta¹⁰⁰ nella sua descrizione del *maqtal*; al-Ya'qūbī e al-Mas'ūdī la presentano attraverso brevi richiami che suggeriscono che Zaynab era uno dei tanti partecipanti della storia, non “il” personaggio¹⁰¹; Ibn A'tam al-Kūfī la presenta in diverse situazioni ma si tratta sempre di apparizioni fugaci; altri ancora, infine, ne parlano ma senza citarne il nome. Ciò che distingue le più antiche versioni sciite da quelle sunnite sono i ripetuti richiami ai “Cinque del mantello”¹⁰², le scene di donne che si disperano e si graffiano il volto e la presenza di altri personaggi femminili della famiglia di al-Ḥusayn, anticipando quello che sarà un tema portante della narrativa sciita, ovvero le scene corali di donne che piangono per il martire.

La prima apparizione di Zaynab in al-Ṭabarī, quando la donna è angosciata per aver sentito il rumore dei nemici avvicinarsi, viene raccontata anche da Ibn A'tam con alcune differenze che amplificano i presagi della tragedia:

Sua sorella Zaynab udì il clamore e il fracasso. Andò dal fratello, lo scosse e gli disse: «Fratello mio, non senti che i rumori si stanno avvicinando a noi?». Al-Ḥusayn alzò la testa e disse: «Sorella mia, ho visto in sogno mio nonno, mio padre 'Alī, mia madre Fāṭima e mio fratello al-Ḥasan, la pace sia su di loro. Mi hanno detto: “Al-Ḥusayn, presto verrai da noi”. Giuro, sorella mia, ciò sta per accadere, ne sono certo». Zaynab si graffiò il viso e gridò: «Fratello!». Al-Ḥusayn disse: «Piano! Taci e non gridare, perché i nemici gioiranno»¹⁰³.

Quando al-Ḥusayn recita i versi che preannunciano la propria morte, Ibn A'tam aggiunge un dettaglio riguardante la presenza della sorella di Zaynab, Umm Kulthūm, altra protagonista dell'evento nelle narrazioni sciite e non citata nelle fonti sunnite.

Le sorelle Umm Kulthūm e Zaynab dissero insieme: «Fratello, queste sono parole di chi ha la certezza di essere ucciso!». Poi Zaynab disse: «O perdita! Magari la morte colpisse la mia vita.

⁹⁹ Ad esempio, Ibn al-Ḡawzī (m. 597/1200) in *al-Muntaẓam fī tāriḥ al-mulūk wa 'l-umam*, Ibn al-Aṭīr in *al-Kāmil fī 'l-tāriḥ*, al-Mizzī (m. 742/1342) in *Tahqīb al-kamāl fī asmā' al-riḡāl*, Ibn Kaṭīr (m. 774/1373) in *al-Bidāya wa 'l-nihāya*, al-'Asqalānī (m. 852/1447) in *Tahqīb al-tahqīb*.

¹⁰⁰ Lo storico specifica che al-Ḥusayn ha intrapreso il viaggio verso Kūfa accompagnato dalle sorelle Umm Kulthūm e Zaynab (AL-DĪNAWARĪ, *al-Aḥbār al-ṭiwāl*, Cairo, Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabī, 1380/1960, p. 228), mentre al-Ṭabarī parlava genericamente di “donne della sua famiglia”.

¹⁰¹ Un'altra versione sciita sobria è quella di Abū al-Faraḡ al-Iṣfahānī (m. 356/967), storico di origini persiane autore di *Maqātil al-Ṭālibiyyīn* (“Le uccisioni dei Ṭalibidi”), enciclopedia biografica dei primi tre secoli della storia ṭalibide, riguardante cioè i discendenti di Abū Ṭālib (AL-IṢFAHĀNĪ, *Maqātil al-Ṭālibiyyīn*, Cairo, al-Hay'ia al-'Āmma li-Quṣūr al-Ṭaqāfa, 1424/2003, vol. 1, pp. 91-120).

¹⁰² Si veda cap. 2.

¹⁰³ IBN A'TAM AL-KŪFĪ, *Kitāb al-futūḥ*, Beirut, Dār al-Aḍwā', 1411/1991, vol. 5, p. 97.

Oggi sono morti mio nonno, mia madre Fāṭima, mio padre ‘Alī e mio fratello al-Ḥasan, e adesso mi viene annunciata la morte di al-Ḥusayn». Le donne piansero e si graffiaron le guance¹⁰⁴.

Due antiche opere sciite dedicate alle biografie degli *imām* si caratterizzano per la rappresentazione degli eventi da una prospettiva più storica che agiografica. La prima è di Ibn Bābawayh (m. 381/991-2), noto come al-Šayḥ al-Šadūq, considerato dagli sciiti duodecimani uno dei più grandi e dotti tradizionalisti. Autore prolifico, i suoi lavori sono ritenuti un pilastro della fede duodecimana. Il suo *Kitāb al-amālī* (“Il libro della dettatura”) è significativo ai fini di questa analisi poiché è una delle fonti sciite più antiche a presentare il personaggio di Zaynab senza sfumature agiografiche. Tuttavia il giudizio negativo su Yazīd si fa sentire. La figura di Zaynab appare molto ridimensionata, e altre donne della famiglia di al-Ḥusayn parlano animando la narrazione¹⁰⁵. Zaynab si limita a intervenire due volte: la prima quando dialoga con Ibn Ziyād, la seconda quando difende la sorella¹⁰⁶. La seconda opera è quella di al-Šayḥ al-Mufīd (m. 413/1022), noto teologo sciita originario di Baghdad, il quale scriveva al tempo del Califfato abbaside ma il potere era effettivamente in mano ai Buyidi persiani, i quali erano sciiti e dunque sostenevano lo studio e l’evoluzione del pensiero sciita. Autore prolifico, in questa sede si prende in considerazione la sua opera *al-Iršād fī ma‘rifat ḥuḡaḡ Allāh ‘alā ‘l-‘ibād* (“La guida per far conoscere agli uomini le prove di Dio”), in cui presenta le biografie degli *imām* sciiti. Gran parte del secondo volume dell’opera è dedicato al martirio di al-Ḥusayn, narrato dettagliatamente basandosi sulle fonti classiche. Zaynab viene introdotta indirettamente, senza menzionarne il nome ma attraverso il rapporto di parentela fraterna con al-Ḥusayn, identificata come sua sorella (*uḥtuhu*) nel primo episodio che la vede protagonista, quello in cui sente l’esercito nemico avvicinarsi¹⁰⁷. Gli interventi della donna sono uguali a quelli visti in al-

¹⁰⁴ Ivi, p. 84. L’episodio è presentato in versione stringata in al-Ya‘qūbī. Nel paragrafo dedicato all’assassinio di al-Ḥusayn, Zaynab è presentata dal nipote ‘Alī b. al-Ḥusayn la sera in cui il fratello verrà ucciso, quando costui recita i versi sull’inevitabilità della sua morte: «Zaynab, sentendo le sue parole, si strappò le vesti e disse: “O perdita, oggi la morte ha colpito la vita. Oggi sono morti Fāṭima, ‘Alī e al-Ḥasan”. Le rispose al-Ḥusayn: “Sorella mia, la morte è inevitabile”. Zaynab si percosse il viso e svenne. Al-Ḥusayn le mise dell’acqua in viso e le disse: “Io e ogni musulmano abbiamo un modello nell’Inviato di Dio. Ti prego, non strapparti le vesti, non graffiarti il viso, non piangere per il dolore e la perdita”. Poi la prese con sé e la portò da me che ero malato» (AL-YA‘QŪBĪ, *Tārīḥ al-Ya‘qūbī*, Najaf, Maktabat al-Ġazī, 1357/1938, vol. 2, pp. 216-217).

¹⁰⁵ «Umm Kulṭūm bint al-Ḥusayn mise la mano sulla testa di al-Ḥusayn e disse: “O Muḥammad, questo è al-Ḥusayn all’aperto, derubato del turbante e dei vestiti”» (al-Šadūq, *Amālī al-Šadūq*, Beirut, Mu’assasat al-A‘lamī li-‘l-maṭbū‘āt, 1430/2009, p. 125). Queste parole di solito sono attribuite a Zaynab. Ancora: «Quando Yazīd fece portare la testa di al-Ḥusayn davanti a lui, Sukayna disse: “Per Dio, non ho mai visto un cuore più duro di quello di Yazīd, non ho mai visto un infedele e un associatore più crudele e più ingiusto di lui”» (Ivi, p. 128). In questo modo, il giudizio positivo che Sukayna dava di Yazīd in al-Ṭabarī viene rovesciato completamente.

¹⁰⁶ Zaynab non viene menzionata attraverso il suo nome, ma solo come “mia sorella” (AL-ŠADŪQ, *Amālī al-Šadūq*, cit., p. 128).

¹⁰⁷ AL-ŠAYḤ AL-MUFĪD, *al-Iršād fī ma‘rifat ḥuḡaḡ Allāh ‘alā ‘l-‘ibād*, Beirut, Mu’assasat Āl al-Bayt li-ihyā’ al-turāt, 1416/1995, vol. 2, p. 90.

Ṭabarī¹⁰⁸, con delle piccole differenze. Ad esempio, nell'episodio in cui Zaynab accusa 'Umar b. Sa'd di essere inerte di fronte all'uccisione di al-Ḥusayn, Zaynab dice – in aggiunta rispetto alle fonti viste finora –: «“Guai a voi, c'è un musulmano tra di voi?” Nessuno le rispose». Nell'episodio in cui Zaynab viene portata a Kūfa con i superstiti, Ibn Ziyād le dice: “Chi è costei che si è appartata in un angolo e ha delle ancelle?”. Ancora, per la prima volta la donna che Zaynab difende dal siriano nella corte di Yazīd non è la sorella Fāṭima ma la nipote Fāṭima, figlia di al-Ḥusayn¹⁰⁹. È la prima opera sciita a registrare il ruolo di Zaynab nella sua interezza, considerando come modello la versione “standard” di al-Ṭabarī.

Questa breve rassegna di antiche fonti sciite a nostra disposizione sulla partecipazione di Zaynab agli eventi di Karbalā' mette in luce la fugacità con cui il personaggio viene rappresentato. Fino al V/XI secolo, le opere sciite richiamano la sobria versione di al-Ṭabarī. Se nei resoconti degli storici sunniti dell'epoca classica Zaynab è l'unica protagonista femminile degli eventi successivi alla battaglia, già nelle versioni sciite più datate troviamo, accanto a Zaynab, altre donne della famiglia di al-Ḥusayn a cui viene data la parola e a cui viene concesso più spazio. La tendenza degli sciiti a dar voce alle donne nell'ambito della narrazione della seconda guerra civile è molto diffusa ed è dovuta al fatto che, a causa della morte di tutti gli uomini tranne 'Alī b. al-Ḥusayn, i trasmettitori alidi delle vicende di Karbalā' sono essenzialmente donne. Tutti i personaggi femminili legati all'evento sono presentati in maniera positiva, soprattutto le coraggiose donne della famiglia di al-Ḥusayn¹¹⁰.

Paradossalmente, se consideriamo l'importanza di Zaynab nella storia dello sciismo, nelle prime cronache di autori sciiti passa quasi sotto silenzio, presentando tuttavia prodromi di tratti che diverranno caratteristici dello sciismo. Questo breve confronto conferma che la prima rappresentazione approfondita del personaggio è stata opera di uno storico sunnita, e che nel V/XI secolo Zaynab non aveva ancora assunto nello sciismo la centralità che le sarà accordata in seguito. Zaynab personaggio storico è stata presentata in modo uniforme e omogeneo nelle fonti e, a parte alcuni piccoli dettagli, non è possibile stabilire un confine tra storiografia sunnita e sciita a proposito del personaggio. Se gli eventi della prima *fitna* hanno portato all'emergere dello sciismo come affiliazione religiosa nel contesto delle operazioni politiche e militari condotte da 'Alī, in epoca omayyade il movimento è stato un gruppo politico-religioso oggetto di persecuzioni, la cui appartenenza dipendeva dalla devozione nei confronti di un *imām* vivente. In epoca abbaside, lo sciismo è emerso come gruppo teologico e scuola legale¹¹¹. Questa evoluzione si riflette nei diversi strati che si sono accumulati nella rappresentazione di Zaynab.

¹⁰⁸ Anche nella versione del persiano al-Ṭabarsī (m. 548/1154) Zaynab ha un ruolo uguale a quello visto in al-Ṭabarī. Nell'opera in questione, l'autore narra le biografie di Muḥammad, Fāṭima e degli *imām* (AL-ṬABARSĪ, *I'lām al-warā bi-i'lām al-hudā*, Qumm, Mu'assasat Āl al-Bayt 'alayhim al-salām li-iḥyā' al-turāt, 1417/1997, vol. 1, pp. 457-476). Un altro storico sciita che riprende la versione di al-Ṭabarī è al-Irbilī (m. 692/ 1293), famoso autore di biografie dei dodici *imām*. Al-Irbilī riporta in particolare il dialogo tra Zaynab e Ibn Ziyād (AL-IRBILĪ, *Kašf al-ḡumma fī ma'rifat al-'imma*, Beirut, Dār al-Adwā', 1305/1888, vol. 2, p. 275).

¹⁰⁹ AL-ŠAYḤ AL-MUFĪD, *al-Iršād fī ma'rifat ḥuḡaḡ Allāh 'alā 'l-'ibād*, cit., pp. 112, 115, 121.

¹¹⁰ DAKAKE, *The Charismatic Community*, cit., p. 219.

¹¹¹ Ivi, p. 213.

1.5 L'apoteosi dell'eroismo di Zaynab

Il VI/XII secolo segna uno spartiacque nella rappresentazione di Zaynab, la svolta che sancirà le peculiarità del personaggio dal punto di vista sciita e la consegnerà alla devozione popolare nelle sue tinte politico-rivoluzionarie. Uno dei primi autori di questa svolta è il teologo imāmīta di origini persiane Ibn Šahrāšūb (m. 588/1192), il quale fu costretto a lasciare la Persia selgiuchide e recarsi ad Aleppo, in quel tempo rifugio per gli studiosi sciiti. Considerato il più grande dotto sciita del suo tempo, era ammirato anche dai sunniti. Tra le sue opere più note, vi sono i *Manāqib āl Abī Ṭālib* (“I meriti della famiglia di Abū Ṭālib”), trattato apologetico sulle gesta dei dodici *imām*. Citiamo questa sua opera perché presenta una particolarità: al personaggio di Zaynab sono attribuite parole non presenti nelle fonti viste in precedenza e che contengono sfumature dal sapore pietistico sciita. Ibn Šahrāšūb è il primo a presentare un episodio avvenuto durante il viaggio verso Karbalā’, quando al-Ḥusayn e i suoi si fermarono in una località di nome al-Ḥuzimiyya, dove Zaynab disse di aver sentito una voce che annunciava la morte che si stava avvicinando¹¹². Quando al-Ḥusayn annunciò con dei versi che la sua morte era vicina, Zaynab disse: «È come se tu stessi dicendo che sarai preso con la forza»¹¹³. L’elegia funebre è la parte dove le differenze rispetto al passato si fanno tangibili. Dopo aver elencato le vittime della tragedia, l’autore fa intervenire Zaynab:

«O Muḥammad, su di te la preghiera del Signore del cielo. Questo è al-Ḥusayn immerso nel sangue, che giace a Karbalā’, le membra fatte a pezzi, la testa tagliata dalla nuca, derubato del turbante e dei vestiti. Possa mio padre essere riscattato per l’esercito che è stato saccheggiato e il cui accampamento è stato distrutto. Possa mio padre essere riscattato per chi non è assente e si spera che ritorni, per chi è stato ferito senza poter essere curato. Possa io dare la mia vita per l’afflitto che è stato ucciso, per l’assetato che è morto per la sete. Possa io dare la mia vita per colui il cui sangue gli è sceso sulla barba»¹¹⁴.

La prima parte dell’elegia è uguale a quella riportata da al-Ṭabarī, con l’aggiunta di alcuni dettagli sullo stato del corpo del fratello dopo che è stato ammazzato, mentre la seconda parte è completamente nuova. Quest’opera è una delle prime a carattere agiografico e a presentare un’amplificazione retorica del lamento. Si noti lo sviluppo narrativo del personaggio, che richiama il sacrificio del padre, il quale si arricchisce di un nuovo significato dopo l’uccisione del figlio.

Con Ibn Ṭāwūs (m. 664/1266), storico iracheno discendente sia di al-Ḥasan sia di al-Ḥusayn, uno dei più prolifici studiosi medievali, l’elegia di Zaynab si tinge di quei colori sempre più drammatici che caratterizzeranno la figura della donna nello sciismo. Lo storico ha dedicato un *maqṭal* ad al-Ḥusayn, *al-Malhūf ‘alā qatlā al-ṭafūf* (“Il dolore per gli uccisi ai margini”), diviso in tre parti: gli eventi prima di Karbalā’, gli eventi della sera prima del martirio e quegli successivi. In questa versione sciita ci sono più dettagli e vengono riportati entrambi i sermoni di Zaynab. Tali aggiunte sono indice

¹¹² IBN ŠAHRĀŠŪB, *Manāqib āl Abī Ṭālib*, Beirut, Dār al-Aḏwā’, 1412/1991, vol. 4, p. 103.

¹¹³ Ivi, p. 108.

¹¹⁴ Ivi, p. 122.

del fatto che, a partire dal VII/XIII secolo, le opere sciite dedicate al martirio di al-Ḥusayn avevano assunto uno stampo prettamente agiografico. Quest'opera, composta per i pellegrini che si recavano in visita a Karbalā', è una delle prime fonti sciite ad aver aggiunto particolari "romantici" alla vicenda. Inoltre, essa conserva le più antiche tradizioni sul significato cosmico del martirio di al-Ḥusayn e sull'importanza di visitare la sua tomba¹¹⁵. Il martirologio di Ibn Ṭāwūs, scritto seicento anni dopo la battaglia, abbraccia secoli di riflessioni teologiche, perdita di autorità, persecuzioni, abbellimenti spirituali da parte sciita e la consapevolezza di non poter raggiungere mai quel potere usurpato¹¹⁶. Di seguito il testo dell'elegia secondo la penna di Ibn Ṭāwūs:

Zaynab uscì dalla porta della tenda dicendo: «Mio fratello, mio signore, mia famiglia¹¹⁷! Vorrei che il cielo cadesse sulla terra e che le montagne si spianassero (*dakdaka*) sulle pianure»¹¹⁸.

Il narratore disse: Non dimenticherò mai Zaynab figlia di 'Alī piangere al-Ḥusayn e parlare con voce triste e cuore stretto: «O Muḥammad, la preghiera del re del cielo sia su di te! Questo è al-Ḥusayn all'aperto, immerso nel sangue, con le membra mutilate. Che catastrofe! Le tue figlie sono prigioniere. Il mio lamento va a Dio, a Muḥammad l'Eletto, a 'Alī al-Murtaḍā, a Fāṭima al-Zahrā' e a Ḥamza Signore dei martiri. O Muḥammad, questo è al-Ḥusayn denudato, lo zefiro lo copre di sabbia, ucciso dai figli dei bastardi! Che tristezza e dolore per te, o Abū 'Abdallāh! Oggi è morto mio nonno, l'Inviato di Dio. O Compagni di Muḥammad, questa è la progenie dell'Eletto, che viene condotta prigioniera». Secondo un'altra versione: «O Muḥammad, le tue figlie sono prigioniere, la tua progenie uccisa, lo zefiro li cosparge di sabbia. Questo è al-Ḥusayn, con la testa tagliata dalla nuca, derubato del turbante e del mantello. Possa mio padre essere riscattato¹¹⁹ per l'esercito che è stato ucciso lunedì e il cui accampamento è stato distrutto; possa mio padre essere sacrificato per chi non è assente e si spera che ritorni, per chi è stato ferito senza poter essere curato; possa mio padre essere sacrificato per colui per il quale sacrificherei la mia vita; possa mio padre essere sacrificato per il compianto che è stato ucciso, per l'assetato che è morto per la sete; possa mio padre essere sacrificato per colui il cui sangue è sceso sulla barba; possa mio padre essere sacrificato per colui il cui nonno è l'Inviato di Dio, per colui che è il nipote del Profeta della retta via; possa mio padre essere sacrificato per 'Alī al-Murtaḍā, per Ḥadīḡa al-Kubrā, per Fāṭima al-Zahrā', per colui per il quale il sole è tornato affinché preghi». Disse il narratore: Dio, Zaynab fece piangere ogni nemico e amico¹²⁰.

La peculiarità della narrazione consiste nel fatto che l'autore riporta, qui e altrove, due versioni dell'evento, di cui la prima chiaramente agiografica. Il tocco agiografico di Ibn Ṭāwūs si può osservare anche in altri passaggi aventi come protagonista Zaynab.

Le donne piansero, si colpirono i volti e si strapparono le vesti. [...] Al-Ḥusayn disse: «O sorelle mie, tu Umm Kulthūm, tu Zaynab, tu Ruqayya, tu Fāṭima e tu, Rubāb¹²¹. Se sarò ucciso, non strappatevi le vesti, non graffiatevi i volti e non proferite parole ingiuste¹²²». Secondo un'altra versione, quando Zaynab udì i versi, si trovava in un posto isolato con le donne e le ragazze. Uscì

¹¹⁵ AYOUB, *Redemptive Suffering in Islam*, cit., p. 21.

¹¹⁶ CLOHESSY, *Half of my Heart. Narratives of Zaynab, Daughter of 'Alī*, New Jersey, Gorgias Press, 2018, p. 30.

¹¹⁷ L'invocazione alla famiglia è un ulteriore segnale che la storia ha assunto un carattere marcatamente sciita.

¹¹⁸ IBN ṬĀWŪS, *al-Malhūf 'alā qatlā al-ṭafīf*, Teheran, Dār al-Aswa li-'l-ṭibā'a wa 'l-našr, 1425/2004, p. 175.

¹¹⁹ Formula che si usava anche se il genitore era già morto. In questo caso il sacrificio di 'Alī avverrebbe una seconda volta per dare un senso alla morte del figlio.

¹²⁰ Ivi, pp. 180-181.

¹²¹ Moglie di al-Ḥusayn.

¹²² Nella versione di al-Ṭabarī, al-Ḥusayn si rivolge solo a Zaynab.

senza velo, strappandosi le vesti, finché giunse dal fratello e gli disse: «O perdita! Vorrei che la morte mi liberasse dalla vita. Oggi sono morti mia madre Fāṭima al-Zahrā', mio padre 'Alī al-Murtadā, mio fratello al-Ḥasan il Retto¹²³, o luogotenente di chi non c'è più e guardiano di chi resta». Al-Ḥusayn disse: «Sorella mia, non perdere la pazienza». Lei disse: «Giuro sulla vita di mio padre e mia madre, cercherai di farti uccidere? Possa io essere sacrificata al tuo posto». [...] Zaynab disse: «Che dolore! Ti sei messo in pericolo con le tue stesse mani. Non vi è nulla di più penoso e più duro per il mio cuore». Poi si strappò le vesti e svenne. Al-Ḥusayn si alzò, le mise dell'acqua sul viso finché riprese conoscenza. Poi cercò di consolarla e le ricordò la tragedia della morte di suo padre e di suo nonno, la pace di Dio sia su di loro¹²⁴.

Ibn Ṭāwūs fornisce due versioni di un evento, di cui la prima viene presentata per la prima volta e fa riferimento alle scene collettive di pianto delle donne, che saranno emulate nelle sedute in cui si commemora la morte del nipote del Profeta. Un episodio non presente nelle fonti sunnite, che ha per protagonista il figlio di al-Ḥusayn 'Abdallāh, viene citato o aggiunto dall'autore.

Si alzarono le voci dalla tenda delle donne. Al-Ḥusayn si avvicinò alla porta della tenda e disse a Zaynab: «Portami il mio figliolino, affinché possa dirgli addio». Lo prese e lo baciò. Ḥarmala b. al-Kāhil lanciò una freccia, che colpì il collo del piccolo uccidendolo. Al-Ḥusayn disse a Zaynab: «Prendilo». Poi si riempì le mani con il sangue del bambino e lo lanciò verso il cielo. Disse: «Posso io sopportare facilmente le affezioni che sono scese su di me. Esse sono sotto gli occhi di Dio». [...] Secondo un'altra versione, la quale è più verosimile, poiché in quella situazione al-Ḥusayn non aveva tempo per dire addio al bambino essendo occupato con la battaglia e le uccisioni, sua sorella Zaynab portò fuori il bambino e gli disse: «Fratello mio, è da tre giorni che tuo figlio non beve un goccio d'acqua. Procuragliene un po'»¹²⁵.

È interessante notare che l'autore presenta la seconda versione definendola *al-aqrab min al-'aql* ("più vicina alla ragione"). Un altro episodio riportato sempre da fonti sciite è quello in cui Zaynab salva la vita al nipote 'Alī, episodio che nello sciismo ha assunto un significato particolare perché Zaynab è colei che ha trasmesso la *waṣayya*, l'"autorità", dal fratello al nipote, dunque da un *imām* al suo successore¹²⁶.

Lo sviluppo narrativo sciita si scontra con la tendenza generale della storiografia sunnita classica posteriore ad al-Ṭabarī di riassumere la descrizione della partecipazione di Zaynab a Karbalā', basandosi sempre sull'autorità del grande storico. Questo atteggiamento storiografico è il risultato di una situazione politica che aveva visto la fine dell'unità califfale e la nascita di diverse entità politiche islamiche territoriali, per cui gli storici hanno abbandonato un approccio universale alla scrittura storiografica per abbracciarne uno "regionale"¹²⁷. Con particolare riferimento a Zaynab, essa non aveva un significato rilevante nella coscienza sunnita¹²⁸. Una

¹²³ I titoli dati ai membri della famiglia di Zaynab sono un'aggiunta rispetto alla versione sunnita e sono tipicamente sciiti.

¹²⁴ Ivi, pp. 140-142.

¹²⁵ Ivi, pp. 168-169.

¹²⁶ DAKAKE, *The Charismatic Community*, cit., p. 220.

¹²⁷ DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, cit., p. 292.

¹²⁸ Difatti, Zaynab è assente da alcuni grandi dizionari biografici medievali, come gli *Ansāb al-aṣrāf* di al-Balāḍurī o il *Kitāb ṣifat al-ṣafwa* di Ibn al-Ġawzī, opera che contiene entrate su donne devote e ascete e su Compagne del Profeta. Al-Dahabī (m. 748/1348), nella sua monumentale opera *Siyar a'lam al-nubalā'*, non

eccezione degna di nota a questa tendenza sunnita è rappresentata da al-Ḥawārizmī (m. 568/1172-3) storico autore di un *Maqatal al-Ḥusayn* caratterizzato da una narrazione tanto emotiva e drammatica da aver influenzato Ibn Ṭāwūs¹²⁹.

Donner ha definito il tema del massacro degli Alidi a Karbalā' un *boundary theme*, cioè un tema che definisce una comunità o un gruppo in relazione a un'altra comunità o a un altro gruppo. Si tratta del *boundary theme* per eccellenza, poiché il massacro è stato decisivo per la formazione di una specifica identità sciita¹³⁰. Il personaggio di Zaynab sembra identificarsi in questo *theme* di Donner: essa è presentata come un attore di una storia, un coadiuvante non un protagonista, ma nello stesso tempo ha giocato un ruolo fondamentale, compiendo delle azioni che hanno avuto conseguenze influenti per la storia dell'islam. Si noti che l'episodio in cui Zaynab salva la vita al nipote 'Alī, spesso riportato in forma ridotta nelle fonti classiche, è stato invece approfondito nelle fonti sciite, dal momento che Zayn al-'Ābidīn, unico uomo sopravvissuto a Karbalā', diventerà il quarto *imām* sciita.

Il personaggio di Zaynab oscilla tra presenza e assenza, nonostante l'analisi condotta finora abbia messo in luce che gli storici e i biografi non lo hanno messo da parte. Un personaggio "tangenziale" che interseca eventi di cui i protagonisti sono uomini. La sua intelligenza e la sua eloquenza, tuttavia, la rendevano degna di nota agli occhi dei grandi storici. Le voci biografiche del passato devono essere considerate come un sistema di rappresentazione, e non vanno accettate come pura fonte di informazioni storiche.

1.6 Ritratto di famiglia

L'importanza del personaggio di Zaynab è scaturita in maniera diretta, considerata la quantità di fonti a disposizione, dalla sua partecipazione alla battaglia di Karbalā', in maniera indiretta, considerando la penuria di fonti, dall'appartenenza a una nobile famiglia. Sappiamo con certezza chi sono i genitori, i fratelli e il marito. Per quanto riguarda i figli, il numero varia da fonte a fonte, facendo sorgere alcune incertezze. Inoltre, nulla è emerso dei luoghi e delle date che hanno segnato la sua vita. Il silenzio totale delle fonti sulle dinamiche familiari di Zaynab al di fuori di Karbalā' può essere dovuto a vari fattori: nessun trasmettitore si è interessato alla sua vita privata; alcuni membri della sua famiglia, come i fratelli, hanno catturato tutta l'attenzione degli storici, lasciando Zaynab in disparte; ultimo probabile motivo, nella vita privata di Zaynab non vi è stato nulla di degno di attenzione, per cui non costituiva un argomento appetibile per i genealogisti che scrivevano biografie dei familiari di Muḥammad. Probabilmente Zaynab ha condotto una vita tranquilla e, a parte Karbalā', non vi è nulla

dedica una rubrica specifica a Zaynab, ma la menziona solo tra i figli di Fāṭima nella biografia riservata a quest'ultima. Molto strano, se consideriamo che lo storico dedica un'entrata alla sorella Umm Kulṭūm, la quale sposò, dopo la morte del marito 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, il figlio di Zaynab 'Awn e il marito di Zaynab, 'Abdallāh.

¹²⁹ Una delle fonti principali di al-Ḥawārizmī è Ibn A'tam al-Kūfī.

¹³⁰ DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, cit., p. 143.

che ha potuto catturare l'attenzione degli studiosi¹³¹. Oppure, ultima possibilità, Zaynab ha goduto di luce riflessa: la grandezza dei genitori e dei fratelli e la loro importanza storica si sono riflessi sulla donna, rendendola degna di essere citata. Il silenzio sulle dinamiche familiari di Zaynab è stato colmato dai biografi contemporanei, in particolare egiziani, iracheni e iraniani, i quali hanno rielaborato la biografia di Zaynab arricchendola di dettagli non presenti nelle fonti classiche, dando vita a delle pseudo-biografie “complete” della figlia di Fāṭima. Spesso le biografie contemporanee egiziane sono state influenzate da quelle sciite contemporanee, ma con l'eliminazione di alcuni dettagli troppo connotati confessionalmente.

Dalle fonti classiche emerge esclusivamente il rapporto di parentela che lega Zaynab alla sua nobile famiglia, fattore di non poco conto perché va a sostegno della storicità del personaggio. Inoltre, il suo nobile lignaggio sarà il motivo principale della sua venerazione e dell'attenzione che molti agiografi sufi egiziani le riserveranno. Presenteremo di seguito alcune brevi informazioni sui genitori e sul marito di Zaynab, utili per comprendere la posizione di Zaynab nell'ambito degli *ahl al-bayt* di cui si parlerà nel secondo capitolo e le motivazioni che hanno alimentato il suo culto.

1.6.1 'Alī b. Abī Ṭālib

Il padre di Zaynab è 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 40/661), uno dei primi convertiti all'islam, illustre Compagno del Profeta e quarto califfo Ben Guidato. 'Alī era cugino e genero di Muḥammad e figlio di Abū Ṭālib, importante membro dei Qurayš, il quale si prese cura di Muḥammad dopo che la madre e il nonno di quest'ultimo morirono. Celebre per il coraggio dimostrato in molte spedizioni militari, in particolare quelle a cui prese parte quando il Profeta era in vita. Fu proclamato califfo dopo l'assassinio di 'Uṭmān b. 'Affān, ma ben presto si trovò a dover affrontare due oppositori, Ṭalḥa e Zubayr, due Compagni del Profeta che si allearono con 'Āi'sa, vedova di Muḥammad, e si ribellarono al nuovo califfo. Lo scontro tra le due parti si ebbe nella celebre Battaglia del Cammello (36/656), durante la quale i due oppositori di 'Alī persero la vita e 'Āi'sa fu costretta a ritirarsi a Medina.

'Alī dovette affrontare anche l'opposizione di Mu'āwiya, il quale chiedeva ai sostenitori di 'Uṭmān di far luce sui motivi del suo assassinio, spinto dal fatto di essere suo parente. In realtà Mu'āwiya mirava ad assumere il potere e non aveva accettato il fatto che 'Alī lo avesse rimosso dalla sua posizione di governatore. Si giunse così allo scontro nel 37/657. Nella celebre *Waq'at Ṣiffīn* (“Battaglia di Ṣiffīn”, località situata in Iraq), dopo violenti scontri, Mu'āwiya chiese ai suoi uomini di esporre copie del Corano sulle loro lance, invitando in questo modo gli avversari a risolvere la questione consultando il libro sacro. 'Alī, spinto dai suoi uomini, accettò l'arbitrato che si svolse ad Adruḥ e nel quale si dichiarò solo che il terzo califfo era stato ucciso ingiustamente

¹³¹ Alcuni studiosi hanno sostenuto che la scarsità di informazioni storiche sulle figlie del Profeta porta a pensare che alcune di queste figure siano state inventate, per dare ai primi califfi il prestigio di aver contratto matrimonio all'interno della famiglia del Profeta (RODED, *Women in Islamic Biographical Collection*, cit., p. 23).

e Mu‘āwiya non fu nominato califfo. ‘Alī dovette affrontare anche l’opposizione dei ḥarigiti, un movimento che contestava sia lui, poiché aveva accettato di sottoporsi all’arbitrato, sia Mu‘āwiya, poiché si era ribellato al califfo in carica. ‘Alī affrontò i ḥarigiti nella battaglia di Nahrawān, che si concluse con un massacro degli oppositori del califfo. Fu proprio un ḥarigita a uccidere ‘Alī: Ibn Muḡam, per vendicare le vittime di Nahrawān, colpì ‘Alī con una spada avvelenata davanti alla porta della moschea di Kūfa¹³². L’unico episodio che, a nostra conoscenza, vede Zaynab in compagnia del padre è riportato da Ibn ‘Inaba (m. 828/1424), storico sciita discendente di al-Ḥusayn, il quale narra che «la sera del giorno in cui fu ucciso, ‘Alī restò sveglio fino a tardi. Disse: “Sarò ucciso quando farà giorno”. Arrivò il *mu‘addin* per la preghiera. ‘Alī camminò un poco e Zaynab disse al padre: “Ordina a Ġa‘da di guidare la preghiera”. Rispose: “Non c’è scampo a ciò che è scritto”. E uscì»¹³³.

Celebre oratore, ‘Alī era noto per la sua austerità, la stretta osservanza dei precetti religiosi, il suo allontanarsi dai beni materiali. In molte occasioni si dimostrò compassionevole: dopo la Battaglia del Cammello, proibì di ridurre in schiavitù uomini e bambini; dopo le battaglie, dimostrava dolore per le vittime, piangendo e pregando sui loro corpi. Riguardo alla vita matrimoniale di ‘Alī, che in questa sede ci interessa in quanto padre di Zaynab, sposò Fāṭima bint Muḥammad e, dopo la sua morte, ebbe altre otto mogli. Da Fāṭima ebbe cinque figli: al-Ḥasan, al-Ḥusayn, Muḥsin, morto prematuramente, Zaynab e Umm Kulṭūm; in tutto ebbe trentatré figli¹³⁴.

1.6.2 Fāṭima bint Muḥammad

Figlia di Muḥammad e Ḥadīġa, è l’unica figlia del Profeta ad aver ricevuto grande attenzione e venerazione nel mondo musulmano, forse perché era la più vicina al padre, oppure perché è la figlia che ha vissuto più a lungo e gli ha dato il maggior numero di discendenti. Considerata una delle prime quattro donne che entrerà in Paradiso, Fāṭima sembra soffrire dello stesso “male” di Zaynab: le fonti storiche hanno trasmesso poche informazioni su di lei, tanto che alcuni accademici occidentali ne hanno ridimensionato la portata. Tra questi, Henri Lammens, il quale ha dipinto un ritratto estremamente negativo di Fāṭima, descrivendola come una donna insignificante, senza carattere, dall’intelligenza mediocre, presa poco in considerazione dal padre, all’ombra del quale viveva, malaticcia e incline al pianto¹³⁵. La rappresentazione elaborata da Louis

¹³² IBN ‘INABA, *‘Umdat al-Ṭālib fī ansāb āl Abī Ṭālib*, Qumm, Maktabat Āyat Allāh al-Mar‘asī al-Naġafī, 1425/2004, p. 69.

¹³³ Ivi.

¹³⁴ Il fatto che Zaynab sia figlia di ‘Alī è attestato in tutte le fonti storiche in cui si parla di lei come “Zaynab bint ‘Alī”. Ad esempio, al-Balāḏūrī la menziona tra i suoi figli in un paragrafo dal titolo *Wuld ‘Alī b. Abī Ṭālib* (AL-BALĀḌŪRĪ, *Ansāb al-aṣrāf*, cit., vol. 28, p. 174). Ancora, AL-ŠAYḤ AL-MUFĪD, *al-Irṣād fī ma‘rifat ḥuġaġ Allāh ‘alā ‘l-‘ibād*, cit., vol. 1, p. 354. Ibn Ḥazm al-Andalusī (m. 456/1064) cita Zaynab in un paragrafo dal titolo *Hawlā’ wuld Amīr al-Mu‘minīn ‘Alī b. Abī Ṭālib* (IBN ḤAZM AL-ANDALUSĪ, *Ġamharat ansāb al-‘Arab*, Cairo, Dār al-Ma‘ārif bi-Miṣr, 1382/1963, p. 37). Ibn al-Sabbāġ (m. 855/1451), giurista meccano, la cita nel paragrafo *Fī ḍikr awlādihi*, specificando che è nota come Zaynab al-Kubrā, mentre Zaynab al-Ṣuġrā è la sorella (IBN AL-ŠABBĀĠ, *al-Fuṣūl al-muhimma fī ma‘rifat al-aḥwāl al-a‘imma*, Beirut, Dār al-Aḍwā’, 1409/1988, p. 134).

¹³⁵ LAMMENS, *Fāṭima et les filles de Mahomet*, Roma, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1912, pp. 15-16.

Massignon è agli antipodi: lo studioso sostiene che per i musulmani Fāṭima equivale a ciò che la Vergine Maria è per i cristiani, tanto da associarle il concetto di “iperdulia”, l’alta venerazione riservata a Maria. A Fāṭima, specifica Massignon, viene attribuito l’epiteto maschile *fāṭir*, “creatore”, che porta in sé il concetto della glorificazione della donna¹³⁶. Massignon tiene conto dell’amore che i musulmani nutrono per Fāṭima e cerca di spiegarne i motivi, non solo sulla base delle informazioni storiche, ma anche di quelle leggendarie sviluppate in particolare dagli sciiti, descrivendola come una creatura pura predisposta all’amore puro.

Gli storici non ci hanno lasciato date certe circa la data di nascita di Fāṭima, come è successo per Zaynab. Alcuni dicono sia avvenuta cinque anni prima dell’inizio della missione profetica di Muḥammad. Era l’ultima di quattro sorelle, Zaynab, Ruqayya e Umm Kulṭūm. Sia Abū Bakr che ‘Umar chiesero la sua mano, ma il padre non accettò. ‘Alī non avanzò la proposta di sposarla perché era molto povero. Fu Muḥammad a dirgli di vendere alcuni beni che possedeva per poter acquistare il *mahr*, considerato il rispetto che Muḥammad nutriva verso il cugino, uno dei primi ad abbracciare l’islam. I due coniugi condussero una vita all’insegna delle privazioni e della modestia. Non vissero sempre d’amore e d’accordo: ‘Alī trattava la moglie in modo duro e la donna si lamentava di ciò dal padre. Una volta, a ‘Alī fu proposto di sposare una donna qurayšita e lui non rifiutò; allora Fāṭima riferì ciò a suo padre, il quale prese le parti della figlia, pronunciando le famose parole “*innahā bid‘at^{um} minnī*” (“lei è parte di me”), e dicendo al genero che, se avesse voluto sposare un’altra donna, avrebbe prima dovuto divorziare da Fāṭima. Molte fonti confermano che Fāṭima fu la madre di Zaynab¹³⁷.

Secondo quanto riportato dalle fonti più antiche, sono pochi gli eventi storici accaduti durante la vita del Profeta in cui Fāṭima è stata presente. Tra questi, dopo la disfatta di Muḥammad ad opera dei meccani nella battaglia di Uḥud, Fāṭima curò le ferite del padre e andò a pregare sulle tombe delle vittime della battaglia. Durante la malattia del padre, Fāṭima soffrì molto e piangeva di continuo. Secondo un *ḥadīṭ*

¹³⁶ MASSIGNON, “La *mubahala* de Medine et l’hiperdulie de Fatima”, in L. Massignon (ed.), *Opera Minora*, Beirut, Dar al-Ma‘ārif, 1963, vol. 1, pp. 570-571.

¹³⁷ Ibn Sa‘d, nella rubrica dedicata a Fāṭima, cita Zaynab tra i suoi figli (IBN SA‘D, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr. Fī ‘l-nisā’*, cit., p. 27). Ibn Qutayba menziona Zaynab nella sua opera *al-Ma‘ārif* in una sezione dal titolo *Awlād al-Nabī*, chiamandola “Zaynab al-Kubrā” (IBN QUTAYBA, *al-Ma‘ārif*, Cairo, Dār al-Ma‘ārif bi-Miṣr, 1389/1969, p. 143). Il genealogista AL-DŪLĀBĪ (m. 310/923) la nomina in *al-Durriyya al-ṭāhira al-nabawiyya*, Kuwait, Dār al-Salafiyya, 1406/1986, p. 62. Al-Dāraqṭunī, tradizionalista del IV/X secolo, la cita insieme al marito e tre figli (AL-DĀRAQTUNĪ, *al-Iḥwa wa-‘l-iḥwāt*, Riyāḍ, Dār al-Rāya li-‘l-naṣr wa-‘l-tawzī‘, 1414/1993, vol. 1, p. 29). Ibn Ḥazm al-Andalusī (m. 456/1064) menziona Zaynab nella sua opera genealogica *Ġamharat ansāb al-‘Arab* tra i figli di Fāṭima (IBN HAZM AL-ANDALUSĪ, *Ġamharat ansāb al-‘Arab*, cit., p. 16). In *Ṣifat al-ṣafwa*, Zaynab è citata tra i figli di Fāṭima in una sezione dedicata alle Compagne del Profeta (*Dīkr al-Muṣṭafiyāt min ṭabaqāt al-Ṣaḥābiyyāt raḍiya Allāh ‘anhunna*). Si parla anche del marito e vengono nominati due figli (IBN AL-ĠAWZĪ, *Kitāb ṣifat al-ṣafwa*, Hayderabad, Maṭba‘at Maḡlis Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uṭmāniyya, 1355/1936-7, vol. 1, parte 2, p. 3). In un’opera di al-Munāwī (m. 1031/1621) dedicata a Fāṭima, Zaynab è menzionata tra i suoi figli in un paragrafo dal titolo “Il suo matrimonio con ‘Alī” (AL-MUNĀWĪ, *Iḥāf al-sāi‘l bimā li-Fāṭima min al-manāqib wa-‘l-faḍā‘il*, Cairo, Maktabat al-Qur‘ān li-‘l-ṭaba‘ wa-‘l-naṣr wa-‘l-tawzī‘, s.d., p. 5).

trasmesso da ‘Āi’ša, una volta Fāṭima pianse dopo che il padre le parlò in segreto. Passato del tempo, ‘Āi’ša chiese a Fāṭima il motivo di quel pianto e Fāṭima le raccontò che il padre le aveva detto che Gabriele era andato da lui due volte in quell’anno per rivelargli il Corano invece che una, e questo era un chiaro segno che la sua morte era vicina. Muḥammad le disse che sarebbe stata il primo membro della famiglia a raggiungerlo nell’aldilà, essendo lei *Sayyidat al-nisā’*, la “Signora delle donne”. Dopo la morte del Profeta, Fāṭima chiese ad Abū Bakr di lasciare i beni del padre, che lui gestiva. Fu presso il terreno di Fadak che Abū Bakr si oppose alla richiesta di Fāṭima, dicendo che aveva sentito il Profeta dire che non aveva eredi e che ciò che lasciava era *ṣadaqa*, vale a dire elemosina volontaria. Non era dunque così timida come alcune fonti sostengono, dal momento che appoggiò il marito in modo coraggioso contro Abū Bakr e reclamò la sua eredità al califfo, il cui rifiuto è considerato dallo sciismo come un’ingiustizia ai danni di Fāṭima.

La donna si ammalò poco dopo la morte del padre. Secondo alcune fonti, si riconciliò con Abū Bakr durante la malattia, secondo altre rimase in cattivi rapporti con lui fino alla fine. Non ci sono date precise sulla sua morte, ma la maggior parte delle fonti sostiene che sia avvenuta sei mesi dopo il padre, nell’anno 11/632. Si mantenne il segreto sulla sua morte e venne seppellita di notte.

Fāṭima veniva chiamata *Umm abīhā*, “madre di suo padre”, epiteto che le è stato dato probabilmente dagli sciiti, i quali sostengono che Dio ha creato la luce di Fāṭima e l’ha messa in un albero del Paradiso. Durante l’ascensione di Muḥammad in Paradiso, Dio ha invitato il Profeta a cogliere un frutto da questo albero, per poter depositare la luce di Fāṭima nei suoi lombi, motivo per cui la donna è chiamata *Umm abīhā*. Secondo un’altra interpretazione del significato di questo epiteto, Fāṭima seppe attraverso una rivelazione che il nome del suo ultimo discendente sarebbe stato Muḥammad, come il padre.

1.6.3 ‘Abdallāh b. Ğa‘far b. Abī Ṭālib

Nipote di ‘Alī e figlio di Ğa‘far b. Abī Ṭālib, uno dei primi convertiti all’islam e uno di coloro che presero parte alla migrazione in Abissinia nel 14/613, che si ebbe quando alcuni musulmani lasciarono la Mecca a causa delle ostilità nei loro confronti per cercare rifugio in Abissinia, dove ‘Abdallāh nacque. Quando la famiglia tornò a Medina, ‘Abdallāh si distinse per la sua generosità, tanto da essere denominato *baḥr al-ḡūd*, “il mare della generosità”. Accompagnò ‘Alī in alcune battaglie. Quando i Kūfani inviavano lettere ad al-Ḥusayn affinché andasse a Kūfa in loro soccorso, ‘Abdallāh provò a dissuadere al-Ḥusayn data la pericolosità dell’impresa, ma al-Ḥusayn non accettò e ‘Abdallāh fece partire con lui due suoi figli.

Le cronache non hanno trasmesso aneddoti che hanno come protagonisti Zaynab e il marito. Sappiamo che erano sposati¹³⁸ ed ebbero cinque figli. Secondo gli storici, ‘Abdallāh sposò anche la sorella di Zaynab, Umm Kulṭūm, ma non è chiaro se i due si

¹³⁸ In un’opera genealogica del III/IX secolo, ‘Abdallāh è citato in un paragrafo dal titolo *Aṣḥār ‘Alī b. Abī Ṭālib*, “i generi di ‘Alī” (IBN ḤABĪB AL-BAĠDĀDĪ, *al-Muḥabbar*, Beirut, Dār al-Ifāq al-Ġadīda, s.d., pp. 55-56).

sposarono dopo la morte di Zaynab o dopo che ‘Abdallāh divorziò da Zaynab¹³⁹. In ogni caso sposò prima Zaynab poi la sorella. Dall’unione nacquero ‘Alī, ‘Awn, ‘Abbās, Muḥammad e Umm Kulṭūm¹⁴⁰. Il tema del divorzio di Zaynab, sul quale le fonti classiche tacciono, sarà oggetto di osservazioni “femministe” da parte dell’accademica egiziana Bint al-Šāṭī, come si vedrà nel terzo capitolo.

1.7 Trasmittitrice di una visione familiare

Un aspetto della figura di Zaynab trascurato dagli studi accademici occidentali è l’aver trasmesso alcune tradizioni profetiche. Analizzando la trasmissione femminile dei *aḥādīṭ*, si vede che le donne sono presenti nei primi due anelli della catena. Le donne che appaiono nel terzo e quarto anello sono sempre più rare, dimostrando come la presenza femminile sia andata diminuendo gradualmente, raggiungendo il minimo nel IV/X secolo¹⁴¹. Alcune mogli del Profeta furono trasmittitrici dirette dei suoi detti, insieme a quattro sue cugine. Per quanto riguarda le nipoti che sono sopravvissute dopo la sua morte, ovvero Umāma bint Abī al-‘Aṣ, Zaynab bint ‘Alī e Umm Kulṭūm bint ‘Alī, nessuna delle tre ha trasmesso dal nonno, essendo troppo giovani quando costui è morto¹⁴². Difatti, Ibn Sa‘d colloca Zaynab nella sezione del suo dizionario biografico intitolata *Tasmiyat al-nisā’ allawātī lam yarwīna ‘an rasūl Allāh, wa rawayna ‘an azwāğihī wa ġayrihinna* (“Denominazione delle donne che non hanno trasmesso direttamente dal Profeta ma dalle sue mogli e da altri”)¹⁴³. L’affermazione di Ibn Sa‘d viene confermata da alcune fonti posteriori che forniscono maggiori dettagli sulla questione. Al-Dūlābī, al-Iṣfahānī e Ibn ‘Asākir sostengono che Zaynab abbia trasmesso dalla madre Fāṭima; Ibn ‘Asākir riporta che abbia trasmesso anche da Asmā’ bint ‘Umays, sua suocera, e da un servo del nonno, e che la nipote Fāṭima bint al-Ḥusayn abbia trasmesso da lei¹⁴⁴. Secondo le fonti sunnite, dunque, Zaynab ha trasmesso delle tradizioni non direttamente dal Profeta.

I detti di cui Zaynab è ritenuta trasmittitrice sono esigui ma il loro contenuto ha un filo conduttore. Una delle testimonianze più antiche è riportata da al-Mu‘āfā b.

¹³⁹ La tesi del divorzio è riportata da Ibn Ḥazm al-Andalusī, il quale sostiene che Umm Kulṭūm, dopo la morte del marito ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, sposò ‘Abdallāh dopo che costui ebbe divorziato da Zaynab. Dunque si parla esplicitamente di divorzio (IBN ḤAZM AL-ANDALUSĪ, *Ġamharat ansāb al-‘Arab*, cit., p. 38). Ibn Sa‘d, invece, sostiene che “Umm Kulṭūm sposò ‘Abdallāh dopo sua sorella Zaynab” (IBN SA‘D, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr. Fī ‘l-nisā’*, cit., p. 430).

¹⁴⁰ Ivi. IBN ḤAZM AL-ANDALUSĪ, *Ġamharat ansāb al-‘Arab*, cit., p. 68; SIBṬ B. AL-ĠAWZĪ, *Tadkirat al-ḥawāṣ*, Teheran, Maktabat Nīnawā al-Ḥurriya, s.d., p. 192, cita quattro figli. Al-Dāraqṭunī ne cita tre: ‘Alī, Umm Kulṭūm e Ruqayya (AL-DĀRAQTUNĪ, *al-Iḥwa wa-‘l-iḥwāt*, cit., vol. 1, p. 28).

¹⁴¹ SAYEED, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 90-91.

¹⁴² Ivi, p. 45.

¹⁴³ IBN SA‘D, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr. Fī ‘l-nisā’*, cit., p. 431.

¹⁴⁴ “Ha trasmesso da sua madre Fāṭima, figlia dell’Inviato di Dio, la pace e la benedizione su di Lui, da Asmā’ bint ‘Umays e da un *mawlā* del Profeta chiamato Ṭahmān o Ḍakwān. Hanno trasmesso da lei Muḥammad b. ‘Amr, ‘Aṭā’ b. al-Sā’ib e la nipote Fāṭima bint al-Ḥusayn b. ‘Alī” (IBN ‘ASĀKIR, *Tārīḥ Dimašq*, Beirut, Dār al-Fikr li-‘l-ṭibā‘a wa-‘l-našr wa-‘l-tawzī‘, 1415/1995, vol. 69, p. 174).

Zakariyyā (m. 390/916), iracheno autore di un grande commentario del Corano, il quale riporta questo *ḥadīth* in cui Zaynab bint ‘Alī è la seconda garante dell’*isnād*:

al-Ḥasan b. Aḥmad b. Muḥammad b. Sa‘īd al-Kalbī ci ha raccontato: Muḥammad b. Zakariyyā al-Ġalābī ci ha detto: Ya‘qūb b. Ġa‘far b. Sulaymān mi ha detto: Mio padre mi ha detto da suo padre da Umm al-Ḥusayn b. Ġa‘far b. Ḥasan b. Ḥasan, da Fāṭima bint al-Ḥusayn, da sua zia Zaynab bint ‘Alī, la pace e la benedizione su di essi, da Asmā’ bint ‘Umays, la quale ha detto: Al Profeta, la pace e la benedizione di Dio su di Lui, venne portata una capra arrostita. Fece chiamare Fāṭima, ‘Alī, al-Ḥasan e al-Ḥusayn, la pace su di essi, e li fece sedere con lui affinché mangiassero. Il primo a tendere la mano verso la capra fu al-Ḥasan. Fāṭima gli diede un colpo sulla mano e pianse. Il Profeta, la pace e la benedizione di Dio su di Lui, le disse: «Possa tuo padre sacrificarsi per te. Cosa ti è successo, perché piangi?». Rispose: «Profeta, ieri ho visto in sogno che ti veniva portata questa capra e tu ci facevi riunire, e non appena al-Ḥasan tendeva la sua mano per prenderla, la mangiava e moriva». Il Profeta disse: «Smettete!». Poi disse: «Visione!». Gli rispose una voce invisibile: «Eccomi, Profeta». Il Profeta disse: «Hai fatto vedere qualcosa alla mia amata?». Rispose: «No». Allora il Profeta invocò: «O sogno confuso!». Disse: «Eccomi a te, Profeta». Il Profeta: «Hai fatto vedere qualcosa alla mia amata?». Disse: «No». Il Profeta: «O parola dell’anima!». Un qualcosa disse: «Eccomi, Profeta». Il Profeta: «Hai fatto vedere qualcosa alla mia amata?». Rispose: «No». Il Profeta: «O Diavolo dei sogni!». Un qualcosa disse: «Eccomi, Profeta». Il Profeta: «Hai fatto vedere qualcosa alla mia amata?». Rispose: «Sì. Le ho fatto vedere questo e questo». Il Profeta disse: «Cosa ti ha spinto a fare ciò?». Rispose: «Era uno scherzo». Disse: «Non tornare più da lei». Poi sputò tre volte alla sua sinistra e disse: «Chiedo rifugio a Dio per il male che hai visto. Mangiate invocando il nome di Dio»¹⁴⁵.

Questo *ḥadīth*, che ha per protagonisti i “cinque del mantello”, ha per oggetto un aneddoto in cui il Profeta rassicura Fāṭima su un sogno pauroso e presago di morte che aveva fatto.

Alcuni storici sunniti e sciiti hanno attribuito a Zaynab la trasmissione del sermone di Fadak, pronunciato dalla madre in occasione della disputa con Abū Bakr a proposito dei terreni che il padre le aveva lasciato in eredità e che secondo Abū Bakr appartenevano ai musulmani, dal momento che i profeti non hanno eredi¹⁴⁶. Il fatto che ci fosse stata una disputa tra Abū Bakr e la figlia del Profeta non era ben visto dai musulmani, i quali cercarono di ridimensionare la portata dell’accaduto sostenendo che Fāṭima voleva la sua eredità per poter aiutare gli indigenti. Zaynab aveva cinque anni quando la madre è morta, quindi è poco verosimile che una bambina abbia potuto trasmettere un intero sermone al quale, tuttavia, sono attribuite varie catene di trasmissione. Ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Ġawharī (m. 323/935), dotto sunnita la cui opera *al-Ṣaqīfa wa Fadak* (“Gli incidenti di al-Ṣaqīfa e Fadak”) non è sopravvissuta fino a oggi ma è stata riportata da Ibn Abī al-Ḥadīd, cita Zaynab nella catena di trasmissione del sermone¹⁴⁷. Al-İṣfahānī sostiene che Ibn ‘Abbās abbia trasmesso questo sermone da Zaynab; secondo alcune fonti, Ibn ‘Abbās era con Fāṭima quando costei reclamò la sua eredità¹⁴⁸. Anche al-Šayḥ al-Šadūq inserisce Zaynab nell’*isnād*¹⁴⁹, così come al-Šayḥ

¹⁴⁵ AL-MU‘ĀFĀ B. ZAKARIYYĀ, *al-Ġalīs al-šāliḥ wa ‘l-anīs al-nāsiḥ*, Beirut, ‘Ālam al-Kutub, 1413/1993, pp. 168-169.

¹⁴⁶ MADELUNG, *The Succession to Muḥammad*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 50.

¹⁴⁷ IBN ‘ABD AL-‘AZĪZ AL-ĠAWHARĪ, *al-Ṣaqīfa wa Fadak*, Teheran, Maktabat Ninawā al-Ḥadīṭa, s.d., p. 98.

¹⁴⁸ Si veda p. 48.

¹⁴⁹ AL-ŠAYḤ AL-ŠADŪQ, *‘Ilal al-šarā‘i‘*, Beirut, Dār al-Murtaḍā, 1427/2006, p. 242.

al-Mufīd¹⁵⁰. Mağd al-Dīn Ibn al-Aṭīr (m. 606/1210), fratello dello storico Ibn al-Aṭīr, introduce il sermone eliminando l'intero *isnād* e dicendo solo *Qālat Zaynab bint 'Alī b. Abī Ṭālib* ("Zaynab bint 'Alī b. Abī Ṭālib disse")¹⁵¹. Non sappiamo se queste fonti abbiano attribuito erroneamente la trasmissione del sermone a Zaynab, se Zaynab avesse l'età giusta per essere il secondo anello dell'*isnād* o se questa operazione fosse finalizzata all'esaltazione di una bambina divenuta poi un'importante alide. Riprendendo quanto detto da Robert Serjeant, "Alī is also credited, by the Shī'ah above all, with numerous pronouncements on a wide range of subjects; to accept all as truly his words strains credulity"¹⁵².

In alcune raccolte di *aḥādīṭ* sciiti troviamo il nome di Zaynab in catene di testimoni. Rispetto alla tradizione sunnita, le trasmettitrici sciite sono inferiori di numero e sono sempre membri della famiglia alide¹⁵³. In una raccolta del VI/XIII secolo attribuita a 'Imād al-Dīn al-Ṭūsī, viene riportato un *ḥadīṭ* narrato da Zaynab avente per tema un altro miracolo avvenuto alla sacra famiglia.

Zaynab bint 'Alī ha narrato: Un giorno il Profeta fece la preghiera dell'alba, poi incontrò 'Alī e gli disse: «Avete da mangiare?». Disse: «Non mangio da tre giorni». Disse il Profeta: «Facciamo un salto da mia figlia Fāṭima». Entrarono da Fāṭima, che stava morendo dalla fame con i figli. Disse il Profeta: «Figlia mia, possa tuo padre sacrificarsi per te. Hai da mangiare?». La donna provò vergogna e rispose: «Sì». Si alzò e andò a pregare, poi sentì un rumore, si girò ed ecco un cesto pieno di *ṭarīd*¹⁵⁴ e di carne. Lo prese, lo portò e lo mise davanti al Profeta. Costui riunì 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan e al-Ḥusayn, e 'Alī si mise a guardare Fāṭima con aria di meraviglia, e disse tra sé: «Quando sono uscito, lei non aveva cibo. Quindi da dove viene ciò?». Poi andò da lei e disse: «Figlia del Profeta, da dove ti è arrivato questo cibo?». Lei disse: «Mi viene da Dio, perché Dio dà della Sua provvidenza a chi vuole, senza conto¹⁵⁵». Il Profeta sorrise e disse: «Grazie a Dio che ha creato nella mia famiglia persone simili a Zakariya e Maryam», quando disse a costei: «Da dove ti è arrivato questo?». E Maryam rispondeva: «Mi viene da Dio, perché Dio dà della Sua provvidenza a chi vuole, senza conto»¹⁵⁶.

Altre tradizioni trasmesse da Zaynab sono state riportate dallo storico sunnita damasceno Ibn 'Asākir (m. 571/1176) nella sua opera enciclopedica *Tārīḥ Dimašq* ("Storia di Damasco"), nella quale dedica a Zaynab una lunga rubrica in un volume dedicato alle donne dal titolo *Min al-nisā'* ("Delle donne").

Abū Bakr Muḥammad b. 'Abd al-Bāqī ci ha riferito da al-Ḥasan b. 'Alī da 'Alī b. Muḥammad b. Aḥmad b. Kaysān da Yūsuf b. Ya 'qūb al-Qāḍī da Abū al-Rabī' Šarīk da 'Aṭā' b. al-Sā'ib:

¹⁵⁰ AL-ŠAYḤ AL-MUFĪD, *al-Amālī*, cit., p. 40.

¹⁵¹ MAĞD AL-DĪN IBN AL-AṬĪR, *Manāl al-Ṭālib fī šarḥ ṭiwāl al-ğarā'ib*, Cairo, Maktabat al-Ḥānağī bi-'l-Qāhira, 1417/1997, p. 501.

¹⁵² SERJEANT, "Early Arabic Prose", in A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, G.R. Smith (eds.), *Arabic literature to the end of the Umayyad period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 119.

¹⁵³ DAKAKE, *The Charismatic Community*, cit., p. 223.

¹⁵⁴ Piatto tradizionale della Penisola arabica, consistente in brodo di carne con pezzi di pane e verdure.

¹⁵⁵ Cor. 3:37.

¹⁵⁶ 'IMĀD AL-DĪN AL-ṬŪSĪ, *al-Tāqib fī 'l-manāqib*, Qumm, Mu'assasat Anšāriyān li-'l-ṭibā'a wa 'l-našr, 1377/1957, pp. 221-222.

Abū Ġa‘far mi ha indicato che una donna, che dicono essere Zaynab bint ‘Alī o una delle figlie di ‘Alī, ha detto: «Mi ha detto un servo del Profeta, di nome Ṭahmān o Ḍakwān, che il Profeta ha detto: “L’elemosina legale non spetta a Muḥammad e alla sua famiglia”».

Uno dei suoi servi ci ha detto che Abū ‘Abdallāh al-Farāwī e Abū al-Mazfar ibn al-Quṣayrī hanno detto che Abū Sa‘d Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān ha detto che Abū ‘Amr b. Ḥamdan ha detto che Umm al-Muḡtabī bint Nāṣir ha detto che Qurī Ibrāhīm b. Maṣṣūr ha detto che Abū Bakr b. al-Muqri’ ha detto che Abū al-‘Ylā al-Mūṣilī ha detto che Abū Sa‘īd al-Aṣaḥ ha detto che Ibn Idrīs ha narrato da Abī al-Ḥaḡāf Dawd b. Abī ‘Awf che ha detto che Muḥammad b. ‘Amr al-Hāsimī ha detto che Zaynab bint ‘Alī ha detto che Fāṭima bint Muḥammad ha detto:

Il Profeta guardò ‘Alī e disse: «Costui andrà in paradiso. Ha dei seguaci che si professano musulmani ma lo rifiutano, i *nibz*¹⁵⁷, che vengono chiamati *al-Rāfiḍa*¹⁵⁸. Chi li trova, deve ucciderli, poiché sono degli associatori»¹⁵⁹.

I detti trasmessi da Zaynab riguardano il divieto per la famiglia del Profeta di ricevere l’elemosina legale e la condanna dei *Rāfiḍa* in quest’ultimo *ḥadīṭ* antisciita.

Gli esempi visti sono esemplificativi del fatto che non vi sono episodi di cui Zaynab è protagonista, ma solo episodi a cui lei avrebbe assistito e che ha raccontato. Zaynab viene associata a racconti che vedono riuniti i “cinque del mantello”: nel secondo capitolo si approfondirà il suo legame con la sacra famiglia dell’islam e il ruolo che tale legame ha avuto nella nascita del culto a lei dedicato.

1.8 L’appassionata eloquenza di Zaynab bint ‘Alī

La fama di Zaynab nella storia dell’islam è dovuta all’eloquenza – simile a quella tipica dei grandi oratori arabi del periodo formativo – con cui denuncia i tiranni. La sua capacità oratoria è ereditaria, essendo figlia del più celebre oratore dell’islam, l’esempio per eccellenza dell’eloquenza arabo-islamica. Usando cadenze ritmiche e le tradizionali metafore arabe delle carovane di cammelli e dei pozzi d’acqua, ‘Alī spingeva il suo pubblico a credere nell’unico Dio e nel suo Profeta e a essere pronti per l’aldilà¹⁶⁰. La figlia è nota per aver pronunciato due sermoni in cui ha denunciato le usurpazioni e le ingiustizie a cui la sua famiglia è stata sottoposta a Karbalā’. I due sermoni, il primo rivolto ai Kūfani e il secondo a Yazīd, sono registrati nelle cronache storiche, dall’antichità fino ai nostri giorni, non senza problemi di attribuzione.

‘Ilm al-balāḡa, l’arte dell’eloquenza o della retorica, è una scienza in cui gli Arabi si sono distinti; nata con lo scopo di facilitare l’esegesi del Corano, si è distinta fin da subito per essere una retorica di matrice islamica¹⁶¹. *Al-balāḡa* presuppone *al-*

¹⁵⁷ Il verbo *nabaza* significa “dare un nomignolo infamante”. I *nibz*, dunque, sono così chiamati perché insultano (in questo caso Abū Bakr e ‘Umar) oppure perché sono insultati.

¹⁵⁸ Oppositori di Mu‘āwiya che sostenevano che ‘Alī avrebbe dovuto essere il primo califfo e che Abū Bakr e ‘Umar gli avevano usurpato il potere. Secondo la visione sunnita, i *Rāfiḍa* sono blasfemi, poiché Abū Bakr e ‘Umar sono considerati due venerabili Compagni del Profeta.

¹⁵⁹ IBN ‘ASĀKIR, 1415/1995, *Tārīḥ Dimašq*, cit., vol. 69, p. 174.

¹⁶⁰ QUTBUDDIN, “The Sermons of ‘Alī Ibn Abī Ṭālib at the Confluence of the Core Islamic Teachings of the Qur’an and the Oral, Nature-Based Cultural Ethos of Seventh Century Arabia”, *Anuario de Estudios Medievales*, 42, 1, 2012, p. 202.

¹⁶¹ HALLDÉN, “What Is Arabic Islāmic Rethoric? Rethinking the History of Muslim Oratory Art and Homiletics”, *International Journal of Middle East Studies*, 37, 1, 2005, p. 21.

faṣāḥa, vale a dire la purezza e l'eufonia del linguaggio, termini non raramente attribuiti a popoli stranieri, come Persiani, Greci e Indiani¹⁶². *Fann al-ḥiṭāba*, l'arte del discorso pubblico, è l'arte della *ḥuṭba*, ovvero il sermone, era una parte cruciale del paesaggio letterario nell'Arabia del I/VII secolo. Secondo Philip Halldén, la formazione della retorica musulmana è stata influenzata da fonti greche, considerando che non poteva ignorare un sistema precedente praticato nella stessa area geografica, quella del Mediterraneo¹⁶³. Sia nell'Arabia preislamica sia nell'Arabia agli albori dell'islam, la *ḥuṭba* rivestiva un'importante funzione politica, sociale e religiosa. Per lungo tempo, fu l'unico genere di prosa esistente, e includeva discorsi, sermoni, proverbi (*amṭāl*) e i versi rimati degli indovini (*sağ' al-kuhhān*). Si trattava di un genere molto elevato che influenzò fortemente la prosa araba, tanto da essere considerato la madre dei generi in prosa della letteratura araba¹⁶⁴. Il termine *ḥuṭba* designa in particolare un discorso ufficiale che viene composto estemporaneamente e pronunciato davanti a un pubblico, con l'oratore posizionato più in alto rispetto al suo uditorio. Il lessicografo Ibn Manẓūr ha offerto una derivazione alternativa per il verbo *ḥaṭaba* che indicherebbe un evento importante o una calamità, sostenendo che la *ḥuṭba* fu così chiamata perché pronunciata dagli Arabi in momenti critici o catastrofici¹⁶⁵. Difatti, i due sermoni di Zaynab sono stati pronunciati dopo l'uccisione del fratello e lo sterminio della sua famiglia, uno degli eventi più drammatici della storia dell'islam formativo e della storia musulmana in generale. Molte orazioni del primo islam sono andate perse. Infatti, mentre la poesia beneficiava di strumenti metrici che ne favorivano la memorizzazione e di occasioni in cui venivano recitate, come la fiera di 'Ukāz, la *ḥuṭba* non aveva tutti questi mezzi, nonostante presentasse rime parziali, parallelismi e altre figure retoriche.

Una criticità dei sermoni della prima epoca islamica riguarda la loro autenticità, dal momento che venivano trasmessi oralmente e la maggior parte di essi sono stati messi per iscritto verso la fine dell'epoca omayyade e l'inizio dell'epoca abbaside, dunque tra i cento e centocinquanta anni dal momento in cui erano stati pronunciati. Questo lungo periodo di trasmissione orale crea molte perplessità sull'affidabilità dei sermoni. Si tratta di una problematica a cui difficilmente si potrà rispondere in modo univoco. Si consideri che spesso venivano fatte circolare false *ḥuṭab* e attribuite a certi personaggi del passato, per motivi politici¹⁶⁶. I sermoni riuniti in raccolte non possono essere considerati *in toto* come parole realmente pronunciate dai loro oratori; alcuni possono essere invenzioni di ciò che potrebbe essere stato detto in alcune occasioni¹⁶⁷. Come si vedrà, uno dei due sermoni di Zaynab presenta problemi di attribuzione, dal momento che nella fonte più antica a noi disponibile in cui è registrato non è attribuito

¹⁶² SCHAADÉ, VON GRUNEBaum, "Balāghah", *EI2*, vol. 1, pp. 981-983.

¹⁶³ HALLDÉN, "What Is Arabic Islāmic Rethoric?", cit., pp. 33-34.

¹⁶⁴ QUTBUDDIN, "Khutba: The Evolution of Early Arabic Oration", in B. Gruendler e M. Cooperson (eds.), *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms: Festschrift for Wolfhart Heinrichs*, Leiden, Brill, 2008, pp. 177-178.

¹⁶⁵ Ivi, pp. 180-181.

¹⁶⁶ Ivi, pp. 187-188.

¹⁶⁷ SERJEANT, "Early Arabic Prose", cit., p. 118.

a lei. I sermoni riportati nelle cronache storiche vengono considerati come interpretazioni del senso di questi personaggi: è attraverso questi discorsi che gli individui diventano “personaggi” storici. L’attribuzione dunque lascia spazio a dubbi, poiché la lunghezza del periodo in cui i sermoni venivano trasmessi oralmente ha lasciato mano libera a fabbricazioni, aggiunte, trascrizioni non corrette, probabile motivo – che sarebbe comunque legato al caso, non a una specifica volontà – per cui uno dei sermoni di Zaynab è stato attribuito anche a sua sorella.

Le tematiche tradizionalmente affrontate nelle *ḥuṭab* sono politiche o politico-religiose, contenenti sempre richiami a contenuti di stampo musulmano e a versetti del Corano. Tra gli argomenti dei sermoni dell’epoca preislamica, ovvero il tema politico, militare, il testamento, il contratto di matrimonio e i versi rimati degli indovini, quello politico è stato il più praticato con l’avvento dell’islam e adattato al nuovo contesto introducendo richiami al tema della morte, alla necessità di seguire l’esempio del Profeta e consigli su come condurre una vita pia secondo gli insegnamenti della fede¹⁶⁸. L’emergere di alcuni settarismi in seno alla comunità musulmana si trova riflesso nei sermoni pronunciati da leader politici come ‘Alī e il figlio al-Ḥusayn, il quale declamò sermoni appassionati per i suoi sostenitori e contro i suoi nemici a Karbalā’.

Le donne provenienti da famiglie eminenti pronunciarono sermoni solo in casi eccezionali nel primo islam. Tra queste, vi è Fāṭima bint Muḥammad, che ha pronunciato la potente *ḥuṭba* di Fadak per difendere il diritto del marito al califfato e l’eredità che le era stata lasciata dal padre, rappresentata dalle terre di Fadak. ‘Ā’iṣa, figlia di Abū Bakr e vedova del Profeta, ha tenuto vari sermoni in difesa del padre e istigando la popolazione contro ‘Alī prima e dopo la Battaglia del Cammello. Le sorelle Zaynab e Umm Kulṭūm hanno pronunciato dei sermoni contro gli Omayyadi dopo il martirio del fratello al-Ḥusayn¹⁶⁹. Si tratta, dunque, di sermoni pronunciati da donne appartenenti alla famiglia del Profeta e, dunque, la fonte dell’autorità delle loro orazioni è il nobile lignaggio. Sono asserzioni presenti in questi sermoni a confermare tale tesi. Come si vedrà, il sermone pronunciato da Zaynab contro Yazīd è un susseguirsi di richiami ai suoi antenati e parenti – ‘Abd al-Muṭṭalib, Muḥammad e al-Ḥusayn¹⁷⁰.

Una delle più antiche raccolte di sermoni pronunciati da donne è *Balāḡāt al-nisā’* (“L’eloquenza delle donne”) del linguista di origini persiane Ibn Ṭayfūr (m. 280/893) che, pur presentandosi come una semplice compilazione, è una fonte di straordinaria importanza dal momento che costituisce la prima testimonianza di alcuni sermoni risalenti sia all’epoca preislamica sia all’epoca successiva alla rivelazione. Ibn Ṭayfūr non cita le catene di trasmissione, dunque non è possibile risalire agli informatori.

1.8.1 *La ḥuṭba di Kūfa*

¹⁶⁸ Ivi, p. 197.

¹⁶⁹ Ivi, p. 201.

¹⁷⁰ QUTBUDDIN, *Arabic Oration. Art and Function*, Leiden-Boston, Brill, 2019, p. 399.

La notevole eloquenza di Zaynab è già emersa nell'elegia funebre e nell'invettiva che ha rivolto a Ibn Ziyād e che le è valso il paragone – oltraggioso nell'ottica del governatore per conto omayyade – con il padre “poeta coraggioso”. Tuttavia leggendo la cronaca di al-Ṭabarī si percepisce che l'eloquenza della donna è anche motivo di vanto, tanto che provoca il pianto persino nei nemici.

Nella compilazione di Ibn Ṭayfūr, il celebre sermone pronunciato da Zaynab a Kūfa è attribuito a Umm Kulṭūm bint ‘Alī¹⁷¹. Diversi storici, soprattutto sunniti, che abbiamo menzionato non ne parlano, facendo sorgere seri dubbi sulla veridicità dello stesso¹⁷². Il primo storico sciita che, a nostra conoscenza, riporta questa orazione attribuendola a Zaynab è Ibn A‘tām al-Kūfi, seguito da al-Ṭabarsī due secoli dopo. Si possono avanzare diverse spiegazioni a riguardo. Si potrebbe trattare di un'operazione di propaganda sciita che ha attribuito per motivi politici un sermone a una donna piuttosto che a un'altra. Probabilmente gli sciiti non nutrivano gran simpatia verso Umm Kulṭūm poiché aveva sposato ‘Umar b. Ḥaṭṭāb. Un altro motivo della doppia attribuzione può essere legato al fatto che si è creata una certa confusione tra le due figlie di Fāṭima, perché Umm Kulṭūm è nota anche come Zaynab al-Ṣuġrā¹⁷³, e questo avrebbe potuto creare problemi nella trascrizione del testo. Nonostante i dubbi, si è scelto di riportare la traduzione italiana del sermone perché il discorso è entrato nell'immaginario collettivo come attribuito a Zaynab e alcuni autori egiziani che saranno oggetto del nostro studio lo considerano una sua opera. Oggi Zaynab è considerata “autrice” di entrambi i sermoni. Si riporta per primo il sermone di Kūfa perché gli eventi di Kūfa precedono quelli di Damasco.

Disse: Quando arrivò con le donne da Karbalā' a Kūfa, ‘Alī b. al-Ḥusayn, la pace su di loro, era smagrito e sfinito dalla malattia. Vidi le donne di Kūfa che si strappavano le vesti per [quanto accaduto a] al-Ḥusayn b. ‘Alī. ‘Alī b. al-Ḥusayn, la pace su di loro, alzò la testa e disse: «Costoro piangono, ma a noi chi ci ha ucciso?». Poi vidi Zaynab bint ‘Alī¹⁷⁴, la pace su di lei, e non vidi mai, giuro, un protettore più eloquente (*ḥufra antaq minhā*) di lei. Era come se parlasse dalla lingua del Principe dei Credenti, la pace su di lui. Fece cenno alla gente di tacere. Quando gli animi si placarono e i rumori si calmarono, disse:

¹⁷¹ IBN ṬAYFŪR, *Kitāb balāġāt al-nisā'*, Cairo, Maṭba‘at Madrasat Wālidat ‘Abbās al-Awwal, 1326/1908, pp. 28-29.

¹⁷² Linda Darwish sostiene che, data la mancanza di fonti indipendenti o sunnite antiche che riportano i sermoni, si può mettere in dubbio con facilità l'autenticità delle orazioni di Zaynab e si chiede se queste parole siano state attribuite a Zaynab per motivi di propaganda politica. Inoltre queste orazioni sono state abbellite nel corso dei secoli, di pari passo con lo sviluppo del culto degli *imām*. Nonostante i dubbi, i sermoni rappresentano un'immagine di Zaynab fortemente accettata oggi, non solo dagli sciiti ma anche dai sunniti (DARWISH, “Images of Muslim Women: ‘A’isha, Fāṭima, and Zaynab bint ‘Alī in Contemporary Gender Discourse”, *McGill Journal of Middle East Studies*, 4, 1996, p. 121). Anche nel caso di sermoni inventati, essi erano conformi allo stile delle orazioni reali e rispettavano i temi convenzionali, fattore che ne complica l'attribuzione (QUTBUDDIN, “Khutba: The Evolution of Early Arabic Oration”, cit., p. 189).

¹⁷³ al-Šayḥ al-Mufīd, a proposito del sermone di Kūfa, specifica in nota che Zaynab bint ‘Alī è in realtà Umm Kulṭūm, nota all'epoca come Zaynab al-Ṣuġrā. Si tratta di un raro esempio in cui questo punto viene chiarito (AL-ŠAYḤ AL-MUFĪD, *al-Amālī*, cit., p. 321). Al-Ṭūsī (m. 672/1274) attribuisce questo sermone a Zaynab bint ‘Alī ma il curatore dell'opera specifica in nota che si intende Umm Kulṭūm, nota come Zaynab al-Ṣuġrā (AL-ṬŪSĪ, *Kitāb al-amālī*, Teheran, Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1385/1965, pp. 152-155).

¹⁷⁴ In Ibn Ṭayfūr, Umm Kulṭūm.

«Lode a Dio¹⁷⁵ e la preghiera per mio nonno Muḥammad e per la sua nobile discendenza. O Kūfani, ingannatori e traditori¹⁷⁶, piangete¹⁷⁷? Che le vostre lacrime non cessino di scendere e le vostre grida non si placino. Siete come *la filatrice che disfa il suo filato dopo averlo torto con forza*¹⁷⁸, usando i vostri giuramenti come un mezzo per tradirvi tra voi stessi. Cosa avete se non la presunzione e la turpitudine, la menzogna e l'odio, adulare le schiave e calunniare i nemici? Siete come un pascolo sugli escrementi, come l'argento sulle tombe¹⁷⁹. Avete fatto solo del male a voi stessi, per cui Dio è adirato con voi e *il vostro tormento sarà eterno*¹⁸⁰. Piangete? Gemete¹⁸¹? Giuro, piangerete molto e riderete poco¹⁸², perché vi siete macchiati del disonore e dell'infamia, da cui non potrete lavarvi mai. È impossibile lavarvi dall'uccisione del figlio del sigillo della profezia, fonte del Messaggio, Signore dei giovani del Paradiso, rifugio dei migliori tra di voi, colui da cui cercate asilo in caso di diatribe, faro della vostra autorità e difensore delle vostre tradizioni¹⁸³. Quanto male avete commesso! L'allontanamento e la disfatta si abatteranno su di voi. Il vostro tentativo è andato sprecato, le mani sono perite, i vostri affari sono andati in malora. Siete incorsi nella rabbia di Dio e *verrà impresso a voi un marchio di infamia e sarà scagliata pure l'indigenza*¹⁸⁴. Guai a voi, Kūfani! Sapete quale fegato del Profeta avete reciso¹⁸⁵? Quale sua figlia avete esposto¹⁸⁶? Quale sangue avete versato? Quale santità avete disonorato¹⁸⁷? *Avete proferito*

¹⁷⁵ La formula di *tahmīd* era una delle più diffuse per cominciare un sermone, tanto da diventare in seguito una formula standard per aprire una lettera, un contratto, un libro. Questa formula veniva fatta seguire da un'invocazione di benedizione a Muḥammad e dalla frase *ammā ba'du* (e quindi) e dal vocativo diretto, in questo caso "O Kūfani" (QUTBUDDIN, "Khutba: The Evolution of Early Arabic Oration", cit., pp. 206-207).

¹⁷⁶ Secondo un commentatore iracheno, Zaynab fa riferimento a quattro episodi in cui i Kūfani hanno tradito la sua famiglia: la prima a Siffīn, quando hanno tradito suo padre, la seconda quando hanno tradito il fratello al-Ḥasan, la terza quando hanno inviato diversi messaggi ad al-Ḥusayn chiedendogli aiuto contro gli Omayyadi e la quarta quando i Kūfani non hanno protetto al-Ḥusayn a Karbalā' (AL-QAZWĪNĪ, *Zaynab al-Kubrā. Min al-mahd ilā 'l-laḥd*, Beirut, Dār al-Murtaḍā, 1420/1999, pp. 291-293).

¹⁷⁷ Zaynab sente i Kūfani piangere, ma considera il loro pianto ipocrita, dal momento che proprio essi hanno ucciso al-Ḥusayn voltandogli le spalle. Per questo motivo pone la domanda in modo retorico. Ivi, p. 293. L'uso della domanda retorica era molto diffuso nei sermoni del primo islam e aveva la funzione di coinvolgere il pubblico (QUTBUDDIN, "Khutba: The Evolution of Early Arabic Oration", cit., p. 216).

¹⁷⁸ Cor. 16:92. Zaynab paragona i Kūfani a una donna che al mattino tesse la sua tela e la sera ne disfa i fili, per indicare quanto siano traditori (AL-QAZWĪNĪ, *Zaynab al-Kubrā*, cit., p. 297).

¹⁷⁹ Immagine molto forte che indica che i Kūfani sono apparentemente brave persone, come un pascolo che dà di sé una bella immagine ma in realtà questa erba è cresciuta sugli escrementi animali. *Malḥūda* è una salma in una tomba. Mettendo l'argento su una tomba, i passanti ne ammirano la bellezza ma non sanno cosa nasconde realmente. Zaynab vuole ribadire che i Kūfani hanno una doppia faccia (Ivi, pp. 302-304).

¹⁸⁰ Cor. 43:94.

¹⁸¹ Zaynab pone ancora una volta questa domanda retorica, sottolineando come il pianto dei Kūfani sia ipocrita.

¹⁸² Parallelismo che ha lo scopo di ricordare ai Kūfani quale sarà la loro sorte nell'aldilà.

¹⁸³ Zaynab descrive il fratello con una serie di aggettivi che ne mettono in luce la razionalità, la moderazione, la bontà verso gli altri e la vicinanza al Profeta, tanto da farne l'erede diretto.

¹⁸⁴ Cor. 3:112.

¹⁸⁵ Zaynab fa un parallelismo tra il fratello e il nonno, sottolineando come uccidendo al-Ḥusayn, i Kūfani abbiano ucciso anche il loro Profeta. La menzione del fegato potrebbe essere un riferimento alla pratica preislamica di consumare il fegato dei nemici. Tra l'altro, fu proprio la madre di Yazīd, Hind bint 'Utba, a mangiare il fegato del cugino del Profeta Hamza caduto nella battaglia di Uḥud.

¹⁸⁶ Zaynab si riferisce al fatto che è stata privata del suo velo dopo il massacro, comportamento inaccettabile verso una donna della famiglia del Profeta. Anche nella *ḥuṭba* successiva la donna farà riferimento a questo fatto, considerandolo un abominio.

¹⁸⁷ *Hurma* è la cosa più cara che appartiene all'uomo, ovvero la sua famiglia. Esporre al pubblico ludibrio le figlie del Profeta senza il capo coperto è una delle più gravi violazioni che poteva essere commessa in quel tempo.

*un'azione abominevole*¹⁸⁸! Avete compiuto questa azione illegittima enorme come la faccia della terra e la volta celeste.

Vi stupite se dal cielo piove sangue¹⁸⁹? Ma la punizione nell'aldilà sarà più aspra e non sarete vincitori. L'attesa non sarà certo leggera per voi, Egli non è spronato dalla fretta, non teme che passi il tempo della vendetta, e *sappi che il Signore è in agguato*^{190,191}.

L'intero sermone è costituito da ripetuti attacchi di Zaynab ai Kūfani, condotti sia descrivendo la loro ipocrisia sia citando numerosi versetti del Corano in cui viene sottolineato come sarà dura la punizione dopo la morte.

Il persiano al-Ṭabarsī ha riportato un commento fatto da 'Alī alla zia al termine di questo sermone. Tale commento è importante perché in origine è stato citato da autori sciiti mentre in epoca contemporanea è stato ripreso da molti biografi egiziani. Il nipote attribuisce alla zia degli aggettivi che ne mettono in luce la sapienza e la conoscenza, doti che avrebbe posseduto per natura.

'Alī b. al-Ḥusayn disse: «Zia, taci, io imparo da quel che resta del passato. Tu, grazie a Dio, sei sapiente senza che ti sia stato insegnato a esserlo e capisci senza che qualcuno ti spieghi. Il pianto e la nostalgia non riportano indietro chi è stato ucciso dal tempo». E lei tacque¹⁹².

1.8.2 *La ḥuṭba contro Yazīd*

“È forse giustizia, figlio di liberti?”. Con questa domanda retorica, posta da Zaynab bint 'Alī a Yazīd nel celebre sermone contro il califfo omayyade, Zaynab, con grande padronanza dell'arte della *faṣāḥa*, si rivolge all'uomo accusato di aver ordinato la morte del fratello e di aver disonorato le donne della famiglia del Profeta, condotte nel palazzo califfale a Damasco come bottino di guerra. L'espressione “figlio di liberti” era stata usata in un sermone da Muḥammad per riferirsi ai membri dei Qurayš che erano stati nemici dell'islam fino a quando furono costretti a capitolare dopo la conquista musulmana della Mecca. Questa ripresa di immagini usate dal Profeta chiama in causa la questione della costruzione della figura di Zaynab nelle fonti storiografiche più antiche, evidenziando delle caratteristiche stereotipate del

¹⁸⁸ Cor. 19:89-90.

¹⁸⁹ Molte cronache storiche fanno riferimento al fatto che dal cielo piovve sangue e il cielo si tinse di rosso dopo l'uccisione di al-Ḥusayn.

¹⁹⁰ Cor. 89:14.

¹⁹¹ IBN ṬĀWŪS, *al-Malhūf 'alā qatlā al-ṭafīf*, cit., pp. 192-193. Si riporta questa versione, leggermente diversa rispetto a quella di Ibn Ṭayfūr, perché sarà quella maggiormente accreditata a Zaynab fino all'epoca contemporanea. La versione di Ibn Ṭayfūr sarà ripresa da al-Ṭabarsī (AL-ṬABARSĪ, *al-Iḥtiğāğ*, Qumm, Manšūrāt al-Šarīf al-Raḍī, 1380/1960, vol. 2, pp. 25-27). Il sermone è registrato da vari autori sciiti in epoca classica. Uno dei più antichi è Ibn A'ṭam al-Kūfī (IBN A'ṬAM AL-KŪFĪ, *Kitāb al-futūḥ*, cit., p. 121). Anche AL-ŠAYḤ AL-MUFĪD, *al-Amālī*, cit., p. 321. Ibn Šahrāšūb, *Manāqib āl Abī Ṭālib*, cit., vol. 4, pp. 124-125. Ibn Ḥamdūn (m. 562/1166) attribuisce il sermone a Umm Kulṭūm nella sua antologia letteraria (IBN ḤAMDŪN, *al-Taḍkira al-ḥamdūniyya*, Beirut, Dār Šādir, 1417/1996, pp. 264-265). Come si può notare, si tratta soprattutto di autori sciiti.

¹⁹² AL-ṬABARSĪ, *al-Iḥtiğāğ*, cit., p. 27. Lo stesso commento è riportato in AL-MAĞLISĪ, *Bihār al-anwār*, Beirut, Mu'assasat al-Wafā', 1403/1983, vol. 45, p. 164.

personaggio che servivano a renderlo familiare e accettabile in quanto fedele al modello incarnato dal Profeta.

Considerato uno dei sermoni più celebri nella storia dell'eloquenza araba, la *ḥuṭba* contro Yazīd fu pronunciata da Zaynab quando venne portata a Damasco alla corte del califfo insieme alle donne e ai sopravvissuti di Karbalā'. La *ḥuṭba*, di stampo politico-religioso, è riportata da Ibn Ṭayfūr senza *isnād*. A differenza della precedente, questo sermone viene attribuito a Zaynab in tutte le fonti in cui è riportato ed è la prova ineccepibile della sua eloquenza e del suo coraggio. È registrato sia in fonti sunnite che sciite¹⁹³. L'eloquenza che emerge da questo sermone è tale che al-Ṭabarsī lo riporta in una delle sue opere in un paragrafo dal titolo *Iḥtiḡāḡ Zaynab bint 'Alī 'alà Yazīd*, "Protesta di Zaynab bint 'Alī contro Yazīd"¹⁹⁴. Prima di riportare il testo, Ibn Ṭayfūr espone brevemente il contesto in cui Zaynab lo ha pronunciato.

Stava per raccontare quanto successo a Abū 'Abdallāh al-Ḥusayn b. 'Alī, la pace sia su di essi. 'Umar b. Sa'd, che Dio lo maledica, se ne andò con le donne e il resto della famiglia di Muḥammad, la preghiera e la pace su di Lui, le condusse da Ibn Ziyād, che Dio lo maledica, e questi le condusse da Yazīd, che Dio lo maledica, e si adirò con lui. Quando furono alla sua presenza, ordinò di portare la testa di al-Ḥusayn, la pace sia su di lui, e fu portata su un piatto. Cominciò a infilzare tra i denti lo scettro che teneva in mano¹⁹⁵.

A questo punto Yazīd recita dei versi in cui dice che vorrebbe che i suoi antenati sconfitti a Badr vedessero cosa ne è di al-Ḥusayn adesso che ha finalmente vendicato le vittime di Muḥammad a Badr. La violazione del cadavere del fratello e le parole di Yazīd spingono Zaynab a intervenire, per ricordare a Yazīd che le sue azioni malevole avranno una dura ripercussione nell'aldilà.

Dio e il Suo Inviato dicono il vero, Yazīd. *E così, malvagia sarà la fine dei malvagi, poiché smentirò i Segni di Dio e li deriserò*¹⁹⁶.

Ti illudi forse, Yazīd, poiché noi siamo state trascinate ai confini della terra, senza altro tetto che il cielo, sospinte come una mandria di prigionieri, credi¹⁹⁷ forse che Dio non si curi più di noi, e di essere, tu, nelle Sue grazie? Tutto questo sarebbe una prova della tua grandezza?

¹⁹³ Il sermone di Zaynab a Yazīd è riportato in un maggior numero di fonti rispetto al sermone di Kūfa. La più antica consultabile oggi, la versione di Ibn Ṭayfūr, sembra essere accettata sia da sunniti che da sciiti. Stranamente, la *ḥuṭba* non è riportata nelle opere storiche classiche che sono state oggetto di analisi, in particolare quelle sunnite. Il sermone è menzionato anche in opere letterarie, prova del fatto che era riconosciuto come esempio di eloquenza e retorica. Ad esempio, viene riportato in un'antologia letteraria del V/XI secolo in una sezione dal titolo *Kalām li-'l-nisā' al-ṣarā'if* ("Parole di nobili donne", AL-ĀBĪ, *Naṭr al-durr fī al-muḥādarāt*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1424/2004, vol. 4, pp. 17-19). Il sermone è citato anche nell'antologia di Ibn Ḥamdūn, tratto da *Balāḡāt al-nisā'* e da *Naṭr al-durr*.

¹⁹⁴ AL-ṬABARSĪ, *al-Iḥtiḡāḡ*, cit., pp. 30-33.

¹⁹⁵ IBN ṬAYFŪR, *Kitāb balāḡāt al-nisā'*, cit., p. 25.

¹⁹⁶ Cor. 30:10. L'incipit del sermone è una citazione coranica, prova del fatto che Zaynab basa le sue argomentazioni su quanto detto nel libro sacro rivelato a suo nonno, dimostrando che quanto dirà ha una giustificazione sacra. Zaynab si rivolge direttamente al suo interlocutore utilizzando *ḥarf al-nidā'*, la particella vocativa, ma nello stesso tempo si rivolge a un pubblico più ampio, ovvero i presenti nella corte di Yazīd. Chiamando Yazīd per nome e non riservandogli il titolo di "Principe dei Credenti", Zaynab fa capire che lui è un uomo comune.

¹⁹⁷ Zaynab si rivolge ancora direttamente a Yazīd e gli fa una domanda retorica, la cui risposta è ovvia agli occhi di tutti e ha lo scopo di enfatizzare la cattiveria e l'arroganza dell'uomo.

Eccoti che, inorgoglito, ti guardi intorno, allegro e soddisfatto, vedendo il mondo nelle tue mani e i beni affluire da te, come cammelli¹⁹⁸, il governo del regno saldamente in tuo pugno. In realtà ti è stata data solo una dilazione, un momentaneo sollievo. Questa è Parola di Dio: *I miscredenti non credano che la dilazione che accordiamo loro sia un bene per essi. Se gliela accordiamo, è solo perché aumentino i loro peccati. Avranno un castigo avvilente*¹⁹⁹.

È forse giustizia, figlio di liberti²⁰⁰, che tu tenga al riparo le tue donne e le tue concubine, mentre trascini in giro le figlie dell'Inviato di Dio (*banāt al-rasūl*), quelle a cui tu hai strappato il velo, arrochito la voce, quelle infelici sballottate sulla groppa dei cammelli, incitate dal grido dei nemici come bestie da soma, erranti di paese in paese, senza custodia né rifugio, esposte allo sguardo del primo venuto, poiché nessun uomo della loro famiglia le può più proteggere²⁰¹? Come facciamo a fermare tutti quelli che ci guardano con brama e rancore, con odio e malizia²⁰²?

Tu hai osato dire: “Se solo i miei antenati di Badr avessero potuto assistere!²⁰³”, senza considerare che ciò è un gravissimo peccato? Tu hai osato colpire i denti di Abū ‘Abdallāh con il tuo scettro²⁰⁴? E perché non dovresti? Tu, che hai riaperto la ferita ed estirpato la radice, versando il sangue della progenie dell'Inviato di Dio (*durriyat al-rasūl*), le stelle della terra (*nuḡūm al-ard*), i discendenti di ‘Abd al-Muṭṭalib! Presto dovrai presentarti davanti a Dio, come è stato per loro, e desidererai²⁰⁵ con tutta l'anima esser stato cieco e muto, di non aver detto: “Esultate e gridate di gioia!²⁰⁶”. O Dio, fatti giustizia, vendicaci dall'oppressore!

In verità, hai reciso la tua propria pelle, hai trapassato la tua propria carne. Sarai portato tuo malgrado al cospetto dell'Inviato di Dio, che Dio lo benedica e lo salvi. La sua prole (*'itratuhu*)

¹⁹⁸ I due participi presenti qui usati, *mustawsiqa* e *muttasiqa*, hanno la stessa radice, che indica l'attività di riunire i cammelli dispersi (KAZIMIRSKI, *Dictionnaire Arabe-Français*, Paris, Maisonneuve et C^{ie}, 1860, vol. 2, p. 2929). Zaynab usa la tipica metafora araba dei cammelli con un'accezione negativa per descrivere la gioia di Yazīd quando vede la vittoria degli Omayyadi. L'orazione della prima epoca islamica ricorreva spesso a espressioni metaforiche legate alla flora e alla fauna del deserto. L'uso di queste immagini vivide, ben note agli Arabi dell'epoca, aiutava l'oratore a trasferire un'immagine astratta sul piano della realtà. Zaynab, come avevano fatto il padre e la madre in alcuni sermoni, non usa direttamente la parola “cammello”, ma usa un verbo a essa legato (QUTBUDDIN, “Khutba: The Evolution of Early Arabic Oration”, cit., pp. 217-218).

¹⁹⁹ Cor. 3:178.

²⁰⁰ *Ibn al-tulaqā'* fa riferimento ai membri della tribù dei Qurayš che furono nemici dell'islam fino a quando furono costretti a capitolare dopo la conquista musulmana della Mecca. Tra questi liberti, vi è il nonno di Yazīd, Abū Sufyān. In questo modo, Zaynab si rivolge in modo diretto a Yazīd, attribuendogli un nome che lo disonora, e ponendogli un'altra domanda retorica. Anche Muḥammad, in un sermone rivolto ai Qurayš, aveva detto “*Antum tulaqā'*” (QUTBUDDIN, “Khutba: The Evolution of Early Arabic Oration”, cit., p. 229).

²⁰¹ Zaynab prosegue l'attacco a Yazīd stabilendo un parallelismo tra il nobile trattamento che egli riserva alle sue donne e alle sue schiave e il trattamento misero e indegno che ha riservato alle donne della famiglia del Profeta. Uno dei gesti più gravi che Yazīd ha compiuto è stato quello di privare le nipoti del Profeta del loro velo, gesto che ha violato la loro dignità e il loro pudore. Le ha date in pasto ai nemici facendole viaggiare sui cammelli (*al-abā'ir*) e camminare come fossero cammelli (*yaḥdū* – verbo che fa riferimento all'azione di spingere i cammelli attraverso una cantilena particolare). Zaynab riprende la metafora dei cammelli vista nei versi precedenti, intrisa di un senso negativo. Inoltre, Yazīd le ha esposte agli sguardi degli uomini, i quali non hanno rispettato il loro status rivolgendogli la parola.

²⁰² Attraverso questa domanda, Zaynab fa capire di non avere a disposizione i mezzi per difendersi da sola e di trovarsi in questa situazione solo ed esclusivamente per colpa di Yazīd.

²⁰³ Zaynab cita le parole pronunciate da Yazīd prima che lei proferisse il sermone, riferendosi al fatto che uccidendo al-Ḥusayn ha vendicato i suoi antenati che erano stati uccisi a Badr. Esprime dunque un giudizio sotto forma di domanda retorica, provocando il suo interlocutore.

²⁰⁴ Zaynab commenta, attraverso una domanda retorica, il vile gesto di Yazīd, che umilia la testa di al-Ḥusayn colpendola con il suo scettro.

²⁰⁵ Uso di *nūn al-tawkiḍ* e del *lām* enfatico nei due verbi *lataridanna* e *latawaddanna*, sia per sottolineare il fatto che il giudizio di Dio è inevitabile sia come mezzo per coinvolgere l'interlocutore e il pubblico.

²⁰⁶ Zaynab si riferisce ad alcuni versi recitati da Yazīd, rivolgendosi ai suoi antenati uccisi durante la Battaglia di Badr mentre si opponevano ai musulmani.

e la sua famiglia carnale (*lahmatuhu*) saranno con lui nel santo recinto del Paradiso, il giorno in cui Dio li farà tornare insieme e li riunirà dopo che sono stati dispersi²⁰⁷. Questa è parola di Dio: *E non chiamare morti coloro che son stati uccisi sulla via di Dio, anzi, vivi sono, nutriti di grazia presso il Signore*²⁰⁸.

Colui che ti ha designato e ti ha dato potere sulla vita dei credenti, saprà²⁰⁹ – quando Dio sarà l'arbitro nella contesa in cui Muḥammad, che Dio lo benedica e lo salvi, sarà la parte offesa e le tue stesse membra testimonieranno contro di te. *Pessimo scambio per gli empi*²¹⁰ – e allora *vedranno chi ha il luogo peggiore, chi ha il presidio più debole*²¹¹.

Per Dio, nemico di Dio e figlio del Suo nemico, per quanto infimo io stimi il tuo valore e enorme il tuo crimine²¹², lo stesso gli occhi si riempiono di lacrime e i petti ribollono. Ma a cosa serve? Al-Ḥusayn è stato ucciso, e il partito di Satana ci spinge verso il partito degli insensati, per mettere nelle loro mani i beni che appartengono a Dio, dopo aver violato quel che Gli è sacro. Queste vostre mani grondano del nostro sangue, queste vostre bocche si sono impiastrate dilaniando la nostra carne²¹³, mentre quei corpi puri giacciono inerti, lasciati in preda ai lupi del deserto²¹⁴!

Se ci prendi come bottino, la pagherai cara, quando ti troverai da solo davanti all'effetto di ciò che le tue mani hanno commesso, e griderai: “O Ibn Margāna!”, implorando aiuto, e anche lui invocherà il tuo nome²¹⁵. Ululerai, con i tuoi seguaci, davanti alla Bilancia²¹⁶, quando scoprirai che la sola eccellente provvigione che Mu'āwiya ti ha lasciato è proprio la progenie di Muḥammad. Mio Dio! Non temo che Dio e solo a Lui rivolgo il mio lamento. Qualunque astuzia tu ordisca, qualunque zelo tu impieghi, qualunque sforzo tu faccia, giuro su Dio, niente mai potrà lavarti dall'onta di ciò che hai perpetrato contro di noi²¹⁷.

Sia lodato Dio²¹⁸, che ha concesso la felicità e il perdono finali ai Signori dei giovani del Paradiso (*šubbān al-ḡanān*), e gli ha destinato il Paradiso. Chiedo a Dio di innalzarli nei loro gradi lassù, di concedergli un sovrappiù della Sua grazia. Invero Egli è un protettore potente²¹⁹.

L'eloquenza di Zaynab dimostra quanto sostenuto da Leila Ahmed a proposito delle donne della prima comunità musulmana: esse non erano sempre seguaci passive e docili, ma attive interlocutrici nel campo della fede e in altri campi. Il fatto che le parole delle donne avevano un peso, anche quando riguardavano temi religiosi e sociali, fu una caratteristica della comunità musulmana anche nel periodo successivo alla morte del Profeta, come dimostrato dall'accettazione del contributo femminile nel campo del

²⁰⁷ Attraverso un parallelismo, Zaynab ricorda a Yazīd che tutto quello che ha fatto gli si ritorcerà contro. Gli ricorda la disparità di trattamento che sarà riservata ad al-Ḥusayn e alla sua famiglia, ai quali è garantito il Paradiso e la cui morte non è stata vana.

²⁰⁸ Cor. 3:169.

²⁰⁹ Il riferimento è al padre di Yazīd, Mu'āwiya.

²¹⁰ Cor. 18:50.

²¹¹ Cor. 19:75.

²¹² Continua l'uso del parallelismo per sottolineare quanto è grande l'oppressione di Yazīd.

²¹³ Parallelismo costituito da soggetto, verbo e complemento, basato su un'immagine molto realistica che sfrutta le immagini del sangue e della carne per descrivere ancora una volta il modo in cui sono stati violati i corpi dei nipoti del Profeta.

²¹⁴ Antitesi tra la purezza dei corpi delle vittime e la cattiveria dei colpevoli, descritti come “lupi del deserto”. Ancora una volta, Zaynab fornisce un ritratto molto realistico.

²¹⁵ Riferimento a 'Ubaydallāh b. Ziyād. Zaynab lo chiama in modo offensivo attraverso il nome della madre.

²¹⁶ Yazīd e la sua famiglia sono ancora paragonati a dei lupi, questa volta indirettamente attraverso un verbo onomatopeico.

²¹⁷ Zaynab asserisce che il destino del suo interlocutore è segnato e non avrà scampo.

²¹⁸ Zaynab conclude il sermone con la formula di *taḥmīd*; ricordiamo che con la stessa formula aveva esordito nel sermone ai Kūfani.

²¹⁹ IBN ṬAYFŪR, *Kitāb balāḡāt al-nisā'*, cit., pp. 26-27.

*ḥadīṯ*²²⁰. Secondo Tahera Qutbuddin, specialista dell'antica arte oratoria araba, il fattore scatenante dei sermoni femminili della prima epoca islamica è un trauma vissuto dall'oratrice, il risultato di una sofferenza fisica ed emotiva. Zaynab pronuncia il suo sermone dopo che molti uomini della sua famiglia sono stati assassinati davanti ai suoi occhi. Grazie alla sua abilità retorica, Zaynab riesce a ribaltare i ruoli e a mettere Yazīd in difficoltà. Lei non è più la prigioniera e lui il dominatore, ma Yazīd diventa vittima delle sue stesse azioni e le sue vittime diventano oggetto della vittoria finale, quella garantita da Dio. Da un lato il genere di Zaynab è irrilevante, in quanto il suo sermone non fa altro che riflettere le stesse argomentazioni sostenute da al-Ḥusayn fino alla morte; da un altro lato, è l'essere donna che le permette di inveire in un contesto insidioso e teso, laddove i suoi parenti uomini sono stati ridotti al silenzio dalla spada²²¹.

I sermoni di Zaynab sembrano ispirarsi al principio greco della *parresia*, termine tecnico che indica la franchezza e la libertà nell'esprimersi in argomenti per lo più politici. Tale concetto si sviluppò nell'Atene del V secolo ed era un concetto essenziale della democrazia greca, una sua conquista. Il concetto di *parresia* è stato poi adottato dalla Chiesa cristiana immettendovi un nuovo significato: la *parresia* è la libertà del martire che ha ottenuto il diritto speciale e la libertà di parlare a Dio²²². Zaynab sembra non avere limiti quando attacca i Kūfani prima e Yazīd dopo. La sua libertà di parola sembra derivare dalla convinzione dell'ineluttabilità della punizione dell'oppressore. La *parresia* di Zaynab potrebbe essere strumentale ai fini di una determinata rappresentazione degli Omayyadi, per questo viene tramandata soprattutto da fonti sciite. Così come i discorsi dei grandi personaggi erano un aspetto della storiografia greca classica rappresentata da Tucidide, anche la libertà di parola incarnata da personalità come Zaynab potrebbe avere un legame con la tradizione greca.

L'analisi delle fonti più antiche ha messo in luce che Zaynab personaggio storico è stato rappresentato in modo relativamente omogeneo dagli storici sunniti e sciiti più antichi, tanto da non presentare tratti prettamente confessionali. Il personaggio ha conosciuto un più ampio sviluppo in ambito sciita a partire dal VI/XII secolo, di pari passo con lo sviluppo del culto degli *imām*. Fragile prima dell'uccisione di al-Ḥusayn, la donna manifesta tutta la sua forza d'animo negli eventi successivi alla morte di costui. Nessuno dei personaggi di Karbalā' ha saputo, meglio di Zaynab, esprimere il dolore e lo strazio di fronte ai corpi mutilati abbandonati tra le sabbie del deserto e rivendicare al tiranno i diritti della sua famiglia. La Zaynab delle origini – le origini della costruzione del suo personaggio – non è marcata ideologicamente ma è una figura quasi neutra nella sua pur forte presa di posizione contro gli Omayyadi. Essa è la principale *ṣahīda*, “testimone oculare”, del martirio dei martiri (*ṣuhadā'*) di Karbalā':

²²⁰ AHMED, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven & London, Yale University Press, 1992, p. 72.

²²¹ QUTBUDDIN, *Arabic Oration. Art and Function*, cit., pp. 403-405.

²²² MOMIGLIANO, “La libertà di parola nel mondo antico”, *Rivista Storica Italiana*, 83, 1971, pp. 424-427, 433.

pur continuando a vivere, essa è martire, nel senso di testimone del martirio²²³, come i suoi parenti martirizzati. Il tema ricorrente nelle parole di Zaynab è quello della parentela e del nobile lignaggio che la unisce al fratello. Nel capitolo successivo si vedrà quali sono stati gli effetti di questa parentela a livello devozionale.

²²³ Il termine *šahīd* (plurale *šuhadā'*) ricorre frequentemente nel Corano con il significato di “testimone”. Su influenza dell’uso del termine in ambito cristiano, dove indicava il testimone oculare, poi il testimone della fede e dunque il martire, gli esegeti musulmani hanno interpretato il coranico *šahīd* nel senso di martire (RAVEN, “Martyr”, in J.D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur’ān* [d’ora in avanti *EQ*], Leiden, Brill, vol. 3, p. 282).

II

Il culto di al-Sayyida Zaynab nell'Egitto ottomano

2.1 Introduzione

Il passaggio da Zaynab bint 'Alī, personaggio storico, ad al-Sayyida Zaynab, figura devozionale, ha richiesto alcuni secoli. Al-Sayyida Zaynab, così come gli altri *ahl al-bayt*, è definita “santa” in molte pubblicazioni accademiche occidentali in virtù della devozione che le è riservata. Il termine che designa il “santo” musulmano o “amico di Dio” è *walī*, che deriva dalla radice *w-l-y* che significa “essere vicino”. Il termine *walī* è anche uno dei nomi con cui si designa Dio nel Corano, indicandolo come “protettore” e “amico dei credenti”. Il termine si può applicare anche alle creature, per segnalare il loro statuto di protetti e di clienti nei confronti di Dio, per i quali egli è il patrono. La radice ambivalente del termine *walī* può avere un significato sia attivo sia passivo. Il *walī*, dunque, può essere protetto e protettore allo stesso tempo. Un altro termine che deriva dalla stessa radice è *walāya*, che ricorre due volte nel Corano e indica il legame di solidarietà tra i credenti e la protezione divina di cui beneficiano²²⁴. Come diceva Virginia Vacca nell'Introduzione a *Vite e detti di santi musulmani*, la scelta di un titolo italiano per *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* di al-Ša‘rānī non è stata semplice, poiché “i santi musulmani sono molto diversi dai nostri; non esiste un termine applicabile con perfetta aderenza ad ambedue”²²⁵. Christopher Taylor sostiene che le soluzioni a questo problema lessicale sono due: usare il termine originale *walī* accompagnato da una spiegazione esaustiva, oppure scegliere l'equivalente non proprio esatto²²⁶. Difatti, si tratta non solo di un problema lessicale, cioè di identificare il termine più adeguato a mantenere nella traduzione il significato originale, ma si tratta anche di un problema di traducibilità delle culture, in particolare la cultura religiosa dell'islam e quella cristiana²²⁷. Se il *walī* è il “santo”, la *walāya* è la “santità”, facendo sempre attenzione a non dare un'accezione cristiana al termine.

²²⁴ CHODKIEWICZ, *Seal of the Saints. Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī*, Cambridge, The Islamic Text Society, 1993, pp. 21-22.

²²⁵ VACCA (a cura di), *Vite e detti di santi musulmani*, Torino, Unione tipografico-Editrice Torinese, 1968, p. 9.

²²⁶ TAYLOR, “Saints, Ziyāra, Qiṣṣa, and the Social Construction of Moral Imagination in Late Medieval Egypt”, *Studia Islamica*, 88, 1988, p. 105.

²²⁷ Nell'analisi pionieristica sulla venerazione dei santi nell'islam condotta da Ignaz Goldziher, lo studioso identifica la differenza principale tra il santo cristiano e il “santo” musulmano. Nel cristianesimo i santi ricevono questa infallibile definizione dal Pontefice dopo esami che durano anni. Nell'islam, un “santo” è consacrato e considerato tale solo dalla *vox populi*, sia esso vivo o morto. Dunque il “santo” musulmano non è canonizzato da un'autorità superiore e, di conseguenza, il suo culto non ha nessun rapporto con l'esercizio pubblico e ufficiale della religione (GOLDZIHHER, *Gesammelte Schriften*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 6, 1973, vol. 6, p. 73).

I fratelli al-Ḥusayn e al-Sayyida Zaynab sono così celebri che la pietà popolare ha attribuito sette sepolture ad al-Ḥusayn e tre a Zaynab, in varie città del mondo musulmano. Nel cuore del Cairo sono situati due importanti mausolei nei quali riposano, secondo la *vox populi*, i corpi dei due fratelli, la cui fama dovuta al loro ruolo nella battaglia di Karbalā' ha generato nei secoli un grande culto che li ha resi anche due eroi dell'immaginario popolare egiziano, alla stregua di Ğuḥā, 'Antara, Mār Ğirĝis, Baybars, al-Sayyid al-Badawī, 'Alī al-Zaybaq e molti altri.

Al-Ḥusayn e Zaynab sono i due protagonisti del culto egiziano per gli *ahl al-bayt*, e Zaynab è la più venerata tra le numerose parenti del Profeta sepolte al Cairo, tanto da essere nota con l'epiteto di *Ra'īsāt al-dīwān*, la "presidente dell'assemblea dei santi", epiteto che segnala un rango più elevato rispetto ad altre donne della famiglia del Profeta venerate al Cairo. Il culto di Zaynab, legato alla presenza della testa del fratello martire traslata in Egitto verso la fine dell'epoca fatimide nel VI/XII secolo, con l'obiettivo di dare lustro alla dinastia sciita discendente da Fāṭima in una fase decadente della sua storia politica, è nato poco dopo la presa di potere ottomana a danno dei Mamelucchi nel 923/1517 e ha raggiunto il suo apice nei secoli XII/XVIII e XIII/XIX, quando furono intrapresi importanti lavori di ristrutturazione della moschea-mausoleo su iniziativa di esponenti della nobiltà locale egiziana, e la costruzione di edifici destinati ai pellegrini voluta da governatori inviati dalla corte di Istanbul. Il culto di Zaynab è tardo non solo rispetto a quello del fratello, ma anche se paragonato a quello di molti altri membri della famiglia santa dell'islam, venerati da lungo tempo e le cui tombe erano note mete di pellegrinaggi in epoca medievale, come testimoniato dall'abbondante letteratura di *ziyāra* dell'epoca. Zaynab è il tassello che mancava alla famiglia santa per riunirsi e la sua presenza ha permesso di completare il puzzle cairota delle tombe degli *ahl al-bayt* che santificano la terra egiziana.

Le testimonianze egiziane del culto di Zaynab in epoca ottomana, raggruppate in questo capitolo al fine di ricostruire la storia di una devozione tanto celebre e popolare quanto oscura e inesplorata, sono esigue se paragonate a quelle di altri discendenti del Profeta venerati in Egitto che, pur avendo una parentela più lontana al Profeta, sono stati citati con maggiore frequenza nella letteratura agiografica specializzata nella *ziyāra*²²⁸. Esigue ma preziose: queste tracce assumono ancora più valore se si considera la loro paucità e se si vuole ricostruire questo culto in una prospettiva storica e agiografica parallela agli altri culti più noti. Manuela Marìn ha sostenuto che la paucità generale di informazioni riguardanti donne sante nella letteratura di *manāqib*²²⁹ deve essere affrontata attraverso un approccio qualitativo: è la qualità delle notizie a dover essere sottoposta a esame critico, più che la quantità²³⁰, e noi ci ispiriamo a questo atteggiamento.

La provenienza geografica degli autori che saranno presi in analisi riflette sia la centralità dell'Egitto nel mondo della conoscenza in epoca ottomana, sia il carattere

²²⁸ Genere religioso devozionale d'epoca medievale che presentava percorsi di visite guidate alle tombe sante.

²²⁹ Genere che presentava biografie elogiative di personalità importanti soprattutto in ambito religioso, sottolineandone gli aspetti carismatici e i poteri miracolosi.

²³⁰ MARÌN, "Women and Sainthood in Medieval Morocco", in S. Boesch-Gajano e E. Pacce (eds.), *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 2007, p. 294.

“proto-nazionale” del culto di al-Sayyida Zaynab, che non sembra avere un carattere altrettanto marcato nella devozione in area siriana della stessa epoca. Le pratiche devozionali dedicate ad al-Sayyida Zaynab sono, ancora oggi, un’importante componente dell’identità religiosa egiziana e, ricostruendo la storia di questo culto, metteremo in luce il ruolo significativo che la religione, secondo l’antropologo Anthony Smith, ha giocato nella creazione di identità proto-nazionali che hanno influenzato il nazionalismo moderno²³¹. Il culto di Zaynab si è adattato a un sostrato religioso e culturale che ha contribuito a egizianizzare il personaggio devozionale, conferendogli delle peculiarità molto diverse da quelle attribuitegli in ambito sciita, tanto che si potrebbe parlare di una Zaynab che sorride e di una Zaynab che piange. Il forte legame venutosi a creare nel corso dei secoli tra la figura devozionale della nipote del Profeta e il territorio egiziano si inserisce in un quadro più ampio di esaltazione della territorialità della *walāya* in un’epoca in cui l’Egitto era provincia di un grande impero e mirava a rivendicare la centralità perduta proponendo, ad esempio nel campo della letteratura religiosa, un’alternativa esoterica al potere del sultano. Il valore di queste orme della pietà popolare risiede anche nell’essere, in alcuni casi, espressione di una cultura dal basso denigrata dalla storiografia del Novecento che vedeva nell’epoca ottomana il buio prima dell’esplosione della modernità portata dall’occupazione europea. Tra le testimonianze ottomane del culto di Zaynab, difatti, compare anche quella di un maestro di lingua araba ignorato dalla storiografia dominante. L’epoca ottomana ha conosciuto un aumento delle fondazioni pie (*waqf*) per le due città sante della Mecca e di Medina. Questo aumento corrispondeva all’incremento dei pellegrini, dei sufi e degli *‘ulamā’* che visitavano le due città anche per motivi di studio. Spesso questi viaggiatori visitavano di passaggio l’Egitto, il Cairo e le sue necropoli per rendere visita a santi e uomini pii, nelle cui tombe assistevano a visioni e miracoli, e proprio alcuni di questi famosi viaggiatori hanno impresso vividi i loro ricordi delle visite alla tomba cairota di al-Sayyida Zaynab.

Lo studio del culto di Zaynab nell’Egitto ottomano ci conduce in una storia religiosa parallela a quella ufficiale che ha catturato l’attenzione della *‘amma* e della *hāṣṣa*, delle masse e dell’*élite*. Questo capitolo si propone di delineare una narrativa del personaggio alternativa a quella dominante sciita e allo stesso tempo intende mettere in luce come alcune affinità tra sufismo e sciismo si siano manifestate nella devozione a Zaynab – e ad altri familiari del Profeta – in epoca ottomana. Tra le fonti prese in esame, non troveremo nessuna dedicata esclusivamente a Zaynab²³², ma passaggi in cui si parla di lei tratti da opere di varia natura come trattati dedicati ai meriti e alle virtù dei discendenti del Profeta, manuali di visite pie, epiche popolari, documenti istitutivi di *waqf*.

²³¹ SMITH, *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant and Republic*, Malden-Oxford, Blackwell, 2008, p. 29.

²³² al-Sayyida Zaynab non è stata la protagonista di nessuna opera agiografica in epoca medievale, contrariamente ad al-Sayyida Nafisa o altre discendenti del Profeta venerate in Egitto, protagoniste di una ricca letteratura devozionale.

L'analisi del culto di al-Sayyida Zaynab nell'Egitto ottomano è un importante tassello nell'ambito della storia della devozione per il Profeta e la sua famiglia e rientra, più in generale, nell'ambito dello studio dei grandi santi dell'islam egiziano, tra cui spicca lo studio delle fonti egiziane su al-Sayyid Aḥmad al-Badawī di Catherine Mayeur-Jaouen²³³. Per quanto riguarda al-Sayyida Zaynab, non esiste a mia conoscenza alcuno studio del suo culto egiziano in ottica storica, a eccezione di alcuni utili riferimenti bibliografici relativi al suo luogo di sepoltura al Cairo citati in un articolo sul culto egiziano di al-Sayyida Nafīsa e in un articolo dedicato alla venerazione della famiglia del Profeta nell'islam egiziano²³⁴. Con riferimento al tema più generale della venerazione della famiglia del Profeta in Egitto, gli studi a disposizione riguardano prevalentemente la santità nell'epoca mamelucca²³⁵, mentre abbiamo a disposizione pochi studi sull'epoca ottomana, in particolare sui trattati oggetto di questa analisi²³⁶.

2.2 Alcune note sulla venerazione degli Alidi nell'islam egiziano

Il culto egiziano di al-Sayyida Zaynab è sempre stato spiccatamente sunnita, diversamente da quello della maggior parte degli Alidi sepolti al Cairo, i cui mausolei in epoca fatimide (358/969-566/1171) facevano da cornice alle cerimonie sciite di 'Āšūrā', giorno della commemorazione del martirio di al-Ḥusayn. Come è spesso accaduto per il culto degli *ahl al-bayt*, anche quello di Zaynab è stato usato a scopi politici da uomini di potere, per presentarsi come difensori e paladini dell'islam o per marcare la propria identità sunnita.

Il Cairo è la città sunnita che vanta il maggior numero di santuari alidi, tanto che l'Egitto viene chiamato dai suoi abitanti *al-maḥrūsa*, "la terra protetta" e, secondo una tradizione attribuita al conquistatore musulmano dell'Egitto 'Amr b. al-ʿĀṣ (m. 42/663), *arḍ al-kināna*, "la terra della faretra", perché come la faretra serve a custodire le frecce, così l'Egitto e gli egiziani sono custoditi da Dio²³⁷. Nonostante l'attendibilità storica della maggior parte di questi santuari sia stata messa in discussione, intorno a essi si è sviluppata nel corso dei secoli una fitta rete di credenze religiose e popolari accompagnate da una vastissima letteratura agiografica. La maggior parte di questi mausolei è stata edificata dai Fatimidi in un'ottica di propaganda sciita ma, dopo la

²³³ MAYEUR-JAOUEN, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien*, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1994. A oggi, mancano degli studi completi sugli altri protagonisti della venerazione egiziana per la famiglia del Profeta, come al-Ḥusayn, Zayn al-ʿĀbidīn e al-Sayyida Nafīsa.

²³⁴ RĀĠIB, "Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimetière", *Studia Islamica*, 44, 1976; HOFFMAN-LADD, "Devotion to the Prophet and his Family in Egyptian Sufism", *International Journal of Middle East Studies*, 24, 4, 1992. Altri brevi riferimenti al culto egiziano di al-Sayyida Zaynab tratti da studi accademici saranno citati di volta in volta.

²³⁵ Si vedano, ad esempio, i due importanti studi: TAYLOR, *In the Vicinity of the Righteous. Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Leiden, Brill, 1998 e SABRA, *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2006.

²³⁶ Se ne sono occupati Rachida Chih, Éric Geoffroy (per la prima epoca ottomana), Stefan Reichmut, Michael Winter. I loro studi saranno citati in nota.

²³⁷ Il riferimento alla faretra è dovuto al fatto che gli egiziani erano noti per la loro bravura nelle battaglie, come osservato da 'Amr b. al-ʿĀṣ.

caduta della dinastia, l'opera di costruzione e venerazione di santuari alidi è proseguita in Egitto, tanto che questo culto è divenuto una delle peculiarità dell'islam egiziano, promosso dalle varie dinastie che si sono susseguite al potere nel paese. I santuari possono essere suddivisi in tre categorie: i santuari che sono stati edificati in seguito a un sogno, i santuari che sono tombe non autentiche e i santuari intitolati ad Alidi realmente giunti in Egitto²³⁸. Considerevole è il numero di mausolei dedicati a donne della famiglia del Profeta, dimostrando come esse occupino un posto speciale nell'ambito di questa devozione che ha fatto delle donne le principali fruitrici delle tombe sante, secondo una tradizione per cui Fāṭima è stata la prima a cui il Profeta ha concesso di visitare le tombe il venerdì²³⁹. Sono state avanzate due tesi circa le origini del culto della famiglia del Profeta in Egitto. Secondo la storica dell'arte Caroline Williams, ha avuto inizio in epoca fatimide²⁴⁰. Il culto del Profeta, di 'Alī, di Fāṭima, di al-Ḥasan e al-Ḥusayn era uno strumento di legittimazione della dinastia sciita, che cercava di diffondere la venerazione dei suoi antenati per circondarsi di un'aura di sacralità²⁴¹. Una prova dell'importanza che i Fatimidi diedero al culto degli *ahl al-bayt* fu la costruzione della maggior parte dei monumenti funerari a loro dedicati²⁴². Diversa è la tesi sostenuta da Christopher Taylor, il quale ritiene che il culto degli Alidi esisteva già prima dell'avvento al potere dei Fatimidi e si è inserito in un ambiente favorevole e propenso al culto dei defunti, criticando in questo modo la tesi secondo cui è stata esclusivamente la dinastia sciita a promuovere il culto alide in Egitto. Quando i Fatimidi giunsero in Egitto, trovarono un culto dei santi già avviato, e si limitarono a favorire gli Alidi nell'ambito di questa devozione²⁴³. Tra i mausolei fatti erigere dai Fatimidi, ci sono i tre "mausolei delle teste"²⁴⁴, scelta che pone l'accento sulla ferocia subita dagli Alidi da parte dei loro oppositori. Sarà proprio tale trattamento subito ingiustamente a motivare le scelte della pietà popolare di identificare al Cairo tombe di alidi perseguitati, come al-Ḥusayn e Zaynab.

Dopo la caduta del califfato fatimide, la pratica di costruire e venerare tombe alidi continuò a essere attuata in Egitto. Diverse tombe, dedicate soprattutto a donne, furono costruite o identificate in base a sogni e visioni. Inoltre, non di rado è successo

²³⁸ RĀĠIB, "Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimetière", cit., p. 61.

²³⁹ MASSIGNON, "La notion du voeu et la devotion musulmane a Fatima", in L. Massignon (ed.), *Opera Minora*, Beirut, Dar al-Ma'ārif, 1963, p. 587.

²⁴⁰ WILLIAMS, "The Cult of 'Alid Saints in the Fatimid Monuments of Cairo. Part II: The Mausolea", *Muqarnas*, 3, 1983, p. 39.

²⁴¹ LEV, *State & Society in Fatimid Egypt*, Leiden, Brill, 1991, p. 152.

²⁴² Gli studi dedicati al tema sono stati condotti dal punto di vista storico, antropologico, architettonico, testuale o combinando i vari approcci. Per citare alcuni studiosi: Yūsuf Rāġib, autore di vari articoli sui pellegrinaggi medievali cairoti; Caroline Williams, che ha analizzato le tombe alidi costruite al Cairo in epoca fatimide; Valerie Hoffman, che ha studiato la venerazione per la famiglia del Profeta nel sufismo egiziano; Christopher Taylor, che ha condotto studi sulle guide medievali di pellegrinaggi nelle tombe sante del Cairo; Catherine Mayeur-Jaouen, autrice di studi sulla venerazione egiziana per la famiglia del Profeta.

²⁴³ TAYLOR, "Reevaluating the Shi'i Role in the Development of Monumental Islamic Funerary Architecture", *Muqarnas*, 9, 1992, pp. 7-8.

²⁴⁴ Così chiamati perché dedicati a tre martiri alidi che furono decapitati: al-Ḥusayn b. 'Alī, Zayd b. 'Alī Zayn al-'Ābidīn (m. 122/740), Ibrāhīm b. 'Abdallāh b. al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 145/762).

che mausolei o tombe dimenticati siano stati attribuiti a personalità della famiglia alide, per soddisfare i bisogni della pietà popolare o nell'ambito di politiche volte a promuovere l'islam. Tra le tombe femminili, citiamo quella di al-Sayyida Nafisa, Umm Kulṭūm bint al-Qāsim b. Muḥammad b. Ġa'far al-Ṣādiq, 'Ā'īša bint Ġa'far al-Ṣādiq, al-Sayyida Ruqayya bint 'Alī, al-Sayyida Sukayna bint al-Ḥusayn, Fāṭima al-Nabawiyya bint al-Ḥusayn, al-Sayyida 'Ātika. Si tratta di una discendente di al-Ḥasan, due discendenti del sesto *imām* sciita, una figlia di 'Alī, due presunte figlie di al-Ḥusayn e una zia del Profeta.

La venerazione di personaggi femminili²⁴⁵ si è affermata sia nell'ambito del sufismo sia nella devozione per gli *ahl al-bayt*. Per quanto riguarda il primo ambito, la dottrina di una "santità" femminile nell'islam è stata elaborata, come punto d'arrivo di un lungo processo, da Ibn 'Arabī (m. 638/1240) il quale sostiene significativamente che l'amore del Profeta verso le donne non era dovuto alla sua natura di uomo, ma era stato Dio a infonderlo nel suo animo; aveva dunque un'origine divina²⁴⁶. L'amore verso una donna è, nella dottrina di Ibn 'Arabī, una tappa dell'amore verso Dio e il corpo femminile riflette la bellezza di Dio²⁴⁷. A proposito della *walāya*, la "santità", il mistico sostiene che può essere posseduta anche da una donna. Uomini e donne hanno le stesse potenzialità e possono raggiungere uguali livelli di santità e la donna può raggiungere il livello più alto, quello di *qutb*, "polo"²⁴⁸. Il riconoscimento della donna come possibile "amica di Dio" è uno dei motivi che ha influenzato la venerazione delle donne che durante la loro vita hanno manifestato alti livelli di spiritualità, come la celebre mistica Rābi'a al-'Adawiyya (m. 180/796) o donne che hanno ereditato la "luce profetica" come al-Sayyida Zaynab e al-Sayyida Nafisa.

Per quanto riguarda il secondo ambito, quello della devozione per gli *ahl al-bayt*, la venerazione delle donne della famiglia del Profeta è una conseguenza diretta della grande reverenza verso Fāṭima, la figlia del Profeta più venerata nel mondo musulmano. Le tradizioni relative al fatto che Fāṭima e i suoi figli saranno preservati dall'Inferno hanno generato una grande devozione nei loro confronti. Il ruolo di

²⁴⁵ Il tema della santità femminile nell'islam, in particolare nel sufismo, è stato approfondito da diverse studiose. Nelly Amri e Annemarie Schimmel hanno sottolineato come la venerazione di donne sante si sia affermata nell'ambito del sufismo, nella veste di ascete e mistiche completamente votate all'amore per Dio, le cui biografie sono presentate nei più famosi dizionari biografici sufi come quello di al-Munāwī (AMRI, *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*, Saint Jean de Braye, Editions Dangles, 1992) e di al-Sulāmī nel V/XI secolo. Quest'ultimo presenta ottanta voci dedicate a donne sufi in una sezione del suo dizionario biografico intitolata *Dikr al-niswa al-muta'abbidāt al-ṣufiyyāt*, "Menzione delle devote sufi" (AS-SULAMĪ, *Donne sufi. La santità islamica al femminile*, Rizzo (a cura di), Torino, Il leone verde, 2011, pp. 10-11). Margareth Smith ha studiato la biografia della mistica Rābi'a al-'Adawiyya come esempio di donna sufi dedita all'ascetismo e molto venerata nei circoli sufi (SMITH, *Rābi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islām*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984). Valerie Hoffman sostiene che il sufismo è l'ambito in cui le donne possono superare molte barriere sociali, poiché esse sono ammesse, talvolta con delle restrizioni, alle attività degli ordini e alla posizione di *ṣayḥ* (HOFFMAN, *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*, Columbia, University of South Carolina Press, 1995). Queste studiose sono concordi nell'asserire che il sufismo è un campo in cui le donne giocano un ruolo molto importante, potendo prendere parte alle attività delle confraternite.

²⁴⁶ HOFFMAN, *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*, cit., p. 210.

²⁴⁷ ṢIYYĀM, *al-Ḥarīm al-ṣūfī wa tā'nī al-dīn*, Cairo, Rawāfīd li 'l-naṣr wa 'l-tawzī', 2013, p. 158.

²⁴⁸ HAKIM, "Ibn 'Arabī's Twofold Perception of Woman. Woman as Human Being and Cosmic Principle", <https://ibnarabisociety.org/woman-as-human-being-and-cosmic-principle-souad-hakim/>.

Fāṭima, tuttavia, non è l'unica causa della reverenza verso le donne alidi nell'islam egiziano. Ignaz Goldziher ha osservato che la simpatia che numerose donne hanno dimostrato verso la causa alide e, in particolare, verso la causa di al-Ḥusayn è notevole, dal momento che non si sono tirate indietro quando è stato chiesto loro di andare nel campo di battaglia; esse, inoltre, hanno contribuito a produrre e mettere in circolazione leggende pro alidi in cui, ad esempio, le donne incitano i loro mariti a lasciare tutto per sacrificarsi alla causa di al-Ḥusayn²⁴⁹. Zaynab, quando dice al fratello prossimo alla morte per mano omayyade: “Possa Dio accettare la mia vita al posto della tua!”²⁵⁰, dà il suo contributo a questa rappresentazione eroica della donna. Questa visione delle donne della prima comunità musulmana, pronte a sacrificarsi per il nipote del Profeta, le renderà degne di essere venerate quando la venerazione degli *awliyā'* si diffonderà nel mondo musulmano²⁵¹. Difatti, la maggior parte dei mausolei alidi fatti costruire al Cairo in epoca fatimide, ayyubide, mamelucca e ottomana è dedicata a donne legate alla causa alide.

Le tombe sante del Cairo ruotano intorno a due importanti personaggi della storia alide: al-Ḥusayn e il sesto *imām* sciita Ġa'far al-Ṣādiq (m. 148/765), entrambi discendenti di 'Alī, figura di spicco sia nello sciismo sia nel sufismo. Nel primo, egli è autorità spirituale e temporale dopo il Profeta, nel secondo è l'autorità spirituale dal quale quasi tutti gli esponenti degli ordini sufi sostengono di discendere. La figura di 'Alī dimostra in quale misura sciismo e sufismo siano legati²⁵² e la devozione verso i suoi figli in diversi paesi del mondo musulmano attesta come queste similarità applicate a un determinata dimensione regionale abbiano dato vita a diverse letture delle storie dei personaggi e a molteplici rappresentazioni agiografiche²⁵³. L'impatto della venerazione sciita per 'Alī e la sua famiglia nel mondo sunnita, soprattutto nel sufismo egiziano, è spesso stato notato, così come l'influenza di Ġa'far al-Ṣādiq sui nascenti movimenti sciita e sunnita e la sua importanza come trasmettitore di detti sia nelle raccolte sciite sia in quelle sunnite. Infatti, le tradizioni attribuite al sesto *imām* sono non solo la base della giurisprudenza sciita, ma sono state anche l'oggetto del continuo dialogo dell'*imām* con i suoi contemporanei sunniti, costituendo così il primo caso di avvicinamento sunnita-sciita della storia (*taqrīb*)²⁵⁴. Egli è considerato, anche dai sunniti, il padre di quella che potrebbe essere considerata una lettura mistica del Corano²⁵⁵. Il sesto *imām* rinunciò alla dimensione politica dello sciismo, la quale mirava a rivendicare i diritti al potere dei discendenti di 'Alī, a favore di

²⁴⁹ GOLDZIHHER, *Muslim Studies*, II, Albany, State University of New York Press, 1971, pp. 272-273.

²⁵⁰ AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., pp. 117-118.

²⁵¹ GOLDZIHHER, *Muslim Studies*, II, cit., p. 274.

²⁵² NASR, “Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and in History”, *Religious Study*, 6, 3, 1970, p. 231.

²⁵³ Molti sufi in Egitto fanno risalire le loro origini al genero del Profeta, ad esempio la famiglia Wafa'ī, che nel XII/XVIII secolo era sovrintendente del *mawlid* di al-Ḥusayn e fiduciaria della sua moschea (WINTER, *Egyptian Society Under Ottoman Rule*, London, Routledge, 1992, pp. 139-140).

²⁵⁴ KAZEMI MOUSSAVI, “Sunnī-Shī'ī Rapprochement (*taqrīb*)”, in L. Clarke (ed.), *Shi'ite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions*, New York, Global Publications, 2001, p. 301.

²⁵⁵ CAPEZZONE, SALATI, *L'islam sciita*, cit., pp. 81-82, 86.

un'accentuazione della missione spirituale degli *imām*. Non a caso, il primo mausoleo fatto erigere dai Fatimidi è stato quello di al-Sayyida Umm Kulṭūm, discendente di Ġa'far al-Šādiq, dal momento che il fondatore della dinastia, 'Ubaydallāh al-Mahdī (m. 322/934), era un discendente di 'Ismā'īl, figlio del sesto *imām*.

2.3 Karbalā' e l'eroismo di al-Ḥusayn: una prospettiva sunnita medievale

L'altro personaggio al quale molte tombe sante del Cairo sono legate è al-Ḥusayn, il grande protagonista della battaglia di Karbalā', simbolo nella storia musulmana del sacrificio per difendere il diritto al potere della famiglia del Profeta. Secondo la pietà popolare, la testa del martire riposa nel mausoleo più famoso edificato in epoca fatimide, il *mašhad* al-Ḥusayn. Nel 484/1091, il celebre ministro Badr al-Ġamālī, il quale aveva salvato l'Impero fatimide dalla rovina durante il califfato di al-Mustansir, "scopri" la testa del nipote del Profeta²⁵⁶ nella città di 'Asqalān in Palestina, una delle città di frontiera che i Fatimidi erano riusciti a non perdere dopo che i Selgiuchidi avevano sottratto Siria e Palestina al loro controllo. La reliquia fu poi portata al Cairo nel 548/1153, dove fu fatto costruire in suo onore il mausoleo ancora oggi meta di pellegrinaggi. Ciò che contraddistingue il *mašhad* al-Ḥusayn è la posizione: venne fatto costruire all'interno del palazzo califfale, e non nel cimitero in cui si trovano la maggior parte delle tombe alidi. Il valore di questo mausoleo fu immenso: i Fatimidi avevano messo le mani sulla reliquia del figlio di Fāṭima ma lo avevano fatto troppo tardi. Infatti, alcuni anni dopo la costruzione del mausoleo, Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbī metterà fine al califfato fatimide. Da qui deriva il potente significato simbolico del culto della testa di al-Ḥusayn: era forse un ultimo tentativo da parte dei Fatimidi di riportare in vigore il loro potere, indebolitosi molto dal punto di vista politico e militare.

Karbalā' è l'altro anello che collega le tombe sante del Cairo, dal momento che diversi personaggi della tragedia sono sepolti in questa città. Difatti, ciò che accomuna le biografie delle donne nobili sepolte al Cairo è, oltre al legame di parentela con il Profeta, la partecipazione di alcune di esse, come Sukayna, Fāṭima e Zaynab, agli eventi di Karbalā'. La pietà popolare ha riunito al Cairo numerosi personaggi del dramma, aggiungendone persino alcuni fittizi²⁵⁷, dimostrando come la partecipazione emotiva nei confronti della tragedia vissuta da al-Ḥusayn sia stata particolarmente forte e sentita nel corso delle epoche al di fuori dell'ambito sciita. Secondo una tradizione popolare citata da un agiografo egiziano vissuto nel XIII/XIX secolo, 'Uṭmān Madūḥ, al-Sayyida Zaynab sarebbe giunta in Egitto con le nipoti Sukayna e Fāṭima, reduci della battaglia. Secondo la teoria dei gemellaggi fraterni creati a distanza di secoli sostenuta da Louis Massignon, le donne alidi sepolte al Cairo hanno la funzione di piangere per i martiri della loro famiglia. Le due presunte figlie di al-Ḥusayn hanno vissuto

²⁵⁶ Le fonti propongono varie versioni sul luogo di sepoltura della testa di al-Ḥusayn, la cui presenza è rivendicata in diverse città del mondo islamico.

²⁵⁷ Le presunte tombe alidi non sarebbero situate solo al Cairo, dal momento che la pietà popolare ne ha identificato alcune in altre località dell'Egitto, come quella di una misteriosa al-Sayyida al-Ḥūriyya sepolta e venerata a Banī Sūayf, la quale sarebbe stata presente a Karbalā' nella veste di medico degli *ahl al-bayt*, e Abū Mandūr sepolto a Rašīd, anche lui misterioso testimone del tragico evento.

entrambe gli eventi di Karbalā' e sembrano formare virtualmente due coppie con due alidi la cui venerazione è stata istituita prima della loro: Sukayna²⁵⁸ fa coppia con Zayd b. Zayn al-‘Ābidīn e Fāṭima con il fratello Ibrāhīm. In entrambi i casi una donna alide “piange” per un martire della sua famiglia. La terza coppia è, come si vedrà, quella costituita da al-Ḥusayn e da Zaynab: sarà proprio questa coppia a sacralizzare e a rendere popolare il ruolo eccezionale riconosciuto alle donne degli *ahl al-bayt*²⁵⁹. Nei tre casi, la figura femminile è stata aggiunta dopo quella maschile, confermando la tesi secondo cui l’identificazione di alcune tombe sante era alimentata dai bisogni della pietà popolare²⁶⁰. Questo ricongiungimento di personaggi legati al dramma del martirio di al-Ḥusayn richiama l’attenzione sull’importanza di Karbalā' nell’islam egiziano e in particolare nel sufismo, dal momento che la maggior parte di questi culti, con l’eccezione di quello di al-Ḥusayn, è stata promossa da dinastie sunnite o dalla pietà popolare. L’amore redentivo per la famiglia del Profeta nel sufismo egiziano e le qualità esoteriche attribuite agli eredi della luce profetica di Muḥammad, gli *ṣayḥ* nel sufismo e gli *imām* nello sciismo, dimostrano in quale misura la venerazione per gli *ahl al-bayt* abbia delle similarità con lo sciismo, dove si parla però di sofferenza redentiva. I devoti egiziani chiamano al-Ḥusayn con due titoli tipicamente sciiti: *Sayyid al-ṣuḥadā'*, “il Signore dei martiri”, e *Sayyid ṣabāb ahl al-ḡanna*, “il Signore dei giovani del Paradiso”²⁶¹. La dimostrazione pubblica del dolore per al-Ḥusayn promossa dai Fatimidi non ha paralleli simili nelle epoche successive in Egitto²⁶². La devozione per i protagonisti del dramma a partire dall’epoca ayyubide (566/1171-658/1260) non si basava sul dolorismo, ma sull’amore verso i parenti del Profeta perseguitati ingiustamente che si esprimeva sotto forma di gioia e partecipazione emotiva. Come ha osservato il sociologo egiziano Sayyid ‘Uways, in Egitto, Karbalā' non ha lo stesso significato che ha per gli sciiti. Uno dei fattori per cui gli egiziani non piangono per al-Ḥusayn va identificato nella natura stessa del popolo egiziano, che ha colto la decisione degli Ayyubidi di riportare il giorno di ‘*Āšūrā*’ alla sua funzione originaria sunnita, rendendolo una festività gioiosa e non una triste commemorazione, come accade ancora oggi. Gli egiziani hanno innovato un sistema preesistente²⁶³, cercando di contrastare le celebrazioni sciite dell’anniversario dell’uccisione di al-Ḥusayn²⁶⁴.

²⁵⁸ In alcune fonti medievali, Sukayna è la figlia di Zayn al-‘Ābidīn.

²⁵⁹ Non a caso, nelle opere medievali e ottomane dedicate agli *ahl al-bayt* sepolti al Cairo, Zaynab è definita spesso *uḥt al-Ḥusayn*.

²⁶⁰ MASSIGNON, “La cité des morts au Caire. (Qarāfa – Darb al-Aḥmar)”, *BIFAO*, 57, 1958, pp. 74-75.

²⁶¹ HOFFMAN-LADD, “Devotion to the Prophet and his Family in Egyptian Sufism”, cit., pp. 623-4. Nel sermone di Zaynab contro Yazīd, la donna definisce il fratello uno dei “capi dei giovani del Paradiso (*ṣubbān al-ḡanān*)”, si veda p. 61.

²⁶² Eccezioni sono state documentate. Nel 1935, Zakī Mubārak ha assistito a cerimonie di ‘*Āšūrā*’ caratterizzate dal dolore e dal pianto presso la moschea di al-Ḥusayn; si trattava tuttavia di un fenomeno circoscritto (STEWART, “Popular Shiism in Medieval Egypt: Vestiges of Islamic Sectarian Polemics in Egyptian Arabic”, *Studia islamica*, 84, 1996, p. 64).

²⁶³ ‘UWAYS, *al-Ibdā' al-taqāfi 'alā al-ṭarīqa al-miṣriyya. Dirāsa 'an ba'di 'l-qiddīsīn wa 'l-awliyā' fī Miṣr*, Cairo, Dār al-Ṭibā'a al-Ḥadīṭa, 1981, p. 89.

²⁶⁴ FIERRO, “The Celebration of ‘*Āšūrā*’ in Sunni Islam”, in A. Fodor (ed.), *Proceedings of the 14th Congress of the Union Européenne des Arabisants and Islamisants*, Part One, Eötvös Loránd University, 1994, p. 199.

Qual è la posizione degli autori egiziani medievali a proposito di al-Ḥusayn, del suo martirio e dei suoi oppositori omayyadi? Vediamo alcune voci esemplificative del dibattito, per comprendere in quale misura queste posizioni hanno influenzato l'interesse verso i personaggi del dramma. Muḥammad b. Idrīs al-Šāfi'ī (m. 204/820), uno dei più importanti giuristi della storia musulmana fondatore della scuola giuridica šāfi'īta sepolto al Cairo, non si stancò mai di manifestare apertamente il suo amore per la famiglia del Profeta, per 'Alī e al-Ḥusayn, tanto da essere più volte tacciato di essere sciita. L'uccisione di al-Ḥusayn è, ai suoi occhi, incomprensibile:

Ammazzato ingiustamente
La sua veste intinta di sangue
La spada ora è in lacrime,
la freccia strepita e il cavallo che prima nitriva piange la sua scomparsa²⁶⁵.

Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī (m. 911/1505) è considerato l'autore più prolifico della letteratura musulmana. Vissuto nell'Egitto mamelucco, si occupò di moltissime materie come storia, diritto, geografia, scienza del *ḥadīṭ*. Nella sua cronaca dedicata alla storia del califfato, al-Suyūṭī descrive il periodo di governo di Yazīd b. Mu'āwiya che riflette una narrazione sunnita tarda del suo califfato. In contrasto con molti altri storici sunniti, l'autore enfatizza gli eventi soprannaturali successivi all'uccisione di al-Ḥusayn. Considerando l'autorità di al-Suyūṭī nella tradizione sunnita e come storico musulmano medievale, la sua visione di al-Ḥusayn e di Yazīd è esemplificativa della percezione sunnita medievale dei due personaggi:

Dio maledica il suo assassino, e con lui Ibn Ziyād e Yazīd! Fu ucciso a Karbalā'. La storia della sua morte è così lunga che il cuore non può sopportarne il racconto²⁶⁶.

Il grande sufī egiziano 'Abd al-Wahhāb al-Ša'rānī (m. 973/1565), nella rubrica dedicata ad al-Ḥusayn nella sua opera *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, ha detto che al-Ḥusayn “è stato ucciso da martire” (*qutila šahīdan*)²⁶⁷. Ciò che emerge da queste posizioni è una grande empatia verso la causa di al-Ḥusayn e l'ingiustizia del suo destino, empatia che ha avuto dei risvolti a livello di pietà popolare se si considera, come già detto, che numerose tombe di alidi legati a Karbalā' sono state “scoperte” proprio dai devoti.

Queste posizioni sono molto diverse da quella purista sunnita rappresentata da Ibn Taymiyya (m. 728/1328): egli critica le pretese sciite della superiorità di 'Alī e dei suoi successori e la teoria della trasmissione della conoscenza dal quarto califfo fino al dodicesimo *imām*. Secondo la sua opinione, queste teorie sarebbero il frutto dell'amore appassionato di alcuni tradizionalisti per gli *ahl al-bayt*, amore che ha portato a fabbricare storie false su 'Alī, la sua famiglia e i suoi successori. Diversamente dagli sciiti e da alcuni sunniti che maledicono Yazīd, Ibn Taymiyya cita delle tradizioni secondo le quali il califfo omayyade pianse quando vide il cadavere di al-Ḥusayn e altre secondo cui alcuni compagni dissuasero al-Ḥusayn dall'andare in Iraq, ma costui

²⁶⁵ AL-ŠĀFI'Ī, *Dīwān al-Imām al-Šāfi'ī*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1417/1996, p. 48.

²⁶⁶ AL-SUYŪṬĪ, *Tārīḥ al-Ḥulafā'*, Qatar, Wizārat al-Awqāf wa al-Šu'ūn al-Islāmiya, 1434/2013, p. 341.

²⁶⁷ AL-ŠA'RĀNĪ, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, Cairo, Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 1426/2005, vol. 1, p. 52.

si dimostrò testardo e ambizioso, causando così la morte di molti membri della sua famiglia²⁶⁸. Tuttavia, posizioni come quella di Ibn Taymiyya non erano la norma in epoca medievale, dal momento che in ambito sunnita prevaleva un atteggiamento pro-alide. Un esponente del sunnismo come Sibṭ Ibn al-Ġawzī (m. 654/1256) ha composto un trattato sugli Alidi e sugli *imām*. Nel suo obituario scritto da Ibn Kaṭīr, lo storico narra che il governatore di Aleppo aveva chiesto a Sibṭ Ibn al-Ġawzī, nel giorno di ‘*Āšūrā*’, di narrare qualcosa della morte di al-Ḥusayn. Lo storico salì sul pulpito e rimase molto tempo senza parlare; alla fine si mise un fazzoletto sul volto e scoppiò in un pianto violento²⁶⁹.

2.4 La potenza di un legame familiare

Zaynab è un membro degli *ahl al-bayt*, espressione citata spesso finora ma senza approfondirne il significato. In *Maqātil al-Ṭālibiyyīn* (“Martirologi dei Ṭalibidi”), al-Iṣfahānī definisce Zaynab al-‘*aqīla*²⁷⁰, cioè la reclusa, la preziosa, facendo riferimento a una donna che si fa vedere poco fuori dallo spazio domestico in virtù del suo status. Il culto del Profeta ha generato il culto della sua famiglia, sulla base di quanto detto nel Corano al versetto 33:33, che recita: “[O donne del Profeta], rimanetevne quiete nelle vostre case e non v’adornate vanamente come avveniva ai tempi dell’idolatria; compite anzi la Preghiera, pagate la Dècima e obbedite a Dio e al Suo Messaggero. Iddio vuole infatti che siate liberi da ogni sozzura, o gente della casa del Profeta, ed Egli vi purificherà di purificazione pura”. Il versetto è stato molto dibattuto ed è divenuto la base delle rivendicazioni sciite, omayyadi e abbasidi del diritto al potere. Gli sciiti sostengono che esso indichi che la scelta divina sia ricaduta sulla famiglia alide, a cui viene accordata una preferenza rispetto agli altri familiari del Profeta, e che tale predilezione avrà conseguenze politiche. Gli sciiti basano la loro interpretazione su una tradizione, largamente accettata anche dai sunniti, denominata *ḥadīth al-kisā*, la “tradizione del mantello”²⁷¹. Secondo questo detto, il versetto in questione fu rivelato quando il Profeta, uscito una mattina per incontrare la delegazione dei cristiani di Naḡrān, si trovava con la figlia Fāṭima, il genero-cugino ‘Alī e i nipoti al-Ḥasan e al-Ḥusayn. Il Profeta prese il suo mantello nero, avvolse i quattro che erano insieme a lui e disse: “Dio, questa è la mia famiglia, che ho scelto. Togli da loro l’impurità e purificali a fondo”²⁷². Il chiaro significato politico di queste parole fu evidenziato e rafforzato da altre tradizioni, come quella in cui il Profeta dice: “Sono il nemico dei loro nemici” e quella in cui invoca Dio dicendo: “Sii il nemico dei loro nemici”²⁷³. Dal

²⁶⁸ SCHALLENBERGH, “Ibn Taymīya on the Ahl al-bayt”, in U. Vermeulen, J. Van Steerbengen (eds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, Leuven, Uitgeverij Peeters, 2001, pp. 408, 410, 413-414, 417-420.

²⁶⁹ KEANEY, *Medieval Islamic Historiography. Remembering Rebellion*, New York, Routledge, 2013, p. 83.

²⁷⁰ AL-IṢFAHĀNĪ, *Maqātil al-Ṭālibiyyīn*, cit., p. 91.

²⁷¹ Secondo lo storico al-Ṭabarī, il versetto 33:33 si riferisce solo ai “cinque del mantello” (ADDAS, *La maison muhammadienne*, Paris, Gallimard, 2015, p. 142).

²⁷² TRITTON, “Ahl al-Kisā”, *EI2*, vol. 1, p. 264.

²⁷³ SHARON, “Ahl al-Bayt-People of the House”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8, 1986, p. 172.

momento in cui l'espressione cominciò a circolare, divenne una delle componenti principali della lotta per il potere nella comunità musulmana, l'elemento fondamentale che ne sanciva la legittimità. In base a questi speciali riconoscimenti, 'Alī e la sua *šī'a*, intesa come l'insieme dei suoi discendenti, giustificarono il loro diritto a governare. Questa visione è stata contestata dagli Abbasidi, i quali proclamarono la loro legittimità al potere dicendo di far parte della famiglia del Profeta da parte del loro capostipite, lo zio del Profeta 'Abbās²⁷⁴. Riassumendo, l'espressione designa la famiglia e la discendenza di Muḥammad e il riguardo verso questa famiglia è comune a sunniti e sciiti, ma è al tempo stesso oggetto di contenzioso poiché per i secondi l'appartenenza agli *ahl al-bayt* comporta degli attributi specifici, riguardanti nella fattispecie la detenzione del potere temporale.

Dalla tradizione del mantello, che ha sancito il ruolo predominante della famiglia di Fāṭima, sono scaturite numerose altre tradizioni che sottolineano l'importanza di amare gli *ahl al-bayt* come segno dell'amore verso il Profeta e come dovere religioso, sancito anche dal Corano nel versetto 42:23, quando il Profeta chiede *al-mawadda fī-l-qurbā*, l'amore verso i "prossimi", come la controparte di quanto egli ha subito negli anni della sua missione profetica. Dato che è il Profeta stesso a richiederlo, esso assume un connotato speciale e che, in quanto tale, è incoraggiato sia da tradizioni sunnite sia sciite²⁷⁵. Numerose tradizioni sui meriti degli *ahl al-bayt* sono riportate in un trattato di al-Suyūṭī. Eccone alcune:

Vi ho lasciato due cose che vi impediranno di smarrirvi se vi aggrapperete a esse: il Libro di Dio, una corda che si estende dal Paradiso alla Terra, e la mia Famiglia. Il Benevolo e Saggio mi ha riferito che queste due cose non saranno mai separate fino a che non faranno ritorno alla mia sorgente, dunque prestate grande attenzione al vostro comportamento verso di esse quando me ne sarò andato.

Le stelle sono una sicurezza per gli abitanti del cielo, e la mia famiglia è una sicurezza per la mia comunità.

La mia famiglia è come l'arca di Noé: chiunque salirà, sarà salvato, e chiunque rimarrà indietro, affonderà²⁷⁶.

Queste tradizioni dimostrano che amare gli *ahl al-bayt* salverà dall'Inferno e che la venerazione sciita e sufi verso la famiglia del Profeta hanno una base scritturale.

La perfezione associata agli *ahl al-bayt* è tale che negli ambienti sciiti circolava un aneddoto su una certa Zaynab *al-Kaḏḏāba*, Zaynab "la bugiarda", una donna che fingeva di essere discendente di 'Alī. Si tratta di una storia accaduta ai tempi del califfato abbaside riportata sia in alcune opere letterarie sia in alcune opere sui meriti

²⁷⁴ Non tutti i commentatori accettarono le due interpretazioni dell'espressione. Per alcuni di essi, gli *ahl al-bayt* sono solo le mogli del Profeta. La visione sunnita ortodossa si basa su una opinione armonizzatrice, secondo cui gli *ahl al-bayt* sarebbero i cinque *ahl al-kisā'* e le mogli del Profeta. La polisemia dell'espressione fa sì che essa possa riferirsi sia a coloro che vivevano nella casa del Profeta, cioè le sue mogli, sia a coloro che avevano il suo stesso sangue, dunque i Banū Hāšim e 'Abd al-Muṭṭalib (SHARON, "People of the House", *EQ*, vol. 4, p. 51).

²⁷⁵ ESHKEVARI, "Sugli appellativi (*alqāb*) dei Sādāt", in B. Scarcia Amoretti, L. Bottini (eds.), *The Role of the Sādāt/Ašrāf in Muslim History and Civilization, Oriente Moderno*, 18, 1999, p. 463.

²⁷⁶ AL-SUYŪṬĪ, *Iḥyā' al-mayyit bi-faḏā'il ahl al-bayt*, Medina, Dār al-Madīna al-Munawwara li-'l-našr wa 'l-tawzī', 1420/1999, pp. 17, 23, 24.

degli *ahl al-bayt*, dal momento che ha la natura di *exemplum* e lo scopo di mettere in luce la perfezione della famiglia del Profeta.

Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī ha registrato l’aneddoto:

Nell’epoca del califfo abbaside al-Mutawakkil, una donna pretese di essere Zaynab bint al-Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib. La sua bugia fu smascherata. Al-Mutawakkil fece venire ‘Alī b. Muḥammad b. ‘Alī b. Musà b. Ğa‘far b. Muḥammad b. ‘Alī b. al-Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib, il quale svelò l’inganno della donna. A lui accadde un fatto con lei, il quale è stato menzionato da al-Mas‘ūdī nei *Murūğ al-Dahab*.

Ho letto la storia della donna nello Šaraf al-Muṣṭafà di Abū Sa‘d al-Nīsābūrī, che dice: Muḥammad b. ‘Ašim al-Tamīmī, noto come al-Ḥazanbal, ha narrato da Aḥmad b. Abī Ṭāhir, da ‘Alī b. Yaḥyà al-Munağğim, che costui disse:

Quando apparve Zaynab *al-Kaddāba*, la quale pretese di essere discendente di Fāṭima e ‘Alī²⁷⁷, al-Mutawakkil disse ai suoi ospiti, dopo che lei si fece vedere da lui: «Come facciamo a sapere se ciò che costei asserisce è vero?». Al-Faṭḥ b. Ḥaḡān gli disse: «Fai venire Ibn al-Riḏā. Egli ti dirà se questa storia è vera». Lo fece venire, lo salutò e lo interrogò. Rispose: «La tribolazione è vicina a costei, perché Dio ha vietato ai leoni di avvicinarsi alla carne di tutti i figli di Fāṭima. Dunque gettala tra i leoni. Se è onesta, non le si avvicineranno; se è bugiarda, la mangeranno». Messa alle strette, smentì se stessa. Andò per strada gridando di essere Zaynab la bugiarda e che tra lei e il Profeta non vi era alcun legame.

Dopo alcuni giorni, ‘Alī b. al-Ġahm disse: «Principe dei Credenti, se esponiamo Ibn al-Riḏā a questa prova, sapremo se dice la verità». Allora lo misero in un posto in cui vi erano leoni liberi, e questi non gli si avvicinarono. Disse al-Mutawakkil: «Se raccontate ciò a qualcuno, vi taglierò la testa»²⁷⁸.

I protagonisti dell’aneddoto sono il califfo abbaside al-Mutawakkil (m. 247/861), noto per la sua avversione contro gli sciiti²⁷⁹, e Ibn al-Riḏā (m. 203/819), ottavo *imām* sciita e discendente del Profeta. Le date non coincidono e i due personaggi non si sono mai potuti incontrare, infatti in altre fonti l’alide protagonista è il decimo *imām* sciita, ‘Alī al-Hādī (m. 254/868)²⁸⁰. Secondo la storia, la perfezione dei figli di Fāṭima è tale che i leoni neppure si avvicinerebbero ai loro corpi e difatti l’*imām* non viene avvicinato dalle belve mentre Zaynab la bugiarda non si sottopone alla prova, avendo paura di essere sbranata in quanto non è realmente figlia di Fāṭima. Nella storia, per “figlio di Fāṭima” non si intendono solo i suoi quattro figli, ma anche i dodici *imām*. Il fenomeno dei falsi alidi era diffuso e registrato da genealogisti e storici, i quali hanno parlato anche delle punizioni riservate a questi mentitori, i quali venivano spesso rasati e mandati in esilio²⁸¹. Il fatto che la bugiarda fingeva di essere Zaynab implica che la nipote del Profeta era riconosciuta come membro degli *ahl al-bayt* e ne condivideva la purezza.

²⁷⁷ Anche in altre versioni della storia, la bugiarda protagonista sosteneva di essere figlia di al-Ḥusayn (IBN ḤAMZA, *al-Tāqib fī al-manāqib*, Qumm, Mu’assasa Anṣāriyyāt li-’l-ṭibā‘a wa ’l-našr, 1377/1958, p. 545).

²⁷⁸ AL-‘ASQALĀNĪ, *Lisān al-mizān*, Beirut, Maktabat al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyya, 1423/2002, vol. 3, pp. 566-567.

²⁷⁹ al-Mutawakkil aveva fatto demolire il *mašhad* di al-Ḥusayn a Karbalā’ quattro volte durante i suoi quindici anni di regno (RĀGIB, “Les premieres monuments funéraires de l’Islam”, *Annales Islamologiques*, 9, 1970, p. 33). Vietò anche i pellegrinaggi a questa tomba (AYOUB, *Redemptive Suffering in Islam*, cit., p. 153).

²⁸⁰ IBN ḤAMZA, *al-Tāqib fī al-manāqib*, cit., pp. 545-546.

²⁸¹ BERNHEIMER, *The ‘Alids. The First Family of Islam*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014, pp. 24-27.

In una delle opere più antiche sui fasti della famiglia del Profeta attribuita allo storico e giurista meccano Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī (m. 694/1295), Zaynab viene citata in una sezione privilegiata. In *Daḥā'ir al-'uqbā fī manāqib dawī al-qurbā* (“I tesori della posterità a proposito dei fasti della famiglia del Profeta”), l’autore riporta la tradizione vista poc’anzi in cui la famiglia del Profeta viene paragonata all’arca di Noè²⁸² che sarà ripresa nel IX/XV secolo da al-Suyūfī e nell’XI/XVII secolo da al-Maḡlisī²⁸³, dimostrando come molte tradizioni relative agli *ahl al-bayt* circolassero in ambito sunnita e sciita. Il nucleo dell’opera, che ha goduto di una certa fama e di autorevolezza nell’ambito dei trattati dedicati alla famiglia del Profeta, dal momento che è stata ripresa da vari autori successivi che hanno parlato di *ahl al-bayt*, tra cui egiziani come al-Maqrīzī, al-Suyūfī, al-Munāwī, al-Šabliḡī²⁸⁴, riguarda l’importanza di portare ossequio verso gli *ahl al-bayt*. Dal momento che Dio ha imposto ai musulmani il dovere di amare i parenti del Profeta e i loro successori, ad al-Ṭabarī sembra più che naturale dedicare un’opera ai loro fasti, sperando di ottenere da costoro la benedizione e l’intercessione. La famiglia del Profeta è, per al-Ṭabarī, un oggetto prezioso, un albero del Paradiso i cui rami arrivano fino alla Terra: seguirla, dunque, significa seguire la strada che conduce a Dio.

Zaynab è erede della luce profetica. I genitori sono le due personalità più care e vicine al Profeta. ‘Alī, primo a convertirsi dopo Ḥadīḡa e uno degli uomini più stimati dal Profeta, secondo una tradizione sciita ripresa da autori sunniti sarà il primo a entrare in Paradiso dopo Muḥammad senza dover rendere conto delle sue azioni. Al-Ṭabarī cita alcune tradizioni care agli sciiti per legittimare la sua superiorità rispetto agli altri califfi, attirandosi in tal modo le simpatie sciite. ‘Alī viene presentato come un uomo di scienza dotato di una conoscenza straordinaria delle tradizioni. Fāṭima, la vergine sposa di ‘Alī, è *Umm abīhā*²⁸⁵, qualifica che rovescia la logica della discendenza patrilineare. Il suo matrimonio con ‘Alī è visto come il risultato di un intervento divino. Concepita da una goccia di sperma caduta da una mela che il Profeta aveva mangiato nel Paradiso, costei sarà, secondo le parole che il padre le ha detto in punto di morte, la prima donna a raggiungerlo in Paradiso e la regina di tutte le donne. I due figli maschi di ‘Alī e Fāṭima, al-Ḥasan e al-Ḥusayn, erano, secondo numerose tradizioni, come figli per il Profeta²⁸⁶. In una famiglia tanto nobile, Zaynab gode di luce riflessa. Al-Ṭabarī ne parla, insieme alla sorella Umm Kulṭūm, subito dopo la sezione dedicata ai figli del Profeta, dal momento che, non essendo inclusa nella tradizione del mantello, non poteva essere presentata nella sezione dei Cinque del mantello²⁸⁷. L’autore dà un peso maggiore alla parentela agnatzia, motivo per cui ai figli delle figlie del Profeta non

²⁸² BAUDEN, *Les trésors de la postérité ou les fastes des proches parents du Prophète*, Cairo, Institut Français d’Archéologie Orientale, 2004, p. 45.

²⁸³ MAYEUR-JAOUEN, “Portraits de famille avec saints”, in M.H. Benkheira, A. Giladi, C. Mayeur-Jaouen, J. Sublet (eds.), *La Famille en islam d’après les sorces arabes*, Paris, Les Indes savants, 2013, p. 326.

²⁸⁴ BAUDEN 2000, “Un auteur mésestimé: Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī (m. 694/1295)”, pp. 1.6-7.

²⁸⁵ Si veda p. 48.

²⁸⁶ Il Profeta disse a proposito di ‘Alī: «Giuro su Dio, Egli ha reso forte il mio amore per lui. Dio ha messo la discendenza dei Profeti nei loro lombi e ha messo la mia discendenza nei lombi di costui» (BAUDEN, *Les trésors de la postérité ou les fastes des proches parents du Prophète*, cit., p. 203).

²⁸⁷ Ivi, pp. 333-334.

viene riservata una sezione dedicata esclusivamente a loro, ma sono presentati alla fine del paragrafo relativo alle loro madri, eccetto i figli di Fāṭima e ‘Alī, favoriti in quanto figli di ‘Alī, parente maschio del Profeta. Per questo motivo i figli di Fāṭima e ‘Alī sono collocati in sezioni privilegiate: al-Ḥasan e al-Ḥusayn insieme ai genitori, Zaynab e Umm Kulṭūm in una sezione specifica a loro riservata. Anche lo storico egiziano al-Maqrīzī (m. 845/1442) menziona Zaynab in una voluminosa biografia del Profeta nella sezione intitolata *Dīkr banāt banāt al-Nabī* (“Menzione delle nipoti del Profeta”)²⁸⁸.

Le tradizioni in cui si parla del fatto che Fāṭima sarà preservata dall’Inferno costituiscono un altro fattore che ha avuto una forte ripercussione sulla devozione verso Zaynab. In una raccolta di *aḥādīth* sciiti compilata da al-Šayḥ al-Šadūq, nella tradizione secondo cui Fāṭima ha vissuto secondo castità e per questo la sua progenie sarà preservata dall’Inferno, Zaynab viene annoverata tra coloro che saranno salvati dal fuoco infernale insieme a al-Ḥasan e al-Ḥusayn:

Muḥammad b. Marwān chiese ad Abū ‘Abdallāh: «Il Profeta ha detto: “Fāṭima ha vissuto secondo castità, quindi la sua progenie sarà preservata dall’Inferno”? Disse: “Sì, intendendo con ciò al-Ḥasan, al-Ḥusayn, Zaynab e Umm Kulṭūm”»²⁸⁹.

Al-Maqrīzī, in un breve trattato sui diritti della casata del Profeta dal titolo *Ma‘rifat mā yaḡibu li-āl al-bayt al-nabawī min al-ḥaqq ‘alā man ‘adāhum* (“Conoscenza dei diritti che spettano agli *ahl al-bayt* del Profeta contro coloro che gli sono nemici”), cita un passaggio tratto dalle *Futūḥāt al-makkīya* di Ibn ‘Arabī in cui il sufi andaluso parla della *‘iṣma* (“infallibilità”) riservata agli *ahl al-bayt*. Lo storico sostiene che ai discendenti del Profeta saranno perdonati i peccati e potranno entrare in Paradiso senza provare i tormenti dell’Inferno²⁹⁰.

È interessante notare che gli storici del *maqtal* di al-Ḥusayn hanno reso Zaynab la portavoce degli *ahl al-bayt*. Nelle fonti analizzate nel primo capitolo, a Zaynab sono attribuiti diversi interventi in difesa della sua famiglia e del legame di sangue. Ad esempio, quando la testa di al-Ḥusayn viene da Ibn Ziyād, costui nota una donna vestita di stracci che si stava sedendo e chiede per tre volte chi sia; dopo un lungo silenzio, Zaynab risponde citando la parte finale del versetto 33:33, “Lode a Dio che ci ha onorati con Muḥammad e ci ha purificati completamente dal peccato²⁹¹”, includendosi, dunque, tra gli *ahl al-bayt*. Sempre rivolgendosi a Ibn Ziyād, Zaynab menziona due termini relativi al campo semantico della parentela: la mia famiglia (*ahlī*) e le mie radici (*aṣlī*). Nel sermone contro Yazīd, Zaynab usa le seguenti espressioni: progenie dell’Inviato di Dio (*ḍurriyat al-rasūl*), stelle della terra (*nuḡūm al-arḍ*). Nel rivolgersi a lei, i suoi interlocutori usano diversi vocaboli per sottolineare la sua appartenenza alla famiglia del Profeta: la tua famiglia (*ahl baytiki*), la parentela (*al-raḥim*), la

²⁸⁸ AL-MAQRĪZĪ, *Imtā‘ al-asmā‘ bimā li-’l-Nabī min al-aḥwāl wa al-amwāl wa al-ḥafada wa al-matā‘*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1420/1999, vol. 5, p. 371.

²⁸⁹ AL-ŠAYḤ AL-ŠADŪQ, *Ma‘ānī al-aḥbār*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1399/1979, pp. 106-107. In un’altra versione della stessa tradizione si dice “Sono preservati dall’Inferno i figli del suo ventre” (Ivi, pp. 106-107).

²⁹⁰ COBB, “Al-Maqrīzī, Hashimism and Early Caliphates”, *Mamluk Studies Review*, 7, 2, 2003, pp. 73-76.

²⁹¹ Si veda p. 31.

parentela/vicinanza (*qarāba*). Nella rappresentazione storica del personaggio, dunque, emerge una chiara consapevolezza dello stretto legame tra Zaynab e la famiglia del Profeta.

Zaynab è stata resa portavoce delle sofferenze e privazioni patite dalla sua famiglia, ritenute qualità dei pii. I suoi familiari hanno patito spesso la fame e la povertà ma, nonostante ciò, Dio è sempre accorso in loro aiuto. Come si è visto nel primo capitolo, Zaynab contribuisce a diffondere questa visione, essendo la trasmittitrice di una tradizione che riguarda un miracolo accaduto ai genitori e ai due fratelli, cioè la provvidenziale comparsa di cibo un giorno in cui non avevano nulla da mangiare²⁹². Inoltre, a Zaynab è attribuita la trasmissione di un *ḥadīṭ* riguardante un sogno fatto dalla madre in cui si annunciava la morte del fratello maggiore²⁹³. Zaynab appare, dunque, testimone di una certa visione degli *ahl al-bayt*.

Agli *ahl al-bayt* è riconosciuto il potere dell'intercessione. Nella *Storia* di al-Ṭabarī, un compagno di al-Ḥusayn dice a un uomo dell'esercito omayyade che chi verserà il sangue della progenie del Profeta e chi ucciderà coloro che proteggono le donne della famiglia del Profeta non andrà in Paradiso²⁹⁴. In una tradizione citata da al-Maqrīzī si legge:

‘Abdallāh b. Ḥasan²⁹⁵ entrò da ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz²⁹⁶, il quale era giovane e aveva una chioma abbondante. Quest’ultimo interruppe la sua seduta, lo accolse, si occupò di ciò di cui aveva bisogno, poi prese una delle pieghe della sua pancia e la palpò fino a fargli male. Disse: «Ricordati di ciò per l’intercessione». Quando andò via, coloro che erano con lui lo rimproverarono. Dissero: «Hai fatto ciò a un ragazzo?». Rispose: «Un uomo di mia fiducia, ascoltando il quale è come se ascoltassi la bocca del Profeta, la preghiera e la pace su di Lui, mi ha detto: “Fāṭima è parte di me. Mi rende contento ciò che la rende contenta”. Io so che se Fāṭima fosse viva, sarebbe contenta di ciò che ho fatto a suo figlio». Dissero: «Che cosa significa che tu gli hai pizzicato la pancia e detto quello che hai detto?». Rispose: «Non vi è nemmeno uno dei Banū Hāšim²⁹⁷ che non abbia il potere dell’intercessione. Dunque ho sperato di ottenere questa intercessione»²⁹⁸.

Nell’ambito del sufismo, l’espressione *ahl al-bayt* ha ricevuto interpretazioni che hanno suscitato scalpore e polemiche. Secondo al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. 300/910), *ahl al-bayt* indica chi ha un legame con il Profeta, in particolare coloro che sono legati a lui dal punto di vista spirituale, ovvero gli *awliyā’*, coloro che sono vicini a Dio e raggiungono i massimi livelli spirituali pur non essendo parenti di sangue del Profeta.

²⁹² Si veda p. 51.

²⁹³ Si veda p. 50.

²⁹⁴ AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., pp. 126-127.

²⁹⁵ Nipote di al-Ḥasan b. ‘Alī, un hāšimita alide.

²⁹⁶ Califfo omayyade che governò dal 98/717 al 101/720. Si distinse per la sua religiosità e il suo impegno civile, tanto da essere considerato il “quinto Califfo Ben Guidato”.

²⁹⁷ Clan della tribù dei Qurayš a cui apparteneva il Profeta.

²⁹⁸ AL-MAQRĪZĪ, *Imtā’ al-asmā’*, cit., p. 52. Episodio citato in forma riassunta da COBB, “Al-Maqrīzī, Hashimism and Early Caliphates”, cit., p. 75. In *al-Minan al-kubrā*, al-Ša‘rānī riporta un altro episodio sul grande rispetto che ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz nutriva per i parenti del Profeta, rappresentati ancora una volta nella persona di ‘Abdallāh b. Ḥasan. «‘Abdallāh b. Ḥasan si recò una volta da ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz per una cosa. ‘Umar gli disse: “Se [ti serve] qualcosa, mandami qualcuno o scrivimi una lettera, perché io mi vergogno davanti a Dio se ti vedo alla mia porta”» (AL-ŠA‘RĀNĪ, *Laṭā’if al-minan*, Cairo, al-Maṭba‘a al-Maymaniyya, s.d., vol. 2, p. 33).

Tuttavia, nei testi sufi del VII/XIII secolo che hanno più segnato la cultura religiosa del periodo mamelucco, al-Tirmidī è considerato un'autorità. Questa tesi è stata ripresa da Ibn 'Arabī. Nel trattato *al-Ġawāb al-mustaqīm* ("La retta risposta"), il celebre sufi risponde a una serie di difficili domande proposte da al-Tirmidī, come una sorta di sfida, ai suoi successori. Alla domanda "Che cosa significa l'affermazione 'Gli *ahl al-bayt* sono una salvaguardia per la mia comunità?'", Ibn 'Arabī risponde citando un detto attribuito al Profeta: "Salmān è uno di noi, gente della casa". Secondo il mistico, il concetto di *ahl al-bayt* ha due significati. Il primo include la famiglia del Profeta, dunque gli *ahl al-kisā'* e gli *šuraḡā'*, cioè i discendenti di Fāṭima. Il legame di sangue che li lega al Profeta garantisce loro *de jure* una sorta di *'iṣma*, immunità dal peccato, e saranno esenti da ogni punizione divina. La loro appartenenza alla genealogia carnale del Profeta implica da parte dei fedeli una venerazione senza distinzione di persona. Tuttavia, oltre ai discendenti di sangue, ci sono anche dei discendenti di "spirito", coloro che sono stati vicino al Profeta e lo hanno servito, come lui ha servito Dio. Salmān al-Fārisī, importante Compagno del Profeta, non aveva alcun legame di sangue con Muḥammad e non era nemmeno arabo. Nonostante ciò, è degno di essere considerato un membro degli *ahl al-bayt*, i quali dunque non sono, nel sufismo, solo i discendenti del Profeta²⁹⁹.

2.5 Gli *ahl al-bayt* nella letteratura devozionale sunnita nell'Egitto ottomano

Gli Ottomani conquistarono l'Egitto nel 922/1517, facendo del Cairo una provincia del loro grande impero. Nei giorni successivi all'occupazione, uccisioni di mamelucchi ebbero luogo. Nella caccia ai Mamelucchi e ai loro alleati, molti mausolei simbolo del culto dei discendenti del Profeta come quello di al-Sayyida Nafisa e dell'*imām* al-Šāfi'ī furono profanati³⁰⁰. L'occupazione ottomana portò, come effetto dei disordini, alcuni cambiamenti alle festività urbane, soprattutto nel periodo immediatamente successivo alla conquista. In epoca mamelucca, gli abitanti del Cairo avevano assistito a maestose cerimonie. Le celebrazioni religiose pubbliche furono influenzate dall'austero spirito ottomano, tanto che il primo anniversario della nascita del Profeta passò inosservato³⁰¹. Tuttavia, fu in epoca ottomana che gli ordini sufi conobbero un grande sviluppo, in particolare in Egitto, dove il sufismo si affermò con il consenso ottomano. Le confraternite moltiplicarono le loro attività: nuovi *mawlid*³⁰² furono creati e molte *zāwiya*³⁰³ vennero costruite. I motivi plausibili che hanno provocato l'affermazione del sufismo in epoca ottomana sono principalmente due: innanzitutto, gli stessi Ottomani vi erano ben disposti dal momento che erano musulmani convertiti non da teologi

²⁹⁹ ADDAS, *La maison muhammadienne*, cit., pp. 146-158.

³⁰⁰ WINTER, "The Ottoman Occupation", in C.F. Petry (ed.), *The Cambridge History of Egypt, Volume I, Islamic Egypt, 640-1517*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 503-504.

³⁰¹ Ivi, pp. 505-506.

³⁰² Festeggiamenti in onore degli anniversari di nascita o morte dei discendenti del Profeta e degli *awliyā'*.

³⁰³ Luogo di riunione o residenza per sufi.

ortodossi ma da dervisci; oltre a ciò, gli *'ulamā'* erano molto favorevoli al sufismo in quell'epoca.

Durante l'epoca ottomana, si assiste all'abbandono del culto di numerosi santi al Cairo³⁰⁴, ma nello stesso tempo ha luogo la ricostruzione di numerose tombe dedicate agli *ahl al-bayt*. Gli Ottomani dimostrarono un grande interesse nel prendersi cura delle tombe sante in Egitto: non solo restaurarono quelle antiche, ma ne costruirono delle nuove. Prendendosi cura delle tombe sante, gli Ottomani miravano sia a farsi eredi della tradizione mamelucca sia a rafforzare il legame religioso con i loro sudditi, più di quanto avessero fatto i Fatimidi costruendo tombe per i membri della famiglia del Profeta. L'attenzione rivolta alle tombe non si limitò all'Egitto, ma fu rivolta anche alla Siria, dove il Sultano Salim I (918/1512-926/1520) fece costruire un mausoleo con moschea sulla tomba di Ibn 'Arabī, e all'Iraq, dove furono fatte restaurare tombe sciite a Nağaf e a Karbalā'³⁰⁵, sebbene Salim I, servitore dei due luoghi sacri, si ponesse come un campione dell'islam sunnita contro i Safavidi³⁰⁶.

La cultura generale, in epoca ottomana, è in buona parte una cultura sufi, considerata parte costitutiva dell'*adab*. In questo periodo si assiste a una volgarizzazione dei temi sufi con l'obiettivo di renderli comprensibili anche a persone che avevano un'istruzione limitata, e che divennero in tal modo disponibili a tutti, persino nei mercati e nei caffè³⁰⁷. La produzione scritta che domina la scena culturale egiziana in epoca ottomana è costituita da una letteratura devozionale dal basso, che include poemi in onore del Profeta, narrazioni del *mawlid*, agiografie, racconti di miracoli, opere sui meriti degli *ahl al-bayt* sepolti in Egitto. L'imponente letteratura devozionale sunnita (*manāqib* o *fadā'il*) fondata sui *ahādīṭ* e consacrata all'elogio di un Compagno o di un discendente del Profeta, già sviluppatasi in epoca mamelucca, esplose in epoca ottomana³⁰⁸. La presenza di numerose tombe nobili al Cairo generava l'esigenza di spiegare ai fedeli l'importanza della venerazione che doveva essere riservata a questi luoghi sacri. Le opere devozionali si differenziano dalle guide medievali di pellegrinaggi, in cui gli autori delineavano dei percorsi per guidare i pellegrini nella visita delle tombe sante nei cimiteri del Cairo. Secondo Tetsuya Ohtoshi, le guide medievali di pellegrinaggi, pur continuando a esistere in epoca ottomana, si sono evolute dando vita a differenti generi, come le opere interamente dedicate all'esaltazione delle virtù del Profeta e dei suoi discendenti e all'importanza

³⁰⁴ RĀĠĪB, "Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimetière (Suite et fin)", *Studia Islamica*, 45, 1977, p. 43.

³⁰⁵ BEHRENS-ABOUSEIF, *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule. Institutions, Waqf and Architecture in Cairo (16th and 17th Centuries)*, Leiden, Brill, 1994, pp. 162-164.

³⁰⁶ BACQUÉ-GRAMMONT, "Les Ottomans et les Safavides dans la première moitié du XVI^e siècle", in *La shī'a nell'impero ottomano*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1993, p. 13.

³⁰⁷ CHIH, MAYEUR-JAOUEN, "Introduction. Le soufisme ottoman vu d'Égypte (XVI^e-XVIII^e siècle)", in R. Chih, C. Mayeur-Jaouen (eds.), *Le soufisme à l'époque ottomane (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Cairo, Institut français d'archéologie orientale, 2010, p. 31; HANNA, *In Praise of Books. A Cultural History of Cairo's Middle Class*, New York, Syracuse University Press, 2003, p. 112.

³⁰⁸ MAYEUR-JAOUEN, "Portraits de famille avec saints", cit., p. 313.

di visitare le loro tombe³⁰⁹. Spesso si tratta di opere volte ad accertare la veridicità di queste tombe fornendo prove affidabili, difendendo la sacralità della propria terra da chi sostiene che queste tombe nobili siano localizzate altrove nel mondo musulmano. Gli autori sono sia *'ulamā'* di al-Azhar che studiosi non legati a al-Azhar. Ciò dimostra come il tema dell'esaltazione della famiglia del Profeta fosse molto sentito sia in ambienti ortodossi che in ambienti sufi in un'epoca in cui il regime ottomano appoggiò molto il sufismo e le pratiche devozionali a esso legate, come i *mawlid*. Difatti, una delle caratteristiche principali della fine dell'epoca mamelucca consisteva nel fatto che la quasi totalità degli *'ulamā'* accettava la dimensione mistica dell'islam, tanto che molti manifestavano rispetto e venerazione per i sufi e il sufismo era materia di insegnamento ad al-Azhar, dove si concentrava l'attività intellettuale del Cairo³¹⁰. Molti *'ulamā'* aderirono al pensiero sufi e entrarono a far parte di alcune confraternite³¹¹. Nella sua introduzione al volume *Sufism in Ottoman Egypt*, Rachida Chid sostiene che la visione inaugurata dall'orientalistica nel XIX secolo che considerava islam ortodosso e sufismo come due realtà a sé stanti in epoca ottomana è contraria allo spirito dell'analisi storica. Sebbene sia innegabile che ciascun gruppo avesse le proprie espressioni culturali, anche i grandi dotti dell'islam incoraggiavano il culto dei santi. La visione che ha dominato per due secoli, dunque, non era realistica³¹². Tra gli autori di questi trattati, figurano nomi poco noti. Nelly Hanna sostiene che, tra le opere storiche e le guide per i pellegrini scritte in epoca ottomana, ci sono molti autori dei quali si sa pochissimo o nulla, perché appartenevano al ceto medio e non erano considerati all'altezza di essere citati nei dizionari biografici dell'epoca. I nomi stessi degli autori rivelavano la loro provenienza sociale, come nel caso di *'Alī al-Sukkarī*, il "venditore di zucchero", il quale ha redatto una di queste guide³¹³. La provenienza sociale di questi autori indica che si rivolgevano alla *'amma*, che era il principale fruitore dei testi e dei *mawlid*. I testi in questione si inseriscono in una tradizione ottomana caratterizzata da una forte devozione per il Profeta. Le celebrazioni dell'anniversario di nascita di quest'ultimo erano parte centrale della vita religiosa e sociale, tanto che furono composti molti poemi in suo onore e circolavano numerose copie delle *dalā'il al-ḥayrāt*, raccolta di preghiere a lui dedicate, e svariati commentari di uno dei più noti poemi in suo onore, la *Burda* ("Il poema del mantello") di al-Būṣīrī (m. 696/1294).

³⁰⁹ OHTOSHI, "A Note on the Disregarded Ottoman Cairene Ziyāra Book", *Mediterranean World*, 1998, pp. 83-84.

³¹⁰ GEOFFROY, *Le soufisme en Égypte et en Syrie Sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans*, 1996, <https://books.openedition.org/ifpo/2342?lang=it>.

³¹¹ WINTER, "Egyptian and Syrian Sufis Viewing Ottoman Turkish Sufism: Similarities, Differences, and Interactions", in E. Ginio e E. Podeh (eds.), *The Ottoman Middle East: Studies in Honor of Amnon Cohen*, Leiden, Brill, 2013, p. 94.

³¹² CHIH, *Sufism in Ottoman Egypt. Circulation, Renewal and Authority in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, New York, Routledge, 2019, pp. 5-7.

³¹³ HANNA, "Culture in Ottoman Egypt", in M.W. Daly (ed.), *The Cambridge History of Egypt. Volume 2. Modern Egypt, from 1517 to the end of the twentieth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 105.

Al-Sayyida Zaynab è un nome ricorrente in questa letteratura devozionale, conferma dell'importanza del suo culto in epoca ottomana. Gli autori dei testi sono stati identificati in due modi: alcuni seguendo la lista di autori che hanno parlato del luogo di sepoltura di Zaynab fornita da Yūsuf Rāgib nel suo studio su al-Sayyida Nafīsa³¹⁴; altri non sono stati identificati prima di questa ricerca, sono dunque fonti inedite su Zaynab trovate durante ricerche alla Dār al-Kutub del Cairo.

Il primo autore egiziano di epoca ottomana ad aver parlato di Zaynab bint ‘Alī è probabilmente Aḥmad b. Aḥmad b. Salāma al-Qalyūbī (m. 1069/1659), autore šāfi‘īta e luminare della sua epoca di cui sono sopravvissute ventuno opere in materia di *fiqh*, geografia, medicina, scienze esoteriche e *adab*³¹⁵. Al-Qalyūbī ha dedicato una breve opera ai meriti degli *ašrāf* famosi sepolti in Egitto, *Tuḥfat al-rāgib fī sīrat ḡamā‘a min a‘yān ahl al-bayt al-aṭā‘ib*³¹⁶ (“Il dono al desideroso di conoscere la biografia dei più famosi *ahl al-bayt* dal buon profumo³¹⁷”). L’opera cronologicamente successiva è *al-Ithāf bi-ḥubb al-ašrāf* (“Il dono dell’amore per gli *ašrāf*”), di ‘Abdallāh al-Šubrāwī (m. 1172/1758), giurista, *imām* di al-Azhar e famoso studioso della sua epoca e autore di una raccolta di poemi elogiativi dedicati agli *ašrāf*³¹⁸. Quasi contemporaneo a al-Šubrāwī e suo allievo, ‘Abd al-Raḥmān al-Uḡhūrī (m. 1198/1784) fu un letterato e storico docente di al-Azhar. Anche lui, sulla scia del suo maestro, scrisse un testo agiografico, ancora inedito, dal titolo *Mašāriq al-anwār fī āl al-bayt al-ahyār al-madfūnīn bi-Miṣr* (“Le sorgenti della luce a proposito degli eccellenti *ahl al-bayt* sepolti in Egitto”). L’amore per il Profeta e la sua famiglia fu espresso in un’altra raccolta di biografie degli *ašrāf* sepolti al Cairo, *Is‘āf al-raḡībīn fī sīrat al-Muṣṭafā wa faḍā’il ahl al-bayt* (“L’assistenza ai desiderosi della biografia dell’Eletto e dei meriti degli *ahl al-bayt*”) a opera di Muḥammad ‘Alī al-Šabbān (m. 1206/1792). Lo šayḫ Ḥasan al-‘Idwī al-Ḥamzawī (m. 1303/1886) fu un grande dottore di al-Azhar legato alla confraternita *Šādiliya*, teologo, giurista e autore di stimate opere devozionali. Durante il periodo dei suoi studi, fu molto devoto ad al-Ḥusayn ed era tra coloro che sostenevano che la testa del martire fosse sepolta in Egitto, tanto da essere definito “il servitore dei luoghi di al-Ḥusayn”. La sua opera dedicata agli *ahl al-bayt* si intitola *Mašāriq al-anwār* (“Le sorgenti della luce”). Secondo l’autore, profondamente ispirato da al-Ša‘rānī, la famiglia del Profeta è oggetto di elezione divina fino alla fine dei tempi. Al-Šabliṅī³¹⁹ (m. 1308/1891), di formazione azharita, ha scritto uno dei più famosi trattati sugli *ahl al-bayt* sepolti al Cairo, *Nūr al-abṣār fī manāqib āl bayt al-Nabī al-muḥtār* (“L’illuminazione della vista a proposito delle virtù degli *ahl al-bayt* prescelti del Profeta”). Inoltre fu un fervente visitatore delle moschee-mausolei degli *ahl al-bayt* al Cairo. Tra gli autori poco noti o ignoti, dei quali non abbiamo trovato

³¹⁴ In questa lista gli autori e i rispettivi testi vengono solo citati (RĀGIB, “Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimetière”, cit., pp. 61-62).

³¹⁵ BROCKELMANN, “al-Qalyūbī”, *EI2*, vol. 4, p. 515.

³¹⁶ I riferimenti bibliografici di queste opere saranno citati nel paragrafo “Il culto di Zaynab in epoca ottomana”.

³¹⁷ Il profumo veniva e viene tuttora associato ai familiari del Profeta.

³¹⁸ *Manā‘ih al-aṭāf fī madā‘ih al-ašrāf* (“I doni della benevolenza a proposito degli elogi ai discendenti del Profeta”).

³¹⁹ Vocalizzato anche Šabalanḡī.

informazioni, al-Manšilī (m. 1211/1796), giurista mālikita e autore di un breve trattato, ancora manoscritto, *Nubḍa fī ḥubb āl al-bayt bi-Miṣr* (“Estratto sull’amore per gli *ahl al-bayt* in Egitto”); al-Qal‘āwī (m. 1230/1815), autore šāfi‘īta che ha scritto un’opera storica sull’Egitto in epoca ottomana³²⁰ e *Mašāhid al-ṣafā fī ‘l-madfūnīn bi-Miṣr min āl al-Muṣṭafā* (“La visione della purezza a proposito dei familiari dell’Eletto sepolti in Egitto”); Aḥmad b. Aḥmad Muqbil al-Miṣrī (non abbiamo date), autore del manoscritto datato 1267/1850 *al-Durr al-munīf fī ziyārat āl al-bayt al-šarīf* (“Le gemme sublimi nella visita ai nobili *ahl al-bayt*”); ‘Uṭmān Madūḥ (m. 1317/1887), diplomatico presso la *madrassa* di al-Azhar, insegnante di lingua araba e poeta, nacque e trascorse tutta la sua vita nel quartiere di al-Sayyida Zaynab, fattore che probabilmente ha influenzato il suo interesse per la donna. La sua opera *al-‘Adl al-šāhid fī taḥqīq al-mašāhid* (“La testimonianza onesta a proposito dell’accertamento delle sepolture”), suggerisce la volontà di confermare la reale presenza di tombe di parenti del Profeta in Egitto.

Chi sono gli *ahl al-bayt* di cui si parla in queste opere devozionali? Emerge un atteggiamento inclusivo, per cui gli *ahl al-bayt* a cui gli autori di epoca ottomana dedicano le loro opere sono tutti i discendenti del Profeta, vicini e lontani, noti e meno noti, che hanno avuto un rapporto con l’Egitto e qui sono deceduti³²¹. Emerge dunque una visione ampia e regionale, che serve anche a dimostrare numericamente quanti sono i parenti del Profeta che, per scelta personale o per motivi politici, sono giunti in Egitto. Difatti, dai titoli delle opere si osserva che in molti casi si parla di *ahl al-bayt madfūnūn bi-Miṣr* (“*ahl al-bayt* sepolti in Egitto”), legando in tal modo la famiglia del Profeta a una precisa area geografica. Questa scelta è mossa dalla volontà di sfiduciare altre dimensioni regionali del culto della famiglia del Profeta, *in primis* quella siriana³²², dimostrando che l’Egitto è stato prescelto rispetto ad altre realtà territoriali. A proposito del genere letterario delle *faḍā’il Miṣr* (“le virtù dell’Egitto”), si tratta di una branca della storiografia musulmana portatrice di una visione apologetica territoriale, in cui ogni paese appartenente alla *umma* metteva in risalto le benedizioni di cui era stato investito per elevarsi a un rango superiore nella gerarchia dei paesi musulmani³²³. La grande quantità di trattati devozionali dedicati ai parenti del Profeta che hanno onorato l’Egitto rientra in quest’ottica: esaltare l’Egitto, provincia dell’Impero ottomano, nella gerarchia della *umma*, rivendicando una potenza ormai perduta a livello politico. Torniamo agli *ahl al-bayt* protagonisti di queste opere; essi includono anche i quattro poli dell’islam egiziano, cioè i quattro fondatori delle più famose confraternite sufi in Egitto, al-Rifā‘ī, al-Ġilānī, al-Disūqī e al-Badawī, la cui genealogia risale al Profeta. In alcuni trattati si trovano anche sezioni dedicate ai Califfi

³²⁰ CRECELIUS, “Al-Jabarti’s ‘Aja’ib al-athar fi al-Tarajim wa’l-akhbar and the Arabic Histories of Ottoman Egypt in the Eighteenth Century”, in H. Kennedy (ed.), *The Historiography of Islamic Egypt (C. 950-1800)*, Leiden, Brill, 2001, p. 229.

³²¹ Tra questi, solo per citarne alcuni, al-Sayyida Nafisa, Umm Kulṭūm bint al-Qāsim, Ibrāhīm b. ‘Abdallāh b. al-Ḥasan b. ‘Alī b. Abī Ṭālib, pronipote di al-Ḥasan.

³²² Si vedrà come le testimonianze devozionali su Zaynab rivali di quelle egiziane sono di area siriana.

³²³ LOUCA, “Lecture sémiotique d’un texte d’Ibn Mammātī”, in U. Vermeulen, D. De Smet (eds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, Leuven, Uitgeverij Peeters, 1995, p. 233.

Ben Guidati e ai dodici *imām*. Secondo al-Ḥamzawī, gli *ahl al-bayt* non sono solo i cinque della tradizione del mantello, ma va riconosciuta la concezione sunnita più ampia, scartando la concezione fatimide presentata da al-Suyūfī secondo cui sono solo i discendenti di al-Ḥasan e al-Ḥusayn. Gli *ahl al-bayt* sono i protettori degli abitanti della terra e visitare le loro tombe per chiedere l'intercessione è molto importante; è obbligatorio mostrare onore e rispetto verso tutti i discendenti del Profeta, poiché facendo ciò si venera il Profeta stesso³²⁴. Queste riflessioni su chi fosse membro della sacra famiglia erano molto attuali in una società in cui essere *šarīf* era fonte di onore e di benefici materiali.

I trattati devozionali presentano una struttura omogenea: premessa sulle virtù degli *ahl al-bayt* e sul dovere dei credenti di amarli, presentazione delle biografie e/o dei meriti dei familiari del Profeta che con la loro presenza onorano la terra egiziana. Tuttavia non sempre la prima parte è presente. Alcuni autori, come al-Qalyūbī, al-Manšilī, Aḥmad Muqaybal al-Miṣrī e ‘Uṭmān Madūḥ la saltano. Per quanto riguarda la prima parte dei trattati, le opere di al-Šubrāwī e di al-Šabbān esemplificano bene il modello in questione. Al-Šubrāwī esordisce con una serie di *aḥādīth* sull'immunità dall'Inferno concessa alla famiglia del Profeta e sull'importanza di amarla come mezzo per i fedeli per entrare in Paradiso, poi riprende delle tradizioni che erano state riportate da Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī³²⁵. Dopo questa premessa, parla di al-Ḥasan e delle vicende del fratello a Karbalā', per arrivare a parlare della presenza della testa di al-Ḥusayn in Egitto, della sua venerazione, di miracoli che si sono verificati nella moschea a lui dedicata e dell'importanza di visitare questo luogo sacro. La narrazione è colma di poesie elogiative di al-Ḥusayn e degli *ahl al-bayt*, oltre che di numerosi racconti edificanti sulle virtù dei discendenti del Profeta e le loro vicissitudini durante i califfati omayyade e abbaside. Al-Šubrāwī ha incluso la biografia del Profeta, degli *imām* e dei loro discendenti, mantenendo la catena dei dodici *imām* ma prendendo le distanze dalla dottrina sciita del Mahdī, figura escatologica discendente del Profeta³²⁶. Al-Šabbān ha incluso la descrizione dell'apparizione del Profeta e del Mahdī, probabile indice della preoccupazione dei lettori con l'avvicinarsi della fine del XII/XVIII secolo³²⁷. Al-Ḥamzawī dedica molte pagine alla descrizione del Mahdī, il cui regno porterà giustizia e prosperità, espressione, probabilmente, di una speranza che il sufi nutriva in un'epoca

³²⁴ DELANOUE, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle*, Cairo, Institut Français d'Archéologie orientale du Caire, 1982, vol. 1, pp. 261, 278-279.

³²⁵ AL-ŠUBRĀWĪ, *al-Ithāf bi-ḥubb al-ašraf*, Cairo, al-Maṭba‘a al-Adabiyya bi-Miṣr, 1316/1898, p. 56.

³²⁶ Questo atteggiamento si ritrova anche in Lāmi‘ī Çelebi (m. 938/1532), famoso poeta vissuto in Anatolia, autore di un'opera storica sulla vita del Profeta e i suoi successori che è stata ripresa da molti autori successivi. Dopo aver presentato le biografie dei dodici *imām*, afferma che l'ultimo *imām* non sia in stato di occultamento come gli sciiti sostengono, ma è morto. Il sunnismo ottomano, dunque, interagì con idee appartenenti allo sciismo, appropriandosi di alcune tesi e rifiutandone altre. Le narrazioni sciite venivano abbondantemente riprese dagli studiosi sunniti, tanto che determinate idee sciite penetrarono nel pensiero sunnita, sfumando la linea di separazione confessionale (ERGINBAŞ, “Problematizing Ottoman Sunnism: Appropriation of Islamic History and Ahl al-Baytism in Ottoman Literary and Historical Writing in the Sixteenth Century”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 60, 2017, pp. 624-625).

³²⁷ REICHMUTH, “Aspects of Prophetic Piety in the Early Modern Period”, *Archives de sciences sociales des religions*, 178, 2017, p. 135.

in cui l'Egitto era sottoposto all'occupazione inglese³²⁸. Emerge, dunque, una visione degli *ahl al-bayt* che attinge elementi sia dalla tradizione sunnita sia da quella sciita.

Secondo la tesi di Vefa Erginbaş, il mondo musulmano tardo medievale è stato caratterizzato da una ambiguità confessionale fino al X/XVI secolo, nonostante gli sforzi dei giuristi di rafforzare il sunnismo, e da un forte attaccamento alla famiglia del Profeta, contrariamente alla tesi secondo cui gli Ottomani promuovevano il sunnismo per distinguersi dai Safavidi sciiti. Quando si parlava di *ašrāf*, le linee di divisione tra sunniti e sciiti sfumavano. Alla fine del IX/XV secolo, una combinazione particolare di sufismo e sciismo ha fatto sì che il pro-alidismo diventasse un elemento centrale del sufismo. In questo periodo si è affermato il *tašayyu' ḥasan*, lo sciismo moderato o lecito, che consisteva nella pratica adottata da ordini sufi di esaltare le virtù di 'Alī e condannare Mu'āwiya e Yazīd, senza però giungere agli estremi sciiti che esaltavano la posizione di 'Alī e degli *imām*. Questo atteggiamento pro-sciita era dovuto all'appropriazione sufi del concetto di santità degli *imām*, adottato in primis da Ibn 'Arabī. Così facendo il mondo sunnita dimostrò la sua volontà di unirsi al mondo sciita nella pratica di amare gli *ahl al-bayt*³²⁹. Gli intellettuali ottomani di Anatolia, ad esempio, hanno affrontato in vari modi la questione della successione al Profeta, mostrando spesso una forte simpatia verso la famiglia del Profeta, in particolare 'Alī e i suoi successori, altre volte invece hanno rappresentato un sunnismo intollerante verso qualsiasi forma di sciismo. Il pendolo, nella maggioranza dei casi, oscillava verso l'amore per gli *ahl al-bayt*³³⁰. Erginbaş definisce *ahl al-baytism* questo amore per la famiglia del Profeta da parte dei sunniti. Si identifica, dunque, un parallelismo tra l'atteggiamento pro-alide di numerosi autori ottomani e lo stesso atteggiamento da parte degli autori egiziani presi in analisi. Alcuni autori ottomani, per presentare i dodici *imām*, sono ricorsi a fonti sunnite note per la loro propensione verso gli *ahl al-bayt*, tanto che questi autori vengono talvolta definiti *Twelver Sunnis*. Gli storici ottomani cominciarono a fare una distinzione tra le virtù degli *imām* considerati da un punto di vista storico e le qualità miracolose ed escatologiche attribuite loro dagli sciiti più estremi. Essi raccontavano le biografie degli *imām* in maniera alternativa, valorizzando la propria eredità in un modo diverso da quello degli sciiti. Questo sforzo intellettuale, se considerato insieme all'interesse dello Stato ottomano di individuare chi apparteneva alla famiglia del Profeta e chi no, è indice di un ampio movimento verso la riappropriazione dell'eredità degli *ahl al-bayt*, inclusi i dodici *imām*³³¹. Questi autori di epoca ottomana hanno continuato la tradizione del *tashayyu' ḥasan*, anche rifacendosi a fonti del VII/XIII secolo, quando questa tradizione era molto viva essendo l'apogeo di un'epoca di interconfessionalità, epoca in cui Ibn 'Arabī compose il trattato dedicato ai dodici *imām* che divenne molto popolare anche nei circoli sciiti.

L'integrazione delle province arabe nell'Impero ottomano ha favorito una diffusione senza precedenti del pensiero di Ibn 'Arabī. La circolazione delle idee in

³²⁸ DELANOUE, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle*, cit., vol. 1, p. 280.

³²⁹ KAZEMI MOUSSAVI, "Sunnī-Shī'ī Rapprochement (*taqrīb*)", cit., p. 305.

³³⁰ ERGINBAŞ, "Problematising Ottoman Sunnism", cit., pp. 618-620.

³³¹ Ivi, pp. 632-634.

Egitto è stata fiorente grazie alla posizione del paese, centrale nel mondo islamico, che lo rendeva un punto di passaggio per molti studiosi che si recavano alla Mecca per il pellegrinaggio³³². Tuttavia, alcuni aspetti del sufismo ottomano diffuso in Anatolia furono mal visti in Egitto. La *Halwatiyya*, ordine sufi fondato nell'Impero ottomano e diffusosi al Cairo grazie al sufi di lingua turca Ibrāhīm al-Gülshenî (m. 940/1533-34), fu molto criticata da al-Ša‘arānī e non attecchì in Egitto a causa della sua tendenza a prediligere una devozione di stampo eremita. Quando nel XII/XVIII secolo fu riformata in direzione ortodossa, divenne la confraternita dominante dell'élite azharita: tutti gli *šayḥ* di al-Azhar aderirono all'ordine³³³.

2.6 Gli esordi del culto di al-Sayyida Zaynab al Cairo

La devozione a Zaynab è il risultato di una serie di fattori: discendente del Profeta da parte della figlia prediletta, sorella di al-Ḥusayn³³⁴, portavoce degli *ahl al-bayt* a Karbalā', i suoi comportamenti che l'hanno resa il prototipo della madre protettrice. La figura devozionale di Zaynab è avvolta nella nebbia, eppure altamente simbolica. Nessuna fonte storica, nessuna guida per pellegrini e nessun resoconto di viaggi cita l'esistenza di una tomba a lei dedicata in Egitto fino al IX/XV secolo. La *fatwā* che al-Suyūṭī ha dedicato ai discendenti di Zaynab è una testimonianza *ex silentio* dell'assenza del culto della donna prima del XV secolo³³⁵. Il culto di Zaynab è collegato alla presenza di una tomba a lei intestata al Cairo, situata in un punto che nel Cairo medievale era noto come *Qanāṭir al-Sibā'*, il "Ponte dei leoni", così chiamato perché all'inizio di questo ponte, fatto costruire dal Sultano mamelucco Baybars, erano situate due statue di leoni. Il silenzio di al-Maqrīzī, il principale storico che ha narrato la storia dell'Egitto fatimide e che ha descritto minuziosamente i mausolei del Cairo, sulla presenza di una tomba dedicata a Zaynab al Cairo è eloquente, poiché testimonia il fatto che nell'epoca in cui la dinastia incoraggiava il culto degli *ahl al-bayt* in Egitto, Zaynab non era venerata. In epoca fatimide, la morte di al-Ḥusayn veniva commemorata in occasione della celebrazione di '*Āšūrā'*, giorno in cui i fedeli si recavano presso la tomba di al-Sayyida Nafīsa e Umm Kulṭūm. Si noti che al-Maqrīzī cita Zaynab quando narra il *maqtal* di al-Ḥusayn, ma non la nomina quando descrive le celebrazioni che si tenevano al Cairo in occasione di '*Āšūrā'*, caratterizzate dal pianto e dalla tristezza³³⁶.

³³² CHIH, *Sufism in Ottoman Egypt*, cit., p. 8.

³³³ WINTER, *Egyptian Society Under Ottoman Rule*, cit., pp. 108-109.

³³⁴ Un celebre detto attribuito al Profeta recita "al-Ḥusayn appartiene a me e io appartengo a lui. Dio ama chiunque ami al-Ḥusayn" (AL-BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ al-adab al-mufrīd*, al-Jubayl, Maktabat al-Dalīl, 1415/1994, p. 146). Questa tradizione è scolpita su una delle porte del mausoleo cairota di al-Sayyida Zaynab.

³³⁵ Si veda p. 111.

³³⁶ Le cerimonie di '*Āšūrā'* non furono istituite dai Fatimidi ma, come narra al-Maqrīzī, erano presenti già all'epoca della dinastia Iḥšidide, la quale governò l'Egitto dal 323/935 al 357/968. Già da allora queste cerimonie erano caratterizzate da scontri tra gli sciiti locali e i loro oppositori, dimostrando in tal mondo come la polemica sunnita-sciita esistesse da prima dell'avvento dei Fatimidi. Questi ultimi inasprirono tale clima, tanto che il califfo al-Ḥākīm rese ufficiale la pratica del bestemmiare e maledire i due *salaf*, cioè i pii Compagni del Profeta, Abū Bakr e 'Umar.

Assodato che la commemorazione degli eventi di Karbalā' era una pratica diffusa nell'Egitto fatimide, si pone una domanda: il personaggio di Zaynab era conosciuto come co-protagonista della storia? Il poeta e principe fatimide Tamīm b. al-Mu'izz li-Dīn Allāh (m. 375/985), figlio del celebre califfo al-Mu'izz che ha dedicato molti versi di compianto agli *ahl al-bayt*, la cita in uno dei suoi componimenti³³⁷. In un'elegia³³⁸, il poeta fatimide elogia gli *ahl al-bayt* uccisi a Karbalā' e i loro meriti e attacca Yazīd e i suoi uomini che hanno usurpato i loro diritti, descrivendo in versi le umiliazioni subite dalla famiglia di al-Ḥusayn, che hanno colpito anche Fāṭima: "Sono dolorosi per Fāṭima l'umiliazione di Zaynab e l'uccisione di al-Ḥusayn" (*ya'izzu 'alā al-Zahrā' ḍullatu Zaynab wa qatlu al-Ḥusayn*)³³⁹. Attraverso un parallelismo tra Zaynab e il fratello, il poeta mette in evidenza il dolore provocato alla madre dal male che i suoi figli hanno subito.

Tra i santuari cairoti che sono stati edificati in seguito a un sogno rientra il mausoleo costruito su quella che oggi è considerata dagli egiziani la tomba di Zaynab bint 'Alī. L'autenticità di questa tomba veniva messa in dubbio già nei primi decenni dell'Ottocento dall'orientalista inglese Edward William Lane, il quale parlava di "the mosque in which the seyyideh is commonly believed to be buried" e "the supposed tomb"³⁴⁰. Accertato il fatto che nessuna fonte attesta l'arrivo di Zaynab in Egitto o la presenza di una sua tomba al Cairo in epoca fatimide e proseguendo l'analisi delle fonti seguendo il criterio cronologico³⁴¹, si scopre che colui che per primo accenna a una al-Sayyida Zaynab sepolta al Cairo nei pressi di *Qanāṭir al-Sibā'* è Ibn 'Ayn al-Fuḍalā' (m. 696/1297), noto anche come Ibn al-Nāsiḥ, storico sufi autore di una guida di pellegrinaggi dedicata agli *ahl al-bayt* e personalità pie sepolti al Cairo, partendo dal

³³⁷ SMOOR, "Tamīm b. al-Mu'izz li-Dīn Allāh", *EI2*, vol. 10, pp. 171-172; QUTBUDDIN, "Fatimid Aspirations of Conquest and Doctrinal Underpinnings in the Poetry of al-Qā'im bi-Amr Allāh, Ibn Hānī al-Andalusī, Amīm Tamīm b. al-Mu'izz, and al-Mu'ayyad al-Shīrāzī", in R. Baalbaki, S.S. Agha, T. Khalid (eds.), *Poetry and History. The Value of Poetry in Reconstructing Arab History*, Beirut, American University of Beirut Press, 2011, pp. 223-224.

³³⁸ Era una pratica diffusa, non solo tra i poeti di corte, recitare elegie funebri per gli *ahl al-bayt* nel giorno di 'Āšūrā' (AL-MAQRIZĪ, *al-Mawā'iz wa 'l-i'tibār bi-ḍikr al-ḥiṭaṭ wa 'l-āṭār*, Cairo, Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 1407/1987, vol. 1, p. 431).

³³⁹ TAMĪM B. AL-MU'IZZ LI-DĪN ALLĀH, *Dīwān Tamīm b. al-Mu'izz li-Dīn Allāh, Dīwān Tamīm b. al-Mu'izz li-Dīn Allāh*, Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1377/1957, pp. 117-121 (cit. in ŠUBBĀR, *Adab al-Ṭaff aw šu'arā' al-Ḥusayn*, Beirut, Dār al-Murtaḍā, 1409/1988, vol. 2, pp. 123-125).

³⁴⁰ LANE, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2003, p. 467. Anche Joseph William McPherson parla di questi dubbi: "Saida Zenab, a tomb whose authenticity is doubted"; "Doubts had been thrown on the authenticity of the tomb in the Cairo mosque" (MCPHERSON, *The Moulids of Egypt (Egyptian Saints-Days)*, Cairo, N. M. Press, 1941, pp. 31, 317).

³⁴¹ Ibn Ḡubayr, Ibn Baṭṭūṭa e al-Balawī, alcuni dei viaggiatori arabi che hanno visitato le tombe sante del Cairo in epoca medievale, non hanno parlato della tomba di al-Sayyida Zaynab. È necessaria una precisazione: per quanto riguarda il resoconto del viaggiatore andaluso al-Balawī (m. 738/1237), in un articolo di Asḡar Qā'idān si sostiene che il viaggiatore abbia visitato il mausoleo cairota di al-Sayyida Zaynab bint 'Alī, probabilmente consultando una versione dell'opera *Tāḡ al-mufriq* reperibile online (QĀI'DAN, "Marqad al-Sayyida Zaynab al-Kubrā fī Miṣr. Dirāsa wa tamḥiṣ li-'l-arā' al-tārīḥiyya al-muḥtalifa", *Āfāq al-Ḥaḍāra al-Islāmiyya*, al-Sana al-ḥāmisa 'ašara, 1, 1433/2012, p. 130). Ho consultato una copia del manoscritto di *Tāḡ al-mufriq* presso la Bibliotheca Alexandrina e ho accertato che il mausoleo in questione non è attribuito a Zaynab ma a Ruqayya bint 'Alī.

mausoleo in cui si trova la testa di al-Ḥusayn³⁴². Lo storico cita una Zaynab, senza però fornire alcuna genealogia, nell'ambito delle sepolture dedicate a donne edificate in seguito a un sogno (*mašāhid al-rū'yā*). Tuttavia l'autore non narra alcun aneddoto relativo al modo in cui questa visione si è svolta o a chi ne è stato il beneficiario, e cita anche un'altra al-Sayyida Zaynab sepolta a Bāb al-Naṣr³⁴³. Si noti che l'autore parla di tombe dedicate a donne senza genealogia nell'ultima pagina del manoscritto, come se fossero un'appendice, un'informazione non primaria ma comunque degna di essere menzionata. Inoltre, l'autore sostiene nello stesso manoscritto che nessun figlio di 'Alī sia giunto in Egitto (*laysa li-'Alī b. Abī Ṭālib bi-Miṣr walad li-ṣulbihi*), fuggendo in tal modo qualsiasi dubbio. Tuttavia, la notizia della presenza di una tomba di una non identificata al-Sayyida Zaynab sarà ripresa successivamente, senza considerare la precisazione di Ibn 'Ayn al-Fuḍalā'.

Colui che per primo disambiguerà la genealogia della Zaynab sepolta a *Qanāṭir al-Sibā*³⁴⁴ è 'Abd al-Wahhāb al-Ša'rānī, il celebre sufi egiziano vissuto a cavallo tra la fine dell'epoca mamelucca e l'inizio di quella ottomana che con la sua rivelazione ha cristallizzato tale notizia, consegnandola per sempre alla pietà popolare e ponendosi come il fautore della leggenda egiziana di Zaynab in un'epoca di passaggio. Grazie all'autorità che veniva attribuita ad al-Ša'rānī, questa notizia è stata ripresa da numerosi autori successivi. Nella sua affermazione, l'autore si basa sull'esperienza del suo maestro spirituale, l'analfabeta 'Alī al-Ḥawwāš. Nell'opera *al-Ṭabaqāt al-kubrā* il sufi dedica sedici entrate, collocate in una sezione separata, a donne che si sono distinte per la loro fede³⁴⁵. Di queste, solo due sono parenti del Profeta. Zaynab non viene menzionata nella sezione femminile ma nella voce dedicata al fratello al-Ḥusayn, quando si parla della morte di costui. Si è visto il grande interesse di molti autori medievali per al-Ḥusayn, che ha certamente influenzato l'interesse verso Zaynab.

Sua sorella Zaynab, sepolta a *Qanāṭir al-Sibā* nell'Egitto protetto, recitò a voce alta e con la testa fuori dalla tenda: «Cosa risponderete, se il Profeta vi domanderà: “Che cosa avete fatto, ultima delle nazioni, ai miei discendenti dopo la mia morte?”». La testa di al-Ḥusayn fu portata al Cairo e seppellita nel famoso sepolcro. Per renderle omaggio le persone hanno camminato a piedi scalzi davanti alla testa da Ġāza al Cairo³⁴⁶.

³⁴² Ibn al-Nāsiḥ nega con convinzione che la testa di al-Ḥusayn sia sepolta in questo mausoleo, così come nega che molti dei protagonisti del dramma alide siano sepolti a al-Qarāfa (TAYLOR, *In the Vicinity of the Righteous*, cit., pp. 46, 67).

³⁴³ IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *Miṣbāḥ al-dayāḡi wa ḡawṭ al-rāḡi wa kahf al-lāḡi*, ms. Dār al-Kutub, Tārīḥ 1461, fol. 149.

³⁴⁴ La pratica di creare e costruire dal nulla tombe di persone famose nei cimiteri del Cairo, o di riscrivere nomi sulle tombe, era molto diffusa. Gli obiettivi principali furono i mausolei degli *ahl al-bayt*. Accadde così che mausolei molto venerati e acclamati fossero in realtà falsi. Questa pratica popolare fu denunciata in varie guide di pellegrinaggi. Spesso, i nomi falsi attribuiti ai mausolei rispecchiavano le aspettative della gente comune (OHTOSHI, “Cairene Cemeteries as Public Loci in Mamluk Egypt”, *Mamluk Studies Review*, 10, 1, 2006, pp. 93-95).

³⁴⁵ CHODKIEWICZ, “La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique”, in D. Aigle (ed.), *Saints orientaux*, Paris, De Boccard, 2005, p. 102.

³⁴⁶ AL-ŠA'RĀNĪ, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, cit., pp. 52-53. Al-Ša'rānī cita i versi che in alcune fonti sono stati attribuiti a Zaynab bint 'Aqīl, mentre in molte fonti sciite sono attribuiti alla figlia di 'Alī. Tale passaggio è stato tradotto da Virginia Vacca, la quale traduce “testa scoperta” invece di “testa fuori dalla tenda” (VACCA, *Vite e detti di santi musulmani*, cit., pp. 47-48).

Con queste brevi parole, al-Ša‘rānī ha legato il Ponte ad al-Sayyida Zaynab. Nell’epica popolare *Sīrat al-Zāhir Baybars* (“L’epopea di al-Zāhir Baybars”), troviamo una testimonianza storico-letteraria della costruzione del *Qanāṭir al-Sibā‘* da parte del Sultano mamelucco Baybars per agevolare i pellegrini che si recavano in visita al mausoleo della donna³⁴⁷. Secondo le fonti storiche, Baybars ha realmente costruito questo ponte che permetteva alle persone di attraversare il *Ḥalīḡ*³⁴⁸, un canale del Nilo che occupava l’attuale *Šāri‘ Port Sa‘īd* del Cairo e arrivava fino al Mar Rosso, strada su cui si affaccia oggi la moschea di al-Sayyida Zaynab. L’epopea è ambientata nel VII/XIII secolo, quando il culto di al-Sayyida Zaynab non era ancora nato, però è stata scritta successivamente; la parte relativa al Ponte risale con molta probabilità a un’epoca in cui il culto era esistente. La volontà dell’autore anonimo della *sīra* era quella di legare il personaggio di Baybars a quello di al-Sayyida Zaynab, così da consegnare alla storia questo legame che sacralizzava il pio Baybars e lo poneva al servizio degli *ahl al-bayt*.

Maggiori dettagli sulla venerazione dedicata ad al-Sayyida Zaynab vengono forniti da al-Ša‘rānī nell’opera *Laṭā‘if al-minan* (“Il libro dei doni”), quando l’autore parla delle sue visite periodiche agli *ahl al-bayt* sepolti al Cairo, interamente o solo la testa. Al-Ša‘rānī elenca gli *ahl al-bayt* che onorano la città, sulla base delle indicazioni e delle visioni del suo maestro. In questa lista, al-Sayyida Zaynab è la prima a essere citata, seguita da al-Sayyida Nafisa, dimostrando l’importanza che la donna rivestiva per l’autore e per il suo maestro spirituale. La scelta dell’autore di parlare prima di Zaynab poi di Nafisa mette in luce una gerarchia in cui Zaynab è al vertice, gerarchia che sarà mantenuta nei trattati devozionali di epoca ottomana.

Un grande favore che Dio mi ha concesso è farmi visitare spesso gli *ahl al-bayt* che sono sepolti in Egitto, tutto il corpo o solo la testa. Li visito tre volte all’anno con l’obiettivo di mantenere un legame con i parenti del Profeta. Non ho visto nessuno dei miei pari interessarsi a ciò, o perché ignorano il loro valore o perché pretendono di non avere la certezza che sono sepolti in Egitto, e questa è una rigidità. Tuttavia una supposizione basta per agire in tal modo. Sīdī ‘Alī al-Ḥawwāš, che Dio abbia misericordia di lui, mi ha informato che al-Sayyida Zaynab sepolta a *Qanāṭir al-Sibā‘* è la figlia dell’*imām* ‘Alī, che Dio sia soddisfatto di lui e lo onori, e si trova senza dubbio in questo posto. Egli si toglieva le scarpe dall’inizio del vicolo e camminava scalzo³⁴⁹ fino a raggiungere la sua moschea. Si fermava di fronte a essa e chiedeva attraverso di lei intercessione a Dio affinché lo perdonasse³⁵⁰.

Per spiegare questa dubbia sepoltura, attribuita forse a una Zaynab della famiglia del Profeta ma senza genealogia, come Ibn ‘Ayn al-Fuḍalā’ aveva suggerito, e per confortare la pietà popolare, ‘Alī al-Ḥawwāš ha attribuito questa tomba alla figlia di ‘Alī, parente prossima del Profeta e sorella del già venerato al-Ḥusayn. La potenza del

³⁴⁷ AL-ĠITĀNĪ (ed.), *Sīrat al-Zāhir Baybars*, Cairo, al-Hay‘a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-’l-Kitāb, 1996, pp. 506-507.

³⁴⁸ CRESWELL, *The Muslim Architecture of Egypt*, New York, Hacker Art Books, 1978, vol. 2, p. 153.

³⁴⁹ Una delle regole di *adab al-ziyāra* nelle guide medievali dei pellegrinaggi prevedeva di non camminare con le scarpe tra le tombe, come segno di rispetto verso i defunti (TAYLOR, *In the Vicinity of the Righteous*, cit., p. 70).

³⁵⁰ AL-ŠA‘RĀNĪ, *Laṭā‘if al-minan*, cit., vol. 2, pp. 34-35.

legame familiare ha prevalso un'altra volta. Il fatto che questa rivelazione sia opera di un sufi analfabeta attirerà le critiche dei detrattori della tesi che al-Sayyida Zaynab sia sepolta al Cairo. Come ha sostenuto Massignon, la presunta presenza di alcuni alidi al Cairo simboleggia una speranza escatologico-popolare nella realizzazione finale della giustizia. Lo studioso ha identificato almeno quattro interrelazioni storiche nel gemellaggio fraterno di due santuari, uno dedicato alla reliquia di un alide che è stato perseguitato, l'altro a una donna alide che ha pianto per lui. Il mausoleo di al-Sayyida Zaynab rientra in uno di questi gemellaggi³⁵¹. In un cammino lungo secoli, spinta da motivazioni differenti, la pietà popolare ha ricongiunto al Cairo la celebre coppia di fratelli.

2.7 Il culto in epoca ottomana

La notizia di al-Ša'rānī, diffusa a cavallo tra l'epoca mamelucca e l'epoca ottomana, diventò la fonte principale che sanciva il fatto che la sorella di al-Ḥusayn fosse giunta in Egitto, senza specificare alcun dettaglio. Come ha sostenuto Doris Behrens-Abouseif, furono proprio gli Ottomani a rendere ufficiale il culto di al-Sayyida Zaynab, cosa che, secondo le fonti storiche, nessuna dinastia aveva mai fatto prima. Difatti, le *Storie* mamelucche non accennano a un culto di Zaynab né a un suo *mawlid*. Tuttavia, l'instaurazione del culto ottomano di Zaynab si inserisce in un clima particolare, in cui sembra che non tutto sia stato lasciato al caso o affidato esclusivamente alla pietà popolare che si nutriva di visite e implorazioni alle tombe dei santi. Zaynab bint Yaḥyà, nipote di al-Sayyida Nafisa, giunta in Egitto per servire la zia³⁵² e lì deceduta e sepolta nel 240/854 era molto venerata al Cairo. La tomba era nota in epoca medievale e alla donna venivano attribuiti miracoli³⁵³. Il suo mausoleo viene menzionato da Ibn Duqmāq (m. 809/1407), il quale sostiene che si trovava nell'area di al-Ḥalīġ³⁵⁴, nota per essere la zona in cui si trova il mausoleo di Zaynab bint 'Alī. Tale tomba, famosa in epoca fatimide e mamelucca, non sembra aver avuto alcuna importanza in epoca ottomana, dal momento che non è stata citata da nessun autore. Si può dunque dedurre che il culto di questa Zaynab sia entrato in declino con l'avvento degli Ottomani. Quale

³⁵¹ MASSIGNON, “La cité des morts au Caire. (Qarāfa – Darb al-Aḥmar)”, cit., p. 74.

³⁵² RĀĠĪB, “Al-Sayyida Nafisa, sa légende, son culte et son cimetière”, cit., p. 77.

³⁵³ Un uomo nobile che dormiva presso la sua tomba ebbe un dolore alla pancia. Nafisa gli apparve in sogno e gli indicò con la mano il ventre. L'uomo sobbalzò e il dolore cessò. Lei gli disse: «Svegliati, e non dormire più qui d'ora in avanti, perché il defunto si abitua ai suoi visitatori, e io non amo ciò». Dava da bere alle vipere dal palmo della sua mano e i serpenti dormivano sulla sua testa e sulla sua fronte. Al-Munāwī la definisce zia di al-Sayyida Nafisa che è vissuta e morta in Egitto, ma probabilmente è un errore, poiché la nipote di Nafisa è vissuta e morta in Egitto (AL-MUNĀWĪ, *al-Kawākib al-durriya fī tarāġim al-sāda al-šūfiyya*, Beirut, Dār Šādīr, 1420/1999, vol. 4, p. 306). Alla donna, inoltre, era attribuito il potere di porre fine alla siccità. Negli anni in cui il livello del Nilo era molto basso, le persone si recavano presso la sua tomba e pregavano chiedendo aiuto e spesso queste richieste venivano esaudite (TAYLOR, *In the Vicinity of the Righteous*, cit., p. 130).

³⁵⁴ Ibn Duqmāq non specifica la genealogia di questa Zaynab, la definisce solo “al-Sayyida Zaynab”, e sostiene che al-Mā'mūn b. al-Baṭā'ihī fece restaurare il mausoleo nell'anno 516/1122 (IBN DUQMĀQ, *Kitāb al-intiṣār*, Beirut, al-Maktab al-Tiġārī li-'l-ṭibā'a wa 'l-tawzī' wa 'l-našr, 1410/1990, p. 121). Rāġib, attraverso un'analisi incrociata delle fonti, considera questa Zaynab la nipote di al-Sayyida Nafisa (RĀĠĪB, “Al-Sayyida Nafisa, sa légende, son culte et son cimetière”, cit., p. 64).

potrebbe essere il motivo? Dal momento che Zaynab bint Yaḥyà era sepolta secondo alcune fonti nella zona di quella che diventerà, per la pietà popolare, la tomba di Zaynab bint ‘Alī, si apre l’ipotesi che il culto della figlia di ‘Alī abbia preso il posto di quello di una sua omonima molto venerata, generando così un culto tardo, se paragonato al culto degli altri *ahl al-bayt* sepolti al Cairo, ma uno dei più vivi al giorno d’oggi. Il culto di Zaynab bint ‘Alī potrebbe aver sostituito quello di Zaynab bint Yaḥyà nel cuore dei fedeli egiziani a partire dalla rivelazione di al-Ša‘rānī, il quale avrebbe sfruttato un mausoleo già esistente ma attribuito a un’alide secondaria; lo stesso sufi non parla di questa Zaynab nipote di al-Sayyida Nafīsa. Se tale tesi fosse vera, ciò implicherebbe che le basi del culto fossero già state gettate alla fine dell’epoca mamelucca per poi affermarsi in epoca ottomana. Perché si è scelta Zaynab bint ‘Alī, personalità sconosciuta nella storia devozionale egiziana di epoca fatimide e mamelucca, fatta eccezione per al-Ša‘rānī? Questo culto ha solo radici popolari o, almeno nella sua fase iniziale, si inserisce nel quadro più complesso delle strategie politiche ottomane? Quando gli Ottomani entrarono in Egitto nel 923/1517, le truppe del Sultano Salim I profanarono il santuario di Nafīsa per cause poco note e incendiarono la moschea di Šayḥū in quanto era il quartier generale del Sultano mamelucco Tūmānbāy, causando un massacro senza precedenti. Nafīsa, secondo Massignon la “vera patrona del Cairo”, era una santa il cui culto era fortissimo nel Medioevo. Cominciato in epoca abbaside, esploso in epoca fatimide, prosperato in epoca ayyubide, questo culto è passato dall’essere locale a internazionale nell’VIII/XIV secolo, quando la leggenda della nobile donna cominciò a diffondersi nelle *Storie* universali, non più solo in quelle egiziane³⁵⁵. In epoca mamelucca, il culto di Nafīsa raggiunse il suo apogeo, manifestandosi in maniera spettacolare nel suo mausoleo, dove si verificavano di continuo miracoli. La *baraka* di questo edificio sacro era così potente che molti sovrani d’Egitto lo abbellirono e restaurarono nel corso del tempo, finché i soldati ottomani, nel 923/1517, massacrarono alcuni mamelucchi che vi avevano trovato rifugio e rubarono delle lampade d’oro, che poi il Sultano Salim I fece restituire. Gli Ottomani, dunque, entrati da poco in Egitto, profanarono un luogo sacro meta di pellegrinaggi. Sotto gli Ottomani, il culto di numerosi santi fu interrotto al Cairo ma, nonostante ciò, quello di Nafīsa continuò a essere forte e praticato³⁵⁶. L’iniziale presa di distanza ottomana da al-Sayyida Nafīsa potrebbe essere dovuta a due motivi: il primo politico, ovvero come mezzo per marcare la propria identità in modo diverso rispetto ai Mamelucchi; il secondo potrebbe essere legato alla cattiva reputazione di cui il personaggio soffriva nel X/XVI secolo al di fuori del mondo musulmano³⁵⁷. Il discredito di Nafīsa negli ambienti cristiani, generato dai comportamenti immorali che

³⁵⁵ Ivi, p. 68.

³⁵⁶ Ivi, pp. 39-43.

³⁵⁷ L’ipotesi secondo cui il culto di al-Sayyida Zaynab sia stato promosso dagli Ottomani per prendere le distanze dal culto mamelucco di al-Sayyida Nafīsa è stata avanzata da Julien Loiseau (LOISEAU, “La ville démobilisée: Ordre urbain et fabrique de la ville au Caire avant et après 1517”, in B. Lellouch, N. Michel (eds.), *Conquête ottomane de l’Égypte (1517)*, Leiden-Boston, Brill, 2013, p. 271).

le sue devote tenevano presso il suo mausoleo, come la grande promiscuità³⁵⁸, potrebbe aver influenzato la presa di distanza ottomana da questo personaggio e la promozione del culto di un altro membro della casata del Profeta.

Non a caso, la data della costruzione della moschea di al-Sayyida Zaynab, nell'anno 956/1549, è molto vicina a quella della conquista ottomana dell'Egitto. Nella prima metà del IX/XV secolo, sessanta nuovi luoghi di culto furono costruiti al Cairo, mentre tra il 923/1517 e il 1008/1600 furono erette undici nuove moschee. La costruzione del *mašhad* di Zaynab presso *Qanāṭir al-Sibā'*, opera del governatore ottomano 'Alī Bāšā nel 956-61/1549-53³⁵⁹, definita una "costruzione meravigliosa"³⁶⁰, fu il primo significativo segnale dell'istituzione formale del culto della donna, di poco successivo al segnale informale della rivelazione di al-Ša'rānī. Il mausoleo divenne oggetto costante di attenzione da parte delle autorità politiche: fu restaurato varie volte da diversi uomini di potere che manifestarono pubblicamente il loro sostegno al culto degli *ahl al-bayt*. Nel 1174/1760-1, si assiste al primo restauro da parte di 'Abd al-Raḥmān Kaṭḥudā, emiro e uno dei più grandi costruttori dell'epoca ottomana che restaurò moltissime tombe appartenenti agli *ahl al-bayt*³⁶¹, richiamando l'attenzione sul ruolo dei sultani come guardiani dei luoghi sacri musulmani³⁶². La ristrutturazione della moschea a opera di 'Abd al-Raḥmān Kaṭḥudā segna l'epoca d'oro del culto di Zaynab, come dimostrato dalle numerose testimonianze di devozione risalenti al XII/XVIII secolo. Nel 1212/1797-8 furono commissionati altri lavori da 'Uṭmān Bey al-Ṭumburāgī al-Murādī, il quale fece costruire muri, volte e colonne, ma i lavori furono interrotti a causa dell'invasione francese per poi essere ripresi dal ministro Yūsuf Bāšā e successivamente dal governatore d'Egitto, Muḥammad Bāšā, il quale si interessò ai lavori e grazie a lui "la tomba divenne bella come mai lo era stata prima d'allora", facendo aggiungere una fontana e una grande sala³⁶³. Il patrocinio ottomano a questo luogo è dimostrato da un'iscrizione nella moschea del 1216/1801 riportata da 'Alī Bāšā Mubārak:

La luce di Zaynab, figlia del Profeta, si innalza nella moschea dove vi è la sua sepoltura
Costruita da sua eccellenza il ministro Yūsuf, il prescelto di alto rango
dal sovrano dei sovrani, il Sultano.
Tutti tra gli Ottomani lo indicano
come il vittorioso e il conquistatore pacifico.
Dio faccia vincere il suo esercito quando si mette in marcia [...]³⁶⁴

³⁵⁸ BONEBAKKER, SCOTT, "Santa Nefissa", *Quaderni di Studi Arabi*, 16, 1998, pp. 127-129.

³⁵⁹ BEHRENS-ABOUSEIF, *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule*, cit., p. 163; LELLOUCH, MICHEL (eds.), *Conquête ottomane de l'Égypte (1517)*, cit., pp. 271-275.

³⁶⁰ MUBĀRAK, *al-Ḥiṭaṭ al-ḡadīda li-Miṣr al-Qāhira wa mudunihā wa bilādihā al-qadīma wa 'l-šahīra*, Cairo, al-Maṭba'a al-Kubrā al-Amīriyya, 1305/1877, vol. 5, p. 6.

³⁶¹ RAYMOND, "Les constructions de l'émir 'Abd al-Raḥmān Kaṭḥudā au Caire [avec 1 plan et 10 planches]", *Annales Islamologiques*, 11, 1972, pp. 244-245.

³⁶² BEHRENS-ABOUSEIF, "The 'Abd al-Raḥmān Katkhudā Style in the 18th Century Cairo [avec 8 planches]", *Annales Islamologiques*, 26, 1992, pp. 121 e 125.

³⁶³ MUBĀRAK, *al-Ḥiṭaṭ al-ḡadīda*, cit., vol. 5, pp. 6-8.

³⁶⁴ Ivi, p. 8.

Nel 1217/1802 la moschea fu inaugurata alla presenza del governatore, del tesoriere (*daftardār*) e di vari *šayḥ*³⁶⁵. La storica dell'arte Su'ād Māhir sostiene che, nel 1315/1898, durante i lavori di riempimento del canale e di ampliamento della piazza antistante la moschea, fu scoperta la facciata della moschea, e da allora la piazza e il quartiere hanno preso il nome da al-Sayyida Zaynab³⁶⁶.

I nuovi conquistatori d'Egitto si mostrarono sostenitori e fedeli degli *ahl al-bayt*, prendendo però le distanze dal culto di membri della famiglia del Profeta istituito dai Fatimidi o dai Mamelucchi³⁶⁷. Il culto di Zaynab assume dunque, nella sua fase iniziale, un carattere politico³⁶⁸: i nuovi dominatori se ne servirono ai fini di propaganda, proprio come avevano fatto i Fatimidi istituendo il culto di molti alidi.

2.8 Gemme di devozione

Il culto di Zaynab esplose, in un'epoca in cui il sufismo era diffuso come se fosse la religione ordinaria³⁶⁹. L'islam di al-Azhar era un islam sufi: era impossibile dissociare l'*ālim* dal sufi³⁷⁰. Già alla fine dell'epoca mamelucca, quasi tutti gli *ulamā'* accettavano la dimensione mistica dell'islam e molti manifestavano rispetto e venerazione per i sufi. Sufismo e santità erano strettamente legati; la santità era ereditaria, tanto che in Egitto vi erano grandi famiglie di santi sufi, e l'ereditarietà divenne condizione necessaria della santità, in quanto un santo era un discendente di un santo. Questo era legato al culto crescente della famiglia del Profeta e dei suoi discendenti, dai quali i santi sufi discendevano, tanto che la genealogia nobile dei sufi divenne un *topos* della letteratura agiografica³⁷¹. Il culto del Profeta era così forte che si estese non solo ai suoi discendenti ma anche ai suoi antenati, tanto che ci si interrogava sulla questione della salvezza dei suoi genitori, vissuti prima della rivelazione³⁷². L'elemento chiave dei trattati devozionali è, come si è visto,

³⁶⁵ PHILIPP, PERLMANN (eds.), *Abd al-Raḥman al-Ġabarī's History of Egypt*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1994, vol. 1 e 2, pp. 7-9; vol. 3 e 4, p. 343.

³⁶⁶ MĀHIR, *Masāğid Miṣr wa awliyā' ūhā al-ṣāliḥūna*, Cairo, al-Mağlis al-A'la li-'l-Šu'ūn al-Islāmiyya, 1971-1983, vol. 1, p. 97. Gli ultimi lavori di ampliamento della moschea furono effettuati durante il governo di Ġamal 'Abd al-Nāṣir (1956-1970). Nel 2004 accanto alla moschea è stata costruita una grande biblioteca, *Maktabat al-Awqāf*, che contiene manoscritti provenienti da numerose moschee egiziane.

³⁶⁷ Allo stesso modo, per marcare la loro politica in una direzione diversa da quella dei loro predecessori fatimidi sciiti, gli Ayyubidi, una volta al potere, cambiarono profondamente le connotazioni del giorno di 'Āšūrā': da giorno di tristezza divenne un giorno di gioia e di festeggiamenti, in cui si indossavano vestiti nuovi e si mangiava fuori (AL-MAQRĪZĪ, *al-Mawā'iz wa 'l-i'tibār*, cit., vol. 1, p. 490).

³⁶⁸ Come osserva Annemarie Schimmel, la venerazione della famiglia del Profeta è stata sempre importante non solo dal punto di vista religioso, ma anche dal punto di vista politico (SCHIMMEL, *And Muhammad is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1985, p. 19).

³⁶⁹ DELANOUE, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle*, cit., vol. 1, pp. 243-260.

³⁷⁰ CHIH, MAYEUR-JOAUEN, "Introduction. Le soufisme ottoman vu d'Égypte (XVI^e-XVIII^e siècle)", cit., p. 37.

³⁷¹ Ivi, pp. 46-47.

³⁷² al-Suyūṭī è autore di un trattato in difesa dei genitori del Profeta, *Masālik al-ḥunafā' fi waliday al-Muṣṭafā* ("I metodi dei puri monoteisti a proposito dei genitori del Profeta"), nel quale affronta la questione della

l'esaltazione dei parenti del Profeta, dei quali vengono messe in luce le doti eccellenti che li rendono meritevoli di venerazione³⁷³. Il dato che colpisce è la provenienza geografica degli autori, vissuti tra il XI/XVII e il XIII/XIX secolo: sono tutti egiziani, vivono al Cairo e sono testimoni oculari del culto di Zaynab. Ciò che accomuna queste opere è considerare i figli di 'Alī e Fāṭima superiori ai figli degli altri Compagni del Profeta. Nel descrivere le vicende di Karbalā', gli autori prendono le parti di al-Ḥusayn e criticano Yazīd, manifestano una grande reverenza verso 'Alī e i suoi discendenti, tanto che, come già messo in luce, presentare le biografie dei dodici *imām* era la consuetudine. Questa propensione si ritrova, come abbiamo visto, anche in molti intellettuali e storici ottomani vissuti in Anatolia, incarnando un atteggiamento tipico dello studioso ottomano, ovvero la reverenza non solo per il quarto califfo e la famiglia del Profeta, ma anche per i dodici *imām*. Ciò dimostra che la religiosità ottomana era lontana dai rigidi confini confessionali che solitamente le vengono associati. Ci si chiede se gli autori egiziani siano stati influenzati dagli autori di provenienza anatolica. L'immigrazione turcofona al Cairo aumentò tra il IX/XV e il X/XVI secolo a causa delle persecuzioni safavidi, quando molti sufi, come Ibrāhīm al-Gülshenî, giunsero in Egitto. Alcune confraternite turco-persiane si impiantarono al Cairo³⁷⁴. Mobilità e contatti aumentarono e diedero al sufismo egiziano una dimensione ottomana.

Le testimonianze ottomane appartengono sia al filone religioso-devozionale sia a quello popolare; in epoca ottomana circolavano e furono messi per iscritto molti racconti sulle virtù e sui miracoli di personalità sufi e parenti del Profeta³⁷⁵. Quando si studia la vita di un personaggio considerato santo, non si possono considerare solo le fonti storiche ma è doveroso studiare anche le fonti popolari e devozionali, qualora queste abbiano influito in modo considerevole a forgiare l'immagine del personaggio. Naturalmente bisogna studiare tali fonti con la consapevolezza della loro natura e del loro peso sulla pietà popolare.

Si propone ora un'analisi delle testimonianze di fede verso al-Sayyida Zaynab da parte degli autori egiziani vissuti in epoca ottomana che, sulle orme dell'autorità di al-Sa'rānī, hanno parlato della nota sepoltura presso il Ponte dei Leoni, dimostrando come anche personalità legate a al-Azhar si siano basate sulla rivelazione di un sufi per sostenere che Zaynab è sepolta in Egitto.

Dopo aver parlato dei meriti e delle virtù degli *ahl al-bayt*, gli autori dei trattati devozionali presentano le biografie e i *manāqib* dei parenti del Profeta. Nella gerarchia

salvezza dei genitori del Profeta, che alcuni negavano poiché vissero nell'epoca precedente alla rivelazione. Secondo l'autore, essi otterranno la salvezza, sulla base di solide considerazioni teologiche. Innanzitutto, nel Corano si dice che Dio non punisce nessuno che non sia stato messo in guardia da un profeta, e i genitori di Muḥammad erano vissuti in un'epoca in cui l'ultimo profeta era scomparso da seicento anni e quello successivo non era ancora stato inviato. Inoltre, la loro idolatria non era un fatto che potesse essere dato per scontato e molto probabilmente avevano seguito la religione pura del loro antenato Abramo (HOLMES KATZ, *The Birth of the Prophet Muḥammad, Devotional Piety in Sunni Islam*, London, Routledge, 2007, pp. 125-127).

³⁷³ REICHMUTH, "Aspects of Prophetic Piety in the Early Modern Period", cit., p. 134.

³⁷⁴ CHIH, MAYEUR-JAOUEN, "Introduction. Le soufisme ottoman vu d'Égypte (XVI^e-XVIII^e siècle)", cit., p. 7.

³⁷⁵ ABDEL-MALEK, "Popular Religious Narratives", in R. Allen e D.S. Richards (eds.), *Arabic Literature in the Post-Classical Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 338.

dei parenti, Zaynab occupa sempre il primo posto o è citata subito dopo il fratello, fattore che denota l'importanza del suo culto. La maggioranza degli autori dimostra di conoscere le esigue informazioni biografiche relative a Zaynab, attingendo da storici sunniti come Ibn al-Aṭīr. Quali sono le informazioni selezionate? Zaynab viene citata tra i figli di 'Alī³⁷⁶, al-Qalyūbī esordisce dicendo che trasmise dalla madre ed era molto amata dal padre³⁷⁷. Ḥasan al-'Idwī al-Ḥamzawī accenna a Zaynab quando parla dei figli di Fāṭima, e nomina poi il marito e i figli³⁷⁸. Il personaggio storico di Zaynab è legato a Karbalā', motivo per cui viene nominata spesso nell'ambito della narrazione degli eventi della battaglia. Zaynab viene citata insieme al nipote Zayn al-'Ābidīn quando vengono portati prigionieri da Yazīd³⁷⁹. Due autori riportano i due sermoni³⁸⁰. Tra questi, 'Uṭmān Madūḥ, il primo autore egiziano di trattati sui meriti degli *ahl al-bayt* a registrare i due sermoni di Zaynab che erano stati tramandati soprattutto da storici e agiografi sciiti. Il lavoro di ricerca su Zaynab fatto da Madūḥ include dunque anche fonti sciite, nonostante gli estremi della fonte, quando indicati, non siano sciiti.

Dopo aver presentato il profilo storico della donna, gli autori parlano del fatto che ha onorato l'Egitto con la sua sepoltura. Al-Qal'āwī, a differenza degli altri autori, sostiene che secondo molti Zaynab è sepolta a al-Medina³⁸¹. Secondo al-Ša'rānī si è recata in Egitto dopo l'uccisione del fratello, per seguire la sua testa³⁸². Ḥasan al-'Idwī al-Ḥamzawī sostiene che i sufi hanno verificato e stabilito che la figlia di 'Alī è sepolta presso il Ponte dei Leoni (*ṣaḥḥaḥa ahl al-kašf anna al-Sayyida Zaynab [...] hiya al-madfūna bi-Qanāṭir al-Sibā'*)³⁸³.

Alcuni dei nostri autori hanno riportato testimonianze di devozione nei confronti di al-Sayyida, sottolineandone il potere dell'intercessione. Di seguito la più antica, risalente all'XI/XVII secolo:

Vedevamo i nostri più grandi maestri che cercavano la benedizione visitandola, e chiedevano favori a Dio attraverso di lei quando visitavano la sua tomba benedetta, richieste che si avveravano con il permesso di Dio. Io stesso ho provato ciò. Tutte le volte che mi è capitato un problema e

³⁷⁶ AL-UĞHÜRĪ, *Mašāriq al-anwār fī āl al-bayt al-ahyār al-madfūnīn bi-Miṣr*, ms. Dār al-Kutub, Tārīḥ 436, fol. 5.

³⁷⁷ AL-QALYŪBĪ, *Tuḥfat al-rāḡib fī sīrat ḡamā'a min a'yān ahl al-bayt al-aṭā'ib*, Cairo, 1307/1890, p. 5.

³⁷⁸ AL-ḤAMZAWĪ, *Mašāriq al-anwār fī fawz ahl al-i'tibār*, Cairo, al-Maṭba'a al-'Uṭmāniyya, 1307/1890, p. 79.

³⁷⁹ AL-QALYŪBĪ, *Tuḥfat al-rāḡib*, cit., p. 8; AL-ŠABBĀN, *Is'āf al-raḡibīn*, ai margini di al-Šabliḡī, *Nūr al-abṣār fī manāqib āl bayt al-Nabī al-muḥṭār*, Cairo, Maktabat al-Fikr al-Ġadīd, s.d., p. 200.

³⁸⁰ AL-ŠABLINGĪ, *Nūr al-abṣār*, cit., p.184; MADŪḤ, *al-'Adl al-šāhid fī taḥqīq al-mašāhid*, Cairo, 1328/1910, pp. 74-77.

³⁸¹ Secondo le notizie che si hanno a disposizione sulla biografia di Zaynab, Medina è l'ultima città in cui la donna si sarebbe recata, dunque quella in cui è più probabile che sia deceduta. A Medina si trova il celebre cimitero di al-Baqī', dove sono sepolti molti membri della famiglia del Profeta. Un grande teologo e storico di origini egiziane stabilitosi a Medina, al-Samhūdī (m. 911/1506), ha composto un'importante opera sulla storia e sulla topografia della città di Medina. Nella sezione dedicata alle tombe sante di al-Baqī', quella di Zaynab non è menzionata (AL-SAMHŪDĪ, *Ḥulāṣat al-wafā bi-ahbār dār al-Muṣṭafā*, Medina, al-Maktaba al-'Ilmiyya, 1392/1972, pp. 414-434).

³⁸² AL-QAL'ĀWĪ, *Mašāhid al-ṣafā' fī al-madfūnīn bi-Miṣr min āl al-Muṣṭafā*, Cairo, al-Maktaba al-Ṭaqāfiyya al-Dīniyya, 1422/2002, pp. 30-31. Anche AL-MANŠILĪLĪ, *Nubḍa fī ḥubb āl al-bayt bi-Miṣr*, ms. Dār al-Kutub, Tārīḥ Taymūr 218, fol. 5.

³⁸³ AL-ḤAMZAWĪ, *Mašāriq al-anwār*, cit., p. 88.

l'ho visitata con l'intenzione di risolverlo, Dio me lo ha risolto il più velocemente possibile. Ho visto in un libricino di un nostro *šayḥ*, Aḥmad al-Manšūrī al-Aḥmadī, Dio abbia misericordia di lui, due versi, che si dice sono stati recitati in una situazione di bisogno che poi Dio gli ha esaudito: *Mio Dio, nel nome di Zaynab figlia della Vergine, discendente del migliore dell'Inviato/aiutami e risolvi ciò che mi rattrista. Ho chiesto a Zaynab, spero che accolga [la mia richiesta]*³⁸⁴.

Gli studiosi di al-Azhar che parlano della venerazione di Zaynab sostengono che ci si rivolgeva a lei per chiedere aiuto a Dio e non direttamente alla donna, secondo la teoria della mancanza di intermediari nell'islam. Tuttavia, questi autori sottolineano l'efficacia dell'intercessione, negata dai critici del culto dei santi. La testimonianza di un secolo successiva, quella di 'Abdallāh al-Šubrāwī, dimostra che il santuario di Zaynab aveva ottenuto la consacrazione popolare, diventando noto luogo di pellegrinaggio. Per la prima volta in un trattato sugli *ahl al-bayt*, Zaynab viene definita *ḥafīrat Miṣr* ("protettrice d'Egitto"), espressione che si ritrova anche in opere di letteratura popolare dell'epoca, dimostrando come fosse diventata una santa "nazionale".

Questa donna eccelsa, protettrice della terra egiziana, sorella germana di al-Ḥasan e al-Ḥusayn, dotata di merito chiaro e di un'efficacia abbagliante. [...] In questa nobile tomba si testimoniano benedizioni visibili e i soffi dello spirito avvolgono il suo visitatore³⁸⁵.

Il forte legame di al-Sayyida con l'Egitto emerge con chiarezza in un racconto popolare su al-Sayyid Ahmad al-Badawī scritto in vernacolare appartenente alla tradizione orale egiziana, dove vi è un dialogo tra al-Sayyida e il santo di Ṭantā in cui la patrona del Cairo difende il suo legame unico con la capitale e la sua posizione privilegiata e inattaccabile di *ḡafīrat*³⁸⁶ *Miṣr*. I santi, dunque, hanno una dimensione geografica ben precisa, sono associati a una città; nel caso di Zaynab, a un intero paese. Si riporta di seguito l'episodio, significativo perché testimonia come un santo rivendichi la sua supremazia geografica, facendo valere la territorialità della sua *walāya*. Al-Sayyid al-Badawī lascia la Mecca perché il padre gli dice che lì non c'è posto per entrambi.

Al-Sayyid mise piede al Cairo, o ascoltatori. Al-Sayyida Zaynab, *Šāhibat al-šūrā*³⁸⁷, si alzò e lo guardò. Disse: «Al Cairo non c'è posto per te. A Ṭantā, invece, dove c'è la grande collina, c'è posto. Costruisci il tuo posto tra le botteghe». Rispose: «Sarà fatto, o nobile donna. Passo la notte qui e domani me ne vado». Disse: «Né una notte né due. Se vuoi passare la notte, fallo fuori, nei pressi dell'*Imām*³⁸⁸». Quindi al-Sayyid passò la notte presso Naḡm al-Dīn ad al-Ġamāliyya³⁸⁹.

Ḥasan al-'Idwī al-Ḥamzawī definisce Zaynab "la mia signora, mio rifugio e mio soccorso" (*sayyidatī, malḡaya wa ḡawtī*)³⁹⁰. Una sentita testimonianza sul potere guaritore di Zaynab ha per protagonista al-Uḡhūrī:

³⁸⁴ AL-QALYŪBĪ, *Tuḥfat al-rāḡib*, cit., pp. 9-10.

³⁸⁵ AL-ŠUBRĀWĪ, *al-Iḥāf bi-ḥubb al-ašrāf*, cit., p. 93.

³⁸⁶ Sinonimo di *ḥafīra*, "protettrice".

³⁸⁷ Epiteto di al-Sayyida che sarà presentato a p. 98.

³⁸⁸ Il mausoleo dell'*imām* al-Šāfi'ī.

³⁸⁹ 'ABD AL-ĠAWWĀD (ed.), *al-Qaṣaṣ al-ša'bi. Al-Qaṣaṣ al-šūfi*, Baghdad-Beirut, Manšūrāt al-Ġamal, 2010, p. 363.

³⁹⁰ AL-ḤAMZAWĪ, *Mašāriq al-anwār*, cit., p. 94.

Nel 1170 mi era successa una grande disgrazia. Mi rivolsi alla tomba di al-Sayyida Zaynab e le recitai questa *qaṣīda*. Tutto il dolore passò con la sua benedizione.

Zaynab ha un merito universale su di noi
 La sua protezione dalle infermità è la guarigione
 Ka‘ba di chi a lei si rivolge e tesoro di sicurezza
 Essa è per noi l’orfana impeccabile
 Una luna piena che non si eclissa mai, un sole
 che non si oscura e la parte luminosa di al-Zahrā³⁹¹
 Lei è la mia provvigione, il mio rifugio e la mia sicurezza
 Le mie speranze, e che speranze!
 [...] Per le sue grazie, i soli brillano di luce
 Cosa è la stella Suhā e cosa è il cielo in confronto a lei^{392?}

Di seguito la testimonianza della grandezza di Zaynab di al-Ḥusayn Muḥammad al-Rifā‘ī, *‘ālim* di al-Azhar, risalente agli inizi del Novecento:

L’inventario non può esaurire le sue grazie e il suo merito. Nessuno scrittore né storico può contare la sua grandezza e la sua grazia³⁹³.

Testimonianze dell’importanza del culto di al-Sayyida Zaynab si ritrovano anche nella letteratura popolare dell’epoca. Una lettura storica incrociata delle fonti devozionali e delle fonti letterarie conferma che questo culto era uno dei più sentiti. *Sīrat al-Zāhir Baybars*, l’epopea popolare popolata da santi protettori che ha per protagonista il Sultano mamelucco Baybars e che contiene sia elementi storici attinti dalle cronache egiziane sia elementi di pura fantasia, presenta vari riferimenti. È interessante notare che le menzioni di al-Sayyida si ritrovano maggiormente nell’edizione cairota della *sīra*, presentando la santa come un elemento caratterizzante della storia religiosa dell’epoca e sottolineando ancora una volta la sua appartenenza a una specifica dimensione regionale. Al-Sayyida Zaynab compare numerose volte nella *sīra* come protettrice di alcuni personaggi, ai quali appare in sogno dispensando consigli e fornendo protezione e legittimità religiosa alle azioni dei personaggi ai quali si manifesta. Considerare la *sīra* come una fonte di storia sociale e culturale e di conoscenza del folclore pone il problema della sua datazione. La presenza di al-Sayyida Zaynab non è certamente casuale, ma è una testimonianza dell’esistenza del suo culto al Cairo. La prima menzione letteraria dell’opera risale al X/XVI secolo ed è stata fatta dallo storico Ibn Iyās (m. 930/1524), il quale però non indica a quale livello di sviluppo testuale era giunta l’opera fino ad allora³⁹⁴. Dunque la datazione dell’opera ci porta a dedurre che fosse ambientata in un’epoca in cui al-Sayyida era venerata, ponendosi così come un riflesso letterario di una forte devozione religiosa. Nell’epopea

³⁹¹ La “luminosa”, epiteto di Fāṭima bint Muḥammad.

³⁹² AL-ŠABLINGĪ, *Nūr al-abṣār*, cit., p. 185.

³⁹³ AL-RIFĀ‘Ī, *Nūr al-anwār fī faḍā’il wa tarāğim wa tawārīḥ wa manāqib wa mazārāt āl ’l-bayt al-aṭhār*, Cairo, Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 1421/2001, pp. 13-14.

³⁹⁴ ELBENDARY, “The Sultan, the Tyrant, and the Hero: Changing Medieval Perceptions of al-Zāhir Baybars”, *Mamluks Studies Review*, 5, 2001, p. 150.

al-Sayyida viene definita con vari *alqāb*³⁹⁵: *Ṣāhibat al-šūrā* (“colei che dà consigli”), *Ġaḡīrat Miṣr, al-Mubarqa ‘a* (“colei che porta il *burqa*”), *Umm al-bayt* (“la madre della casa”) e *Ṣāhibat al-qinā‘ al-tāhir* (“colei dal velo puro”)³⁹⁶. Le rappresentazioni letterarie di al-Sayyida devono essere lette come testimonianze del suo culto. In questo brano, ad esempio, la presenza della santa rende possibile la conversione all’islam di un criminale:

Ḥarḥaš gridò e disse: «Signora dal velo puro³⁹⁷, giuro su Dio che ti conosco bene e ho creduto in cose false, e grazie al tuo aiuto, mia Signora, mi pento». E a questo punto si addormentò. Sognò che nuotava nel mare aperto e non trovava la riva. Era stremato e stava per affogare, allora invocò aiuto ad al-Sayyida, la nobile delle due famiglie³⁹⁸, e la vide in sogno che cedeva indossando le vesti del Paradiso. Egli le disse: «Mia Signora, da te ho ricevuto molti miracoli evidenti». Essa disse: «Ḥarḥaš, Dio ha perdonato te e i tuoi uomini dai peccati grazie a me. Quando ti sveglierai e il sogno volerà via da te, sarà mattino e non sarà più buio. Chiedi perdono al mio figlio Baybars, e tu e i tuoi ottanta uomini siate per lui suoi servitori, così da ottenere felicità e ricchezza e scacciare da voi il male. Ḥarḥaš disse: «Mia Signora, mi pento grazie a te di tutti i miei peccati e tu sei testimone». Essa disse: «Io sarò la tua mediatrice nel tuo servizio presso Baybars». Dopo ciò, Ḥarḥaš si fermò e disse una parola che nessuno si vergogna di dire, ovvero: «Testimonio che non vi è Dio all’infuori di Dio e testimonia che Muḥammad è il suo Profeta»³⁹⁹.

Al-Sayyida garantisce l’attuazione della giustizia a una madre la cui figlia è stata uccisa rivelando il nome dell’assassino:

Disse il narratore: Quando la donna smise di piangere e di enumerare le sue qualità, recitò versi poetici e brani in prosa e si addormentò con il permesso del Vivente Eterno. Le apparve al-Sayyida Zaynab, colei che ha il velo puro. Essa andava verso di lei cedendo nella veste del Paradiso. Quando la vide, la donna fu sopraffatta dalla riverenza che ispirava, dalla bellezza del suo aspetto e dalla luce che le sue guance emanavano. Le disse: «Donna, non aver paura, tua figlia è una martire ed è andata in Paradiso, dove ha un destino felice». La donna le disse: «Mia Signora, chi sei?». Le rispose: «Sono colei che ha un nome famoso, sono al-Sayyida Zaynab, la sorella di al-Ḥusayn, mio nonno è Muḥammad, la pace e la preghiera di Dio su di Lui, Signore di questo mondo e nell’aldilà». La donna disse: «Mia Signora, con voi posso lamentarmi del mio stato! Ho perso la pazienza! Mia Signora, io ho visto questa ingiustizia con i miei occhi. Quell’uomo mi ha ammazzato marito e figlia. Questa è la mia sventura». Al-Sayyida Zaynab le disse: «Chi è morto non può più tornare e non può vivere fino al giorno del giudizio. Per quanto riguarda quest’uomo che vi ha fatto del male e ha ucciso tuo marito e tua figlia, alzati e metti tua figlia in un cestino. Portala da Kafr al-Ġāmūs al Cairo. Quando arriverai al canale, vedrai le mura del Cairo. Lascia il

³⁹⁵ Termine che indica gli epiteti onorifici. Si noti che nella versione aleppina del romanzo tradotta da Georges Bohas e Jean-Pierre Guillaume, al-Sayyida Zaynab non viene chiamata con i suoi *alqāb* egiziani, ma ci si riferisce a lei con altri titoli, come *al-Ḥasība*, “colei che conta”, che tra l’altro è attribuito anche ad al-Sayyida Nafīsa (BOHAS, GUILLAUME, *Roman de Baibars/3. Les bas-fonds du Caire*, Paris, Sindbad, 1999, pp. 157, 173).

³⁹⁶ Questi epiteti hanno con molta probabilità origine nella tradizione orale.

³⁹⁷ *Ya ṣāhibat al-qinā‘ al-tāhir* può essere tradotto “la Signora dal cuore puro” o “la Signora dal velo puro”. La seconda traduzione richiamerebbe l’epiteto *al-Mubarqa ‘a*, che fa riferimento alla pratica delle donne appartenenti alla casata del Profeta di velarsi a causa del loro alto status sociale.

³⁹⁸ *Karīmat al-dārayn* può essere tradotto “la nobile delle due famiglie” o “onorata nei due mondi”. L’epiteto è il titolo di una monografia egiziana su al-Sayyida Zaynab (ṢĀLIH, *Karīmat al-dārayn ‘āliyat al-maqām al-Sayyida Zaynab raḍīya Allāh ‘anhā*, Cairo, Maṭba‘at al-Kīlānī, 1427/2006).

³⁹⁹ AL-ĠĪṬĀNĪ (ed.), *Sīrat al-Zāhir Baybars*, cit., pp. 719-720.

canale e dirigitelo verso la Porta, che sarà aperta, e li troverai i miei figli Baybars e ‘Uṭmān. Dai a loro il cestino con l’uccisa ed essi ti faranno giustizia contro questo Timrāz [...]»⁴⁰⁰.

L’aiuto dispensato da al-Sayyida rende l’epopea accettabile agli occhi dei lettori musulmani. La dimensione della santità permea tutto il romanzo e ha come rappresentanti non solo al-Sayyida ma anche altri santi non membri degli *ahl al-bayt*. Gli interventi miracolosi di queste figure carismatiche non possono essere che eccezionali, nella misura in cui il romanzo è popolato da eroi e antieroi che rendono la storia un’epopea⁴⁰¹.

Invocazioni ad al-Sayyida Zaynab si trovano anche in un’altra epopea popolare molto nota in Egitto, *Sīrat ‘Alī al-Zaybaq*, uno dei primi romanzi della letteratura popolare araba in cui il protagonista è un ‘*ayyār*, un antieroe che solitamente occupava un posto marginale nella società mentre nel romanzo rivendica un onore che la società rifiutava di riconoscergli⁴⁰². È difficile collocare cronologicamente l’opera, che presenta molti anacronismi tipici delle epopee destinate alla recitazione orale. Nella *sīra*, al-Sayyida Zaynab è la santa protettrice dell’antieroe protagonista e la patrona del Cairo. La sua funzione consiste nel rendere ‘Alī al-Zaybaq moralmente accettabile agli occhi del lettore. La donna viene citata in formule di giuramento o di invocazione da vari personaggi della *sīra*: *barakāt fiki Sayyidatunā Zaynab* (“la benedizione su di te, nostra Signora Zaynab”)⁴⁰³; *wa bi-sirr al-Sayyida ḡafīrat Miṣr* (“per l’intimo segreto/per la parte più nascosta del cuore della Signora protettrice del Cairo”)⁴⁰⁴. A un furfante come ‘Alī, un ‘*ayyār* che non sarebbe ben visto dal pubblico, viene associata una donna santa che veglia su di lui, assicurandogli così una protezione divina e rendendo le sue azioni benedette dalla guardiana del Cairo.

Una delle più interessanti testimonianze del culto ottomano di al-Sayyida è quella di un autore semiconosciuto, ‘Uṭmān Madūḥ, il primo ad aver dedicato circa quindici pagine della sua opera, e non solo poche righe, ad al-Sayyida Zaynab. Fervente devoto degli *ahl al-bayt*, Madūḥ non nasconde il suo stupore quando afferma: “Ho visto alcuni autori non citare la generosa Signora Zaynab nei loro libri e nei loro trattati⁴⁰⁵”. Il riferimento è ad alcuni autori di guide per i pellegrini di epoca medievale che non hanno menzionato la tomba di Zaynab bint ‘Alī. Madūḥ dedica a Zaynab una parte corposa del suo trattato intitolata *Dīkr mašhad al-Sayyida Zaynab* (“Menzione del mausoleo di al-Sayyida Zaynab”).

Questo mausoleo si trova presso il Ponte dei Leoni, tra le due città al-Fuṣṭāṭ e il Cairo. Si tratta di un mausoleo famoso, oggetto di visite da parte di persone provenienti da diverse regioni. Molti storici non confermano che al-Sayyida sia sepolta in questa tomba, o per la presenza di diverse

⁴⁰⁰ Ivi, p. 592.

⁴⁰¹ GRIL, “Du sultanat au califat universel: le rôle des saints dans le *Roman de Baybars*”, in J.C. Garcin, (ed.), *Lectures du Roman de Baybars*, Marseille, Éditions Parenthèses, 2003, pp. 177-178.

⁴⁰² DORLIAN, “D’al-Zāhir Baybars à ‘Alī al-Zaybaq”, in D. Aigle (ed.), *Le Bilād al-Šām face aux mondes extérieurs*, Damas-Beirut, Presses de l’Ifpo, 2012, pp. 175-177, 183.

⁴⁰³ AL-MIṢRĪ, *Kitāb qiṣṣat al-muqaddam ‘Alī al-Zaybaq*, Beirut, al-Maṭba‘a al-Waṭaniyya, 1866, vol. 1, p. 64.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 279.

⁴⁰⁵ MADŪḤ, *al-‘Adl al-šāhid fī taḥqīq al-mašāhid*, cit., p. 12.

Zaynab facenti parte degli *ahl al-bayt* o perché si accontentano dell'opinione dominante. L'*imām* 'Alī ha tre figlie di nome Zaynab, la prima è Zaynab al-Kubrā, la sorella germana di al-Ḥasan e al-Ḥusayn, notoriamente sepolta qui nel mausoleo, poi vi sono Zaynab al-Wuṣṭā e Zaynab al-Ṣuḡrā, che non sono figlie della Signora madre dei due nipoti del Profeta. Coi che è sepolta a Damasco è famosa per essere la figlia di 'Alī; se ciò è vero, sarà una delle due Zaynab menzionate. Quello che abbiamo trovato dopo aver chiesto e cercato a lungo sulla biografia di al-Sayyida Zaynab e l'accertamento della sua sepoltura in questo mausoleo, è che si tratta della sorella dei due nipoti del Profeta. Qualcuno di cui mi fido mi ha informato di aver sentito e trovato nelle *Storie* ciò che, in breve, è quanto segue: al-Sayyida Zaynab figlia di 'Alī e sorella germana dei due nipoti del Profeta, quando fu portata da Karbalā' dopo la tragedia che le era successa, con il resto degli *ahl al-bayt* che si trovavano con al-Ḥusayn, entrò a Damasco e Yazīd le chiese di scegliere se voleva restare lì trattata con onore e rispetto o andare nel paese che voleva. Lei scelse di tornare a Medina, la preghiera e la pace sul Suo abitante (scil. Muḥammad). Lei e chi era con lei furono spediti a Medina. Il governatore di Medina denunciò la presenza di al-Sayyida Zaynab in città, questo poiché la donna fomentava gli animi e i cuori per quanto successo agli *ahl al-bayt*. Quando le fu chiesto di lasciare Medina, gli abitanti di Damasco scelsero che andasse in Egitto e vivesse lì. Dunque spedirono lei e chi voleva partire con lei. Quando la notizia raggiunse il governatore d'Egitto, gli *'ulamā'* e i giusti si diressero verso al-'Abbāsa, che si trova a Est di Balbīs, per accoglierla. Quando fu portata nella località di al-'Abbāsa, i presenti furono onorati del suo arrivo. Poi si diressero ad al-Fuṣṭāṭ camminando a piedi scalzi, con le teste scoperte e gli sguardi rivolti verso il basso, rispettosi alla sua presenza, come se stessero camminando di fronte alle mogli del Profeta, la pace e la preghiera su di Lui, durante il pellegrinaggio, e rimasero con lei finché si avvicinarono ad al-Fuṣṭāṭ. Molta gente ebbe l'onore di incontrarla. Il governatore la accolse in uno dei suoi palazzi sul Nilo, nella zona di Basātīn al-Zuhrī, poiché quando lei giunse in Egitto era malata, quindi il governatore rimase al suo servizio e al servizio degli *ahl al-bayt* che erano con lei e le mise a disposizione ciò di cui aveva bisogno. Rimase lì undici mesi. Il male di cui soffriva divenne sempre più forte, finché morì e fu sepolta nel palazzo, che oggi è il luogo della sua sepoltura. Tutto ciò accadde dopo l'anno 60 dell'ègira, periodo che le è bastato per viaggiare e soggiornare a Medina e andare in Egitto. Questo è il motivo per il quale si trova in Egitto. Tuttavia, al tempo di questa storia io non ero vivo, ma chi mi ha riportato questo racconto non ha dubbi [sulla sua autenticità]. Quando abbiamo sentito questo racconto ero presso il suo nobile mausoleo⁴⁰⁶.

Madūḥ è il primo a fornire o a elaborare un finale egiziano alla storia di Zaynab, indicando dati riguardanti la città in cui Zaynab sarebbe arrivata in Egitto e la malattia di cui avrebbe sofferto prima di morire, tanto che egli stesso specifica di aver "sentito" questo racconto, che avrebbe una natura orale. A differenza di tutti gli autori presentati finora, Madūḥ è il primo a non dare credito alle rivelazioni del maestro spirituale di al-Ša'rānī e a manifestare la volontà di spiegare perché Zaynab riposa in Egitto, fornendo date e luoghi precisi. Il proposito espresso dallo storico comincia a riflettere un cambiamento in atto, che si troverà anche nelle posizioni di autori successivi. Durante il governo di Muḥammad 'Alī (1805-48), il quale mirava a creare uno stato centralizzato con moderni metodi di controllo, si assistette alla riduzione dell'importanza attribuita a *'ulamā'* e sufi, la cui influenza in campo politico, economico e giudiziario fu erosa, senza tuttavia diminuire il loro ruolo intellettuale e l'attrattiva di al-Azhar come faro di istruzione religiosa. Nel 1812 il governo designò il leader ufficiale dei sufi, dimostrando di avere il controllo delle attività degli ordini

⁴⁰⁶ Ivi, pp. 66-69.

sufi⁴⁰⁷. La politica di Muḥammad ‘Alī attuò una separazione formale tra al-Azhar e il sufismo, al quale tuttavia molti ‘*ulamā*’ continuarono a essere legati. Il regno del Khedive Ismā‘īl (1863-1879) portò a un’ulteriore erosione del ruolo pubblico di al-Azhar, che cominciò a perdere la sua centralità di fronte al fiorire di un’istruzione moderna, dal momento che Ismā‘īl voleva che l’Egitto facesse parte dell’Europa, non dell’Africa⁴⁰⁸. Siamo in un’epoca, la fine del XIII/XIX secolo, a cavallo tra l’ultima fase del periodo ottomano e l’inizio della modernità, che ha visto il fiorire di intellettuali come Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī (m. 1290/1873), il quale manifestò una forte curiosità verso il mondo occidentale ma allo stesso tempo una grande fedeltà alla tradizione religiosa musulmana, di cui era un celebre rappresentante. Al-Ṭaḥṭāwī ha affrontato in un suo trattato la questione del culto degli *ahl al-bayt*. Chi ama gli *ahl al-bayt* ha il dovere di esternare la gioia che scaturisce da questo amore: in questo modo l’autore esprime appieno come si manifesta la venerazione egiziana per la famiglia del Profeta, attraverso espressioni di gioia e non di dolore. Al-Ṭaḥṭāwī, tuttavia, fa un esempio di *bid‘a* (“innovazione in materia religiosa”) introdotta dagli sciiti, ovvero credere che i dodici *imām* siano immuni dal peccato e che il potere spetti solo alla famiglia di ‘Alī. Si tratta di un’innovazione riprovevole (*šanī‘a*)⁴⁰⁹. Si noti come l’atteggiamento di al-Ṭaḥṭāwī verso la dottrina dei dodici *imām* sia diverso da quello dimostrato da al-Šubrāwī un secolo prima. Seguendo questa strada, giungiamo a una voce più razionale, specchio dei tempi, quella del ministro dell’istruzione e riformatore ‘Alī Bāšā Mubārak (m. 1311/1893). Nel suo celebre studio topografico sulla città del Cairo, *al-Ḥiṭaṭ al-tawfiqiyya* (“I distretti di Tawfiq”), egli sostiene: “Non ho letto nei libri di storia che al-Sayyida Zaynab bint ‘Alī sia giunta in Egitto, né da viva né da morta” (*lam āra fī kutub al-tawārīḥ anna al-Sayyida Zaynab bint ‘Alī ḡā‘at ilà Miṣr fī al-ḥayā aw ba‘da al-mamāt*). L’autore afferma che la credenza secondo cui Zaynab è sepolta al Cairo deriva da voci sufi, suggerendo in tal modo che non sia attendibile⁴¹⁰.

Madūḥ cita una versione dell’ultimo anno di vita di Zaynab simile a quella presentata dal secondo fautore della leggenda egiziana di Zaynab dopo al-Ša‘rānī, Muḥammad Ḥasan Qāsim, storico che agli inizi del XX secolo avrebbe dato alle stampe un manoscritto del III/IX secolo che racconta le vicende dell’arrivo di Zaynab in Egitto dopo le vicissitudini di Karbalā’. Tale fonte è considerata oggi dai fedeli la prova inequivocabile del viaggio di Zaynab verso l’Egitto e della sua morte e sepoltura in questa terra. Il documento, tuttavia, è ritenuto falso da tutti gli studiosi che contestano l’arrivo di Zaynab in Egitto, sostenendo che tale dato non è registrato in alcuna fonte storica affidabile. In generale, la veridicità è contestata non solo da sciiti, ma anche da wahhābiti sauditi⁴¹¹ e da molti accademici, i quali la considerano un falso inventato di

⁴⁰⁷ HATINA, ‘*Ulama*’, *Politics, and the Public Sphere. An Egyptian Perspective*, Salt Lake City, The University of Utah Press, 2010, p. 28.

⁴⁰⁸ Ivi, pp. 32-33.

⁴⁰⁹ ‘IMĀRA (ed.), *al-A‘māl al-kāmila li-Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī*, Cairo, Dār al-Šurūq, 2010, vol. 5, pp. 104-107, 132-133.

⁴¹⁰ MUBĀRAK, *al-Ḥiṭaṭ al-ḡadīda*, cit., vol. 5, pp. 9-10.

⁴¹¹ AL-ḤARĀŠĪ, “Qubūr wa mašāhid maqdūba: Masḡid al-Sayyida Zaynab bi-Miṣr”, <http://www.saaid.net/Warathah/Alkharashy/mm/26.htm>.

sana pianta per giustificare l'arrivo della sorella di al-Ḥusayn in Egitto e non sminuire a livello internazionale un importante luogo di culto egiziano. Il titolo del manoscritto è *Aḥbār al-Zaynabāt* ("Notizie a proposito delle Zaynab"), opera di Yaḥyà al-'Ubaydilī (m. 277/890), noto genealogista medinese sciita discendente di al-Ḥusayn⁴¹². Il manoscritto è stato pubblicato due volte nel XX secolo, prima da Muḥammad Ḥasan Qāsim in due edizioni di cui l'ultima nel 1934, e poi da un 'ālim iracheno, Āyat Allāh al-Mar'asī a Qumm nel 1981⁴¹³. Quest'ultima è la prima stampa iraniana dell'opera, di alcuni decenni successiva a quella egiziana. Il manoscritto è stato pubblicato dunque da un sunnita e da uno sciita rappresentante di una piccola compagine che non crede che Zaynab sia sepolta a Damasco.

Informazioni biografiche su al-'Ubaydilī sono riportate in un'edizione critica di un suo manoscritto citato anche da al-Ziriklī, *Ansāb āl Abī Ṭālib*, pubblicato pochi anni fa. Il curatore dell'opera elenca tutti gli autori che si sono basati sull'autorità di al-'Ubaydilī, tra cui Abū al-Faraḡ al-Iṣfahānī, al-Šayḥ al-Šadūq, al-Ṭūsī, Ibn Šahrāšūb, al-'Asqalānī, i quali hanno consultato, tre le sue opere, *Ansāb āl Abī Ṭālib*⁴¹⁴, *Kitāb al-masḡid*, *Ahl al-Madīna*⁴¹⁵. La specializzazione di al-'Ubaydilī nelle genealogie alidi è riconosciuta, così come il suo ruolo pionieristico nel campo. Il curatore dell'opera, nell'elenco delle opere attribuite a al-'Ubaydilī, cita *Aḥbār al-Zaynabāt*, che però non viene menzionata dagli autori che si sono basati sull'autorità del genealogista⁴¹⁶.

Muḥammad Ḥasan Qāsim, l'autore della presunta scoperta di *Aḥbār al-Zaynabāt*, è una personalità oscura, tralasciata dagli accademici occidentali⁴¹⁷, forse perché cita opere non consultabili. Discendente di al-Ḥusayn, visse a cavallo tra il XIX e il XX secolo. Fu traduttore presso la Facoltà di Lingue al-Asun del Cairo, storico interessato allo studio della presenza degli *ahl al-bayt* in Egitto⁴¹⁸ ed esperto di genealogie alidi, tanto da essersi guadagnato il titolo *al-Nassāba*⁴¹⁹, il "genealogista". Ha curato l'edizione in stampa di alcune famose guide medievali di pellegrinaggi, come la *Tuḥfat al-aḥbāb* di al-Saḥāwī⁴²⁰.

⁴¹² A proposito di al-'Ubaydilī, al-Ziriklī lo definisce il primo ad aver scritto delle genealogie ṭalibidi. Tra le sue opere menziona *Aḥbār al-Madīna* e *Ansāb āl Abī Ṭālib*. L'opera che sarà oggetto del nostro studio non viene menzionata da al-Ziriklī (AL-ZIRIKLĪ, *al-A'lām*, Beirut, Dār al-'Ilm li-'l-Malāyīn, 1980, vol. 8, pp. 140-141).

⁴¹³ QĀI'DAN, "Marqad al-Sayyida Zaynab al-Kubrā fi Miṣr", cit., p. 128. La seconda stampa del manoscritto è AL-'UBAYDILĪ AL-NASSĀBA 1401/1981, *Aḥbār al-Zaynabāt*. Ringrazio Qāi'dan per avermi inviato una copia del libro.

⁴¹⁴ Questo manoscritto, noto anche come *Kitāb al-mu'aqqabīn*, è stato pubblicato dalla stessa casa editrice iraniana che ha curato la stampa di *Aḥbār al-Zaynabāt*.

⁴¹⁵ AL-'AQĪQĪ, *al-Mu'aqqabīn min walad al-imām amīr al-Mu'minīn*, Qumm, Maktabat Āyat Allāh al-Mar'asī al-Naḡafī, 2001, pp. 5-11.

⁴¹⁶ Ivi, p. 12.

⁴¹⁷ Ohtoshi cita Ḥasan Qāsim come referenza quando parla di una guida di pellegrinaggi di epoca ottomana (OHTOSHI "A Note on the Disregarded Ottoman Cairene Ziyāra Book", cit., p. 84).

⁴¹⁸ Qāsim ha pubblicato varie opere sugli *ahl al-bayt* in Egitto: *Tārīḥ Sayyidinā al-Ḥusayn*, in cui parla della storia del viaggio della testa del nipote del Profeta verso il Cairo, e *al-Mazārāt al-miṣriyya*, in cui presenta le tombe degli *ahl al-bayt* al Cairo.

⁴¹⁹ Proprio come al-'Ubaydilī, il quale veniva chiamato con lo stesso titolo.

⁴²⁰ Le informazioni biografiche su Muḥammad Ḥasan Qāsim sono disponibili sul sito www.msobieh.com, curato dal nipote dello storico.

La “scoperta” di Muḥammad Ḥasan Qāsim è una risposta a chi sosteneva sempre più a gran voce che al-Sayyida Zaynab non era sepolta in Egitto, come il *muftī* Muḥammad Buḥayt al-Maṭī‘ī (m. 1935) in risposta al quale aveva scritto un articolo. Nella sua edizione di *Aḥbār al-Zaynabāt*, lo storico racconta in prima persona l’avventura del ritrovamento del manoscritto di al-‘Ubaydilī, rivendicando l’esclusiva della scoperta⁴²¹. La premessa dello storico è chiara: il testo che sarà presentato nella sua opera vuole essere una prova inconfutabile della presenza di al-Sayyida Zaynab in Egitto, data la debolezza delle prove apportate dai sufi, che si basano su visioni e non su verità stabili e inconfutabili. Siamo nell’epoca di pensatori riformisti come Rašīd Riḍā, grande critico delle pratiche devozionali sufi. Tuttavia, Ḥasan Qāsim non riproduce alcun foglio del manoscritto e non fornisce informazioni sull’ubicazione dell’originale, privandoci così di una prova molto importante e portandoci a pensare a un testo fabbricato *ad hoc*⁴²².

Il manoscritto parla di trentatré donne di nome Zaynab appartenenti alla famiglia del Profeta e ai Compagni, e della permanenza di alcune di loro in Egitto. L’opera presenta molte criticità. Il primo problema è di attribuzione: secondo molti studiosi, il manoscritto non è opera di al-‘Ubaydilī per una serie di motivi. Il genealogista era noto e autorevole, tanto da essere stato citato da molti autori successivi⁴²³, nessuno dei quali ha mai però fatto riferimento a quest’opera sulle Zaynab parenti del Profeta e lo stesso genealogista non la cita tra i suoi titoli. Secondo Aṣḡar Qāi’dan, studioso iraniano che ha analizzato le prove della presenza di al-Sayyida Zaynab al Cairo, alcuni genealogisti come Ibn ‘Inaba hanno fatto riferimento a quest’opera di al-‘Ubaydilī ma senza citarne

⁴²¹ Mentre era alla ricerca della verità su al-Sayyida Zaynab, lo storico avrebbe trovato un breve trattato manoscritto di Šams al-Dīn al-Šaḥāwī al-Miṣrī dal titolo *al-Risāla al-zaynabiyya*. All’inizio pensava si trattasse del manoscritto di al-Suyūfī sulla progenie di Zaynab, ma poi capì che era un’altra opera. In questa si dice che Zaynab ha vissuto a Medina dopo essere stata mandata via da Damasco. A questo punto Ḥasan Qāsim scrisse a un suo amico di Damasco, al quale era solito rivolgersi quando aveva problemi di questo tipo. Costui gli rivelò che lo storico damasceno Ibn Ṭūlūn aveva composto un trattato sulla biografia di Zaynab custodito da alcuni suoi amici a Nablus. Ḥasan Qāsim ricevette quest’opera, dove si raccontano le biografie di Umm Kulṭūm, sorella di Zaynab, e di Zaynab. A proposito di quest’ultima, vi si dice che, secondo Ibn ‘Asākir, Zaynab avrebbe trascorso i suoi ultimi giorni in Egitto, mentre colei che è sepolta a Damasco è la sorella. Successivamente, un amico gli inviò un altro manoscritto custodito ad Aleppo da alcuni amici, dal titolo *Aḥbār al-Zaynabāt*, di al-‘Ubaydilī al-Nassāba. L’amico gli disse che in quest’opera avrebbe trovato ciò che cercava e lo autorizzava a riprodurne una copia. Data l’importanza del testo, Ḥasan Qāsim decise di riportarlo alla lettera. Per dar prova al lettore dell’autenticità del manoscritto, Ḥasan Qāsim indicò con precisione i dettagli, come le date e i copisti (datato 676 e scritto da Muḥammad al-Biltāḡī al-Ṭā’ifī residente a Medina, trascritto a sua volta da un’altra copia redatta da al-Sayyid Muḥammad al-Ḥusaynī al-Wāṣiṭī di Hyderabad). QĀSIM, *al-Sayyida Zaynab wa aḥbār al-Zaynabāt li-’l-‘Ubaydilī al-Nassāba al-mutawaffā sana 277*, Cairo, al-Maṭba‘a al-Maḥmūdiyya al-Tiḡāriyya bi-’l-Azhar bi-Miṣr, 1353/1934, pp. 7-11.

⁴²² Ahmed El Shamsy definisce la presunta scoperta di Muḥammad Ḥasan Qāsim un elaborato esempio di teatro filologico. Lo storico avrebbe imitato il lavoro di studiosi ed editori che in quell’epoca pubblicavano opere di letteratura classica. Tuttavia, nel caso di Ḥasan Qāsim, si tratta di una falsificazione volta a giustificare i rituali praticati nel mausoleo in epoca postclassica. EL SHAMSY, *Rediscovering the Islamic Classics. How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2020, p. 210.

⁴²³ Ibn ‘Inaba cita al-‘Ubaydilī come fonte nella sua *‘Umdat al-Ṭālib fī ansāb āl Abī Ṭālib*.

la fonte⁴²⁴. Secondo Yūsuf Rāgīb⁴²⁵, il manoscritto è apocrifo. Nonostante il manoscritto sia, a nostro avviso, un falso, si tratta di un'importante fonte per la ricostruzione della leggenda egiziana di Zaynab nel contesto della sua epoca.

L'opera espone le cause che avrebbero spinto la figlia di 'Alī e Fāṭima a emigrare in Egitto. L'autore dedica tre pagine alla sua biografia e mezza pagina all'ultimo anno della sua vita trascorso in Egitto.

Zahrān b. Mālik ha narrato di aver sentito 'Abdallāh b. 'Abd al-Raḥmān al-'Utbā dire: mi ha raccontato Musā b. Salama da al-Faḍl b. Sahl da 'Alī b. Musā che costui ha detto: Mi hanno riferito Qāsim b. 'Abd al-Rāziq e 'Alī b. Aḥmad al-Bāhili: Ci ha raccontato Muṣ'ab b. 'Abdallāh: Quando Zaynab bint 'Alī era a Medina, incitava la gente a vendicare al-Ḥusayn, e quando 'Abdallāh b. Zubayr insorse alla Mecca, spinse la gente a vendicare al-Ḥusayn e a mandare via Yazīd. I Medinesi furono informati di ciò e Zaynab predicava loro e li incitava a intraprendere la vendetta per al-Ḥusayn. 'Amr b. Sa'īd ne fu informato e scrisse a Yazīd per metterlo al corrente. Quest'ultimo gli rispose dicendogli di separarla dalla gente e ordinò di dirle di lasciare Medina e andare dove volesse. Lei disse: «Dio sa cosa ci è successo. Il migliore dei nostri è stato ucciso e noi siamo stati portati come bestiame e condotti alle estremità della terra. Giuro che non ce ne andremo anche se il nostro sangue sarà versato». Zaynab bint 'Aqīl le disse: «O cugina, Dio ci ha dato quanto promesso. Dio ci ha dato in eredità la terra e possiamo andare dove vogliamo. Dunque calmati e accontentati di ciò, perché Dio punirà i cattivi. Vai in un paese sicuro». Poi le donne dei Banū Hāšim si riunirono intorno a lei, le parlarono gentilmente e la consolarono».

Secondo l'isnād menzionato e noto che risale a 'Ubaydullāh b. Abī Rāqī':

Ho sentito Muḥammad Abū al-Qāsim b. 'Alī dire: Quando Zaynab bint 'Alī giunse a Medina da Damasco con le donne e i bambini, scoppiò un dissenso tra lei e 'Amr b. Sa'īd al-Ašdaq, governatore di Medina per conto di Yazīd, dunque costui gli scrisse dicendogli di portarla via da Medina. Gli scrisse ciò e predispose lei e chi delle donne dei Banū Hāšim voleva partire con lei in Egitto, dove giunse negli ultimi giorni del mese di raġab.

Mio padre mi ha narrato da mio nonno da Muḥammad b. 'Abdallāh da Ğa'far b. Muḥammad al-Šādiq da suo padre da al-Ḥasan b. al-Hasan:

Quando mia zia Zaynab lasciò Medina, con lei c'erano alcune donne dei Banū Hāšim, Fāṭima cugina di al-Ḥusayn e sua sorella Sukayna.

Mio padre mi ha detto: Ci ha raccontato attraverso l'isnād noto che risale a 'Alī b. Muḥammad b. 'Abdallāh, che costui disse:

Quando entrai in Egitto nell'anno 145, ho sentito 'Usāma al-Ma'āfirī dire: Mi ha narrato 'Abd al-Malik b. Sa'īd al-Anṣārī da Wahb b. Sa'īd al-Awsā da 'Abdallāh b. 'Abd al-Raḥmān al-Anṣārī, che costui disse: Ho visto Zaynab bint 'Alī dopo qualche giorno dal suo arrivo in Egitto. Giuro, non ho mai visto un volto come il suo, simile a un frammento di luna.

Secondo l'isnād noto che risale a Ruqayya bint 'Uqba b. Nāfi' al-Fahrī, costei disse:

Ero tra quelli che accolsero Zaynab bint 'Alī quando giunse in Egitto dopo la tragedia. Andarono verso di lei Maslama b. Muḥallad, 'Abdallah b. al-Ḥārīṭ e Abū 'Umayra; Maslama le fece le condoglianze e pianse. Zaynab pianse e con lei i presenti. Lei disse: «Questo è ciò che il Clemente ha promesso e gli Inviati hanno giurato». Poi (Maslama) la portò a casa sua a al-Ḥamrā', dove visse undici mesi e quindici giorni. Morì e fu celebrato il funerale, e Maslama b. Muḥallad pregò per lei in una moschea, poi la seppellirono ad al-Ḥamrā', in una parte dell'abitazione.

⁴²⁴ QĀI'DAN, "Marqad al-Sayyida Zaynab al-Kubrā fi Miṣr", cit., p. 130.

⁴²⁵ Yūsuf Rāgīb sostiene che Qāsim ha simulato di scoprire questo manoscritto aleppino per evitare che si sminuisse un luogo venerato pubblicamente dagli egiziani, poi lo ha dato alle stampe (RĀGĪB, "Al-Sayyida Nafisa, sa légende, son culte et son cimetière", cit., p. 62).

Ci ha narrato Ismā‘īl b. Muḥammad al-Baṣrī: Mi ha narrato Ḥamza al-Makfūf: Mi ha narrato al-Šarīf Abū ‘Abdallāh al-Qurašī di aver sentito Hind bint Abī Rāfi‘ b. ‘Ubaydallāh b. Ruqayya bint ‘Uqba b. Nāfi‘ al-Fahr dire:

Zaynab bint ‘Alī è morta la sera della domenica del quindicesimo del mese di *rağab* dell’anno 62. Ho partecipato al suo funerale e alla sua sepoltura in una stanza della casa di Maslama situata a al-Ḥamrā’ al-Quṣwā, presso i giardini di ‘Abdallāh b. ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Awf al-Zuhrī⁴²⁶.

Ḥasan Qāsim ha dato alla storia di Zaynab un finale egiziano. Le informazioni nuove presenti nel manoscritto riguardano il motivo per cui Zaynab sarebbe stata costretta a lasciare Medina, ovvero il fatto che incitava la gente a vendicare il fratello, e ci dice che Zaynab avrebbe trascorso l’ultimo anno della sua vita in Egitto ospite del governatore Maslama b. Muḥallad (m. 62/682)⁴²⁷. Inoltre, al-‘Ubaydilī sostiene che Zaynab sia giunta in Egitto in compagnia delle nipoti Fāṭima e Sukayna cugine di al-Ḥusayn⁴²⁸, notizia, anche questa, molto contestabile⁴²⁹. La fonte comunica la data memorabile dell’ingresso di Zaynab in Egitto, l’anno 62, consegnandola alla tradizione e alla pietà popolare.

La nuova tesi egiziana ha creato dubbi all’autorevole voce del teologo sciita Muḥsin al-Amīn (m. 1952) autore di una monumentale opera dedicata ai personaggi della storia sciita, il quale ha affermato:

Ho visto un libro stampato in Egitto, di cui non ricordo né titolo né autore, in cui si dice che la titolare di questo mausoleo è Zaynab bint ‘Alī. Poi si chiede in quale modo la donna arrivò in Egitto, e nessuno ne parla. È possibile che la sua salma sia stata trasportata in modo ignoto e sconosciuto⁴³⁰.

Ḥasan Qāsim, nella sua opera, riporta un’altra testimonianza a suo avviso molto significativa: il viaggio di al-Kūhaynī al-Fāsī al-Andalusī, viaggiatore che alla fine del

⁴²⁶ QĀSIM, *al-Sayyida Zaynab wa aḥbār al-Zaynabāt*, cit., pp. 17-19. Il sottotitolo dell’opera, *Tārīḥ wa manāqib wa ma’āṭir al-sitt al-ṭāhira al-batūl* (“Storia e virtù e influenze della Signora vergine e pura”), indica la volontà dell’autore di riallacciarsi alla tradizione di scrivere opere sui meriti e sulle virtù dei personaggi della storia musulmana e dei santi.

⁴²⁷ Compagno del Profeta che prese parte alla conquista musulmana dell’Egitto e lì restò come governatore per conto di Mu‘āwiya a partire dall’anno 47/667 secondo alcune fonti. Fedele a ‘Uṭmān, non riconobbe l’ascesa al califfato di ‘Alī. Fu fedele al primo governatore d’Egitto ‘Amr b. al-‘Āṣ (BOSWORTH, VAN DONZEL, LEWIS, PELLAT, “Maslama b. Mukhallad”, *EI2*, vol. 6, p. 740). Il tema della scelta volontaria di recarsi in Egitto si ritrova anche in altre biografie popolari degli *ahl al-bayt*. Ad esempio, al-Sayyida Nafisa scelse personalmente l’Egitto, dove fu accolta con gioia dagli egiziani e dal governatore. Vi sono dunque informazioni condivise tra la parte egiziana della biografia di Zaynab e la parte egiziana della biografia di Nafisa, che fanno pensare a dei modelli biografici diffusi (HOFFMAN, “Muslim Sainthood, Women, and the Legend of Sayyida Nafisa”, in A. Sharma (ed.), *Women Saints in World Religions*, Albany, State University of New York Press, 2000, pp. 128-130).

⁴²⁸ Probabilmente l’autore intende le due figlie di al-Ḥusayn e non le cugine.

⁴²⁹ Il fatto che Zaynab non sia giunta in Egitto da sola suscita ulteriori dubbi. Ibn ‘Ayn al-Fuḍalā’ sostenne che nessun figlio di ‘Alī è mai entrato in Egitto (si veda p. 88). Secondo Ibn Zūlāq, storico vissuto all’inizio dell’epoca fatimide, il primo alide giunto in Egitto è stato ‘Alī b. Muḥammad b. ‘Abdallāh b. al-Ḥasan b. ‘Alī b. Abī Ṭālib (IBN ZŪLĀQ, *Faḍā’il Miṣr wa aḥbāruhā wa ḥawāṣṣuhā*, Cairo, al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-’l-Kitāb, 1999, p. 43).

⁴³⁰ AL-AMĪN, *A ‘yān al-šī‘a*, Beirut, Maṭba‘at al-Inṣāf, 1950, vol. 33, p. 219.

IV/X secolo, in epoca fatimide, si recò al Cairo, dove visitò vari mausolei tra cui quello di Zaynab.

Poi siamo entrati in quello che ci hanno detto essere il mausoleo di Zaynab bint ‘Alī. Abbiamo trovato una grande casa che si affaccia sul canale. Siamo scesi di un gradino e abbiamo trovato la tomba. Su di essa c’era una grata che ci è stato detto essere di legno di sandalo e ci è sembrato inverosimile, ma poi abbiamo sentito un buon odore⁴³¹ e abbiamo visto sulla tomba una cupola in gesso. Nella parte anteriore della stanza c’erano tre *mīhrāb*, di cui il più alto è quello al centro, su cui ci sono delle incisioni fatte perfettamente. Sulla porta c’è una mattonella sulla quale abbiamo letto, dopo la *basmala*, “Le moschee sono di Dio e non pregate per nessuno all’infuori di Dio. Questo ha ordinato ‘Abdallah Walī Abū Tamīm Principe dei Credenti, l’*imām* al-‘Azīz bi-llāh, la preghiera di Dio su di lui, sui suoi puri antenati puri e sui suoi generosi figli. Egli ha ordinato di costruire questo mausoleo sulla tomba della Signora pura figlia della vergine al-Zahrā’, Zaynab figlia dell’*imām* ‘Alī [...]”⁴³².

La descrizione è totalmente inventata, dal momento che non si ha alcuna notizia di un viaggiatore che abbia questo nome. Nonostante ciò, viene addotta come una delle prove più antiche della presenza della tomba di Zaynab in Egitto e molti studiosi egiziani contemporanei la citano nelle loro opere. Ḥasan Qāsim, dunque, ancora una volta, avrebbe provato a fugare qualsiasi dubbio intorno alla sepoltura egiziana di Zaynab falsificando prove dalla datazione molto antica.

Nessuno ha provato a identificare chi sia il vero autore degli *Aḥbār al-Zaynabāt* o chi ne abbia inventato il contenuto, se Ḥasan Qāsim o qualcun altro. Tuttavia sembra che lo storico abbia scelto un genealogista, al-‘Ubaydilī, che godeva già di una certa autorevolezza nel XI/XVII secolo, cioè quando il culto di Zaynab si era già formato e si stava stabilizzando. Difatti anche al-Qalyūbī aveva citato al-‘Ubaydilī, il quale appare come un’autorità quando si parla di Zaynab, secoli prima che il suo manoscritto sulle Zaynab della casata del Profeta venisse “dato alle stampe”.

Non ho trovato la data della sua morte. I suoi figli sono detti *al-Zaynabiyyūn*. Ne ha parlato a lungo il genealogista al-‘Ubaydilī, autore degli *Aḥbār al-Madīna al-Mušarrafa*, la preghiera e la pace sul Suo abitante, sulla Sua discendenza e sui Suoi Compagni⁴³³.

Anche ‘Uṭmān Madūḥ, quando narra l’arrivo di Zaynab in Egitto, sembra basarsi sulla versione di al-‘Ubaydilī, senza però citare la fonte. Questo fa sorgere dei dubbi sul fatto la storia riportata da Ḥasan Qāsim in realtà fosse già nota a Madūḥ, trattandosi di un racconto che circolava all’epoca. Ciò testimonia che il genealogista veniva già considerato un’autorità a proposito di Zaynab in epoca ottomana e probabilmente per questo è stato scelto da Ḥasan Qāsim. Si noti un altro dato significativo: la versione della storia di Zaynab riportata da Ḥasan Qāsim dà delle indicazioni spaziali coerenti con quelle fornite da al-Ša‘rānī a proposito del luogo di sepoltura di Zaynab. Al-Ša‘rānī parla dei *Qanāṭir al-Sibā’*, che all’epoca di Maslama b. Muḥallad non esistevano. Ḥasan Qāsim parla di *al-Ḥamrā’ al-Quṣwā*, zona che coincide con quella dell’attuale

⁴³¹ Il buon odore di una tomba è un segno della sua santità (TAYLOR, *In the Vicinity of the Righteous*, cit., pp. 55-56).

⁴³² QĀSIM, *al-Sayyida Zaynab wa aḥbār al-Zaynabāt*, cit., pp. 77-78.

⁴³³ AL-QALYŪBĪ, *Tuḥfat al-rāgib*, cit., pp. 9-10.

moschea di Zaynab, così chiamata ai tempi in cui Zaynab sarebbe giunta in Egitto. Vi è, dunque, una grande attenzione verso certi dettagli nella costruzione della storia, per garantire una continuità di contenuti e rafforzare la tesi sostenuta. Si noti, infine, che la notizia della sepoltura di Zaynab in Egitto è stata attribuita a un genealogista sciita del III/IV secolo, forse per contrastare le voci sciite secondo le quali Zaynab è sepolta a Damasco attraverso una fonte antica che non avrebbe altri rivali.

Testimonianze del culto di Zaynab nell'Egitto ottomano si ritrovano anche in campo architettonico. Di fronte al mausoleo vi è un famoso *sabīl-kuttāb*, una scuola coranica con annessa fontana pubblica, uno degli esempi più eleganti di architettura ottomana della città, fatto erigere nel 1172-1173/1758-1760 per servire una moschea all'epoca molto frequentata. Questa struttura fu fatta costruire dal Sultano Mustafa III, insieme a un altro *sabīl*, non più esistente, fatto erigere nei pressi della moschea di al-Sayyida Nafisa⁴³⁴. In epoca ottomana, il Cairo era la città musulmana con la più alta densità di fondazioni religiose e monumenti. Il patrocinio ottomano riguardava in particolar modo la promozione di tombe sante famose e di un'architettura che mirava a garantire alla città la fornitura d'acqua attraverso la costruzione di numerosi *sabīl-kuttāb*, eretti in prossimità di noti mausolei⁴³⁵. Il *sabīl-kuttāb* di Mustafa III è il secondo e ultimo *sabīl* fatto costruire da un sultano ottomano al Cairo. Il sultano scelse di far erigere questo edificio per trasmettere un forte messaggio circa la sua autorità politica in Egitto. Fino ad allora il Cairo aveva visto la costruzione di numerose "fontane-scuole coraniche" da parte di nobili locali, ma pochi monumenti avevano proclamato l'autorità del sultano. Di conseguenza, la scelta del luogo in cui costruire il *sabīl* doveva tenere conto di questo messaggio a favore del potere del sultano: un'area importante e trafficata nel XII/XVIII secolo, attraversata da un canale nelle cui vicinanze c'era uno dei più importanti mausolei dell'epoca. Far erigere un edificio che aveva come obiettivo la distribuzione gratuita dell'acqua ai pellegrini che visitavano il mausoleo era anche un modo per manifestare la propria pietà e benevolenza, facendo del sultano un leader religioso⁴³⁶ devoto alla famiglia del Profeta in generale e a un suo membro in particolare, e che implementava i tradizionali luoghi santi offrendo utili servizi pubblici. Lane ha osservato la relazione tra il complesso dedicato ad al-Sayyida e la pratica di donare acqua ai poveri, sostenendo che nei giorni del *mawlid* ciechi seduti sul pavimento della moschea chiedevano l'elemosina e all'esterno acquaioli e facchini importunavano i visitatori, tra cui lo stesso autore, e chiedevano denaro per distribuire acqua in nome della figlia dell'*imām*⁴³⁷. Ciò dimostra che la scelta del sultano di costruire il *sabīl* in questo luogo era stata fatta con grande consapevolezza. Nella sala interna dell'edificio c'è un'iscrizione in cui si menziona Zaynab, rafforzando l'idea che la scelta del luogo sia stata ben ponderata. Ciò suggerisce anche la rivalità tra il principe locale 'Abd al-Rahmān Kathūdā e il sultano, entrambi attivi costruttori nella stessa

⁴³⁴ BEHRENS-ABOUSEIF, "The Complex of Sultan Mahmud I in Cairo", *Muqarnas*, 28, 2011, p. 202.

⁴³⁵ Ivi, p. 195.

⁴³⁶ DOBROWOLSKA, DOBROWOLSKI, *The Sultan's Fountain. An Imperial Story of Cairo, Istanbul, and Amsterdam*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2011, pp. 50-52.

⁴³⁷ LANE, *On the Manners and Customs of Modern Egyptians*, cit., p. 238.

epoca e nella stessa area. La costruzione del *sabīl* e di altri edifici era la risposta alla sfida posta dagli ufficiali ottomani al Cairo⁴³⁸. L'iscrizione, riportata da 'Alī Bāšā Mubārak, è un poema elogiativo in onore di al-Sayyida e del sultano e testimonia che il *sabīl* sia stato costruito in funzione del *mašhad*.

Attraverso la conoscenza segreta di Zaynab, figlia del Buono, il nostro intercessore,
bene dell'umanità tra gli stranieri e gli Arabi,
il bene ci è diventato accessibile, la nostra condizione si è elevata
e tutto quel che desideriamo ci è stato concesso.
I miracoli a lei attribuiti non si possono enumerare.
Quanto la aggrada concedere i doni che ella vuole!
Ammira lo splendore di questa costruzione
Ogni sua parte è resa magnificente dalla luce meravigliosamente abbagliante di Zaynab.
Alza la mano destra e invoca il Creatore
affinché dia lunga vita a sua maestà, l'eminente Sultano
affinché, per mezzo di suo nonno, l'Eccelso gli conceda senza sforzo la vittoria manifesta.
Lode a Dio per averlo assistito
nello spegnere la fiamma della sete.
Bevi alla salute, ché a colui che scrive è stata portata l'acqua che guarisce le affezioni⁴³⁹.

Un'altra testimonianza del culto ottomano di al-Sayyida Zaynab si trova in un *waqf* istituito da Ibrāhīm Kathūdā al-Sinnārī, principe e governatore di origini sudanesi e collaboratore molto vicino al sultano. Il documento, redatto nel 1209/1795, riguarda un'abitazione, nota come *Bayt al-Sinnārī*, e il terreno su cui è costruita, situati a pochi metri dalla moschea di al-Sayyida Zaynab⁴⁴⁰. Il proprietario dell'abitazione ha istituito un *waqf* trascritto e conservato presso l'Archivio del Ministero Egiziano degli Affari Religiosi. Sulla copertina della *ḥuḡḡa* si legge: “Nel registro degli incendi, al n. 244, è indicato che il *waqf* menzionato in questo documento sarà devoluto alla moschea e al mausoleo di Sitt Zaynab a partire dal mese di *raḡab* dell'anno 1279/1862, dopo la morte dell'onorabile Zaynab⁴⁴¹, affrancata dell'onorabile Zulayka, deceduta nel mese di *raḡab* dell'anno 1279 dell'égira”⁴⁴². Secondo il documento, in caso di estinzione della discendenza del fondatore del *waqf* e dei suoi liberti, e dei loro discendenti, il bene sarà messo in affitto e “gli introiti saranno destinati a vari usi, primo fra tutti per le esigenze relative al mantenimento delle pratiche religiose nella moschea di al-Sayyida Zaynab, situata a pochi metri dall'abitazione: le necessità, le funzioni, i riti della moschea, del mausoleo e della tomba della nobile signora Zaynab, figlia del nostro signore e maestro 'Alī b. Abī Ṭālib, Dio lo onori e sia soddisfatto di loro, la cui

⁴³⁸ THEUNISSEN, “Dutch Tiles in 18th-Century Ottoman Baroque-Rococo Interiors: the *Sabil-Kuttāb* of Sultan Mustafa III in Cairo”, *EJOS*, 9, 2006, p. 7.

⁴³⁹ MUBĀRAK, *al-Ḥiṭaṭ al-ḡadīda*, cit., vol. 6, p. 63.

⁴⁴⁰ AMIN, *La maison Sinnari*, Bibliotheca Alexandrina, 2014, pp. 9-10. Ringrazio il dottor Ahmed Amin per avermi inviato copia della *waqfiya*.

⁴⁴¹ Costei è l'ultima ad avere diritto al *waqf*, in base a quanto stabilito nel documento, secondo il quale l'abitazione sarà proprietà dei discendenti del suo autore fino a quando si saranno estinti, uomini e donne, bianchi e neri, in parti uguali.

⁴⁴² *Waqfiya* n. 936, Archivio del Ministero del *Waqf*, Cairo, 18 *ramadān* 1209 égira.

tomba, mausoleo e moschea si trovano in corrispondenza del Ponte dei Leoni nell'Egitto protetto. L'introito dell'affitto sarà versato per praticare i riti islamici⁴⁴³”.

All'esterno della moschea di al-Sayyida Zaynab, subito prima dell'ingresso della tomba riservato alle donne, ci sono due piccole cupole contenenti le tombe di due uomini pii, due *sayyid*⁴⁴⁴ che sono stati sepolti in questo luogo per poter ricevere la *baraka* emanata dalla presenza del corpo della nipote del Profeta. La pratica di farsi seppellire vicino a una tomba santa era molto diffusa in Egitto. La terra in cui un santo riposa era ricercata per le sepolture, tanto che spesso il luogo di sepoltura di un *walī* o di un membro della famiglia del Profeta diveniva una vera e propria necropoli o un cimitero urbano, come nel caso del mausoleo di al-Ḥusayn a Karbalā' e del mausoleo di al-Sayyida Nafīsa al Cairo⁴⁴⁵. Il celebre lessicografo Murtaḍā al-Zabīdī (m. 1205/1790) fece seppellire la moglie nel mausoleo di al-Sayyida Ruqayya e, quando morì, anche lui fu seppellito nello stesso luogo, dove riposa ancora oggi⁴⁴⁶. Il mausoleo di Zaynab, come molti altri mausolei dedicati agli *ahl al-bayt*, non è un'eccezione a questa pratica dal momento che contiene due tombe meta di visite pie. Poche, considerando le dimensioni della moschea e in paragone ad altri mausolei, ma significative e degne di essere menzionate. L'identità dei due *sayyid* è indicata su due stele marmoree poste all'interno di due cupole, il cui contenuto è stato registrato da 'Alī Bāšā Mubārak⁴⁴⁷.

Il primo ad aver avuto l'onore di essere seppellito vicino a Zaynab è Sīdī⁴⁴⁸ Muḥammad al-'Atrīs⁴⁴⁹, fratello del celebre sufi, polo dell'islam egiziano e fondatore della confraternita sufi *Burhāniyya*, Ibrāhīm al-Disūqī⁴⁵⁰ (m. 696/1296). Al-'Atrīs è un discendente di al-Ḥusayn⁴⁵¹, fattore che potrebbe giustificare il luogo della sua sepoltura. Sīdī al-'Atrīs è divenuto con il passare del tempo un santo popolare, tanto da avere un *mawlid* a lui dedicato⁴⁵².

Nell'anno 1173 la moschea fu restaurata e ingrandita dalla signoria menzionata, possa Dio rendergli buona la sua presenza davanti a Lui. Fu costruito anche uno spazio per Sīdī Muḥammad al-'Atrīs, fratello di Sīdī Ibrāhīm al-Disūqī, che Dio ci benedica attraverso di loro. Furono

⁴⁴³ Ivi, fol. 42.

⁴⁴⁴ Termine che si riferisce a discendenti del Profeta, talvolta usato come sinonimo di *šarīf* (BOSWORTH, "Sayyid", *EI2*, vol. 9, p. 115).

⁴⁴⁵ RĀĠĪB, "Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimetière (Suite et fin)", cit., pp. 49-50.

⁴⁴⁶ RĀĠĪB, "Les mausolées fatimides du quartier al-Mašāhid", *Annales Islamologiques*, 17, 1981, p. 28.

⁴⁴⁷ MUBĀRAK, *al-Ḥiṭaṭ al-ḡadīda*, cit., vol. 5, p. 10.

⁴⁴⁸ Termine che in dialetto egiziano significa "signore", usato per indicare i santi; forma egiziana di *sayyid*.

⁴⁴⁹ Il nome al-'Atrīs significa "giovane virile". Secondo Abu Zahra, le donne che frequentano la moschea di al-Sayyida Zaynab considerano Sīdī al-'Atrīs simbolo di virilità a cui chiedere intercessione in caso di sterilità o quando ci si vuole sposare (ABU ZAHRA, *The Pure and Powerful. Studies in Contemporary Muslim Societies*, UK, Ithaca Press, 1997, p. 170).

⁴⁵⁰ AL-ṢABBĀN, *Is 'āf al-raḡibīn*, cit., p. 200; al-Ṣabbān, *Ithāf ahl al-Islām fīmā yata 'allaqu bi- 'l-Muṣṭafā wa ahl baytihi al-kirām*, ms. Ġāmi'at al-Mālik Sa'ūd, 1444, fol. 61; AL-RIFĀ'Ī, *Nūr al-anwār*, cit., p. 8; MUBĀRAK, *al-Ḥiṭaṭ al-ḡadīda*, cit., vol. 5, pp. 10-11.

⁴⁵¹ La genealogia completa, che lo fa discendere da Zayn al-'Ābidīn, è riportata da 'Alī Bāšā Mubārak.

⁴⁵² MUBĀRAK, *al-Ḥiṭaṭ al-ḡadīda*, cit., vol. 1, p. 92.

costruiti, inoltre, la vasca per le abluzioni e il pozzo che sono lì, che Dio lo ricompensi e lo protegga da ogni disgrazia⁴⁵³.

Quando Aḥmad b. Aḥmad Muqaybal al-Miṣrī disegna un percorso di visita delle tombe degli *ašrāf*, la visita di Zaynab viene accostata a quella di Sīdī al-‘Atrīs e al-‘Aydarūs⁴⁵⁴.

Il secondo *sayyid* onorato nella moschea di Zaynab è ‘Abd al-Raḥmān al-‘Aydarūs⁴⁵⁵ (m. 1192/1778), sufi yemenita anche lui discendente da al-Ḥusayn e proveniente da una famiglia sufi di *sayyid* ben nota. I membri della famiglia al-‘Aydarūs erano viaggiatori molto attivi che si spinsero fino all’Oceano Indiano e all’Africa orientale. ‘Abd al-Raḥmān fu lo scrittore e il poeta più produttivo della famiglia e viaggiò moltissimo: dopo essere stato istruito nello Yemen, andò in India dove proseguì la sua formazione con alcuni suoi parenti, poi si recò a Giava e al Cairo, dove era molto stimato da studiosi, sufi ed emiri. Fu in occasione di uno dei suoi viaggi al Cairo che conobbe Murtaḍā al-Zabīdī, il quale gli chiese di avere una copia del suo *Dīwān* di poesie. Andò poi in Arabia, ancora al Cairo, poi visitò Damasco per ristabilirsi infine al Cairo, dove morì. Grazie ai suoi viaggi, ebbe numerosi discepoli nel mondo musulmano⁴⁵⁶. Al-‘Aydarūs non fu solo un trasmettitore di tradizioni sufi, ma fu anche un grande maestro e un poeta versatile che scrisse vari componimenti di diversi temi, tra cui l’amore sufi e il tema erotico⁴⁵⁷. Al-‘Aydarūs amava gli *ahl al-bayt* e gli *awliyā’*, tanto che nei periodi in cui era in Egitto visitava l’*imām* al-Šāfi‘ī, Ibrāhīm al-Disūqī, Aḥmad al-Badawī⁴⁵⁸, al-Sayyida Nafīsa e al-Sayyida Zaynab⁴⁵⁹. Le descrizioni che al-‘Aydarūs faceva a al-Zabīdī del Cairo, in particolare dei suoi studiosi, dei suoi letterati e delle tombe sante (*al-mašāhid al-kirām*), spinsero quest’ultimo a indirizzarsi verso la capitale d’Egitto⁴⁶⁰. Il sufi amava molto gli *ahl al-bayt*, ai quali ha dedicato un’opera elogiativa dal titolo *Iqd al-Ġawāhir fī faḍl āl bayt al-nabī al-ṭāhir* (“La collana di perle preziose sul merito dei puri *ahl al-bayt* del Profeta”). Quando morì, il funerale fu celebrato a al-Azhar e durante la cerimonia venne letta la sua genealogia. Fu seppellito vicino al “servitore di Dio” al-‘Atrīs, non a caso di fronte al mausoleo di al-Sayyida Zaynab⁴⁶¹. Al-‘Aydarūs ha dedicato un’opera alle esperienze vissute in Egitto e alle sue visite costanti agli *awliyā’*. Il sufi parla di due donne della casa del Profeta a cui egli è molto devoto e che ha avuto l’onore di visitare: la prima è la grandiosa al-Sayyida Zaynab, la quale ha onori e eccellenze,

⁴⁵³ AL-ŠABBĀN, *Is ‘āf al-raġibīn*, cit., p. 200.

⁴⁵⁴ AḤMAD B. AḤMAD MUQBIL AL-MIṢRĪ, *al-Durr al-munīf fī ziyārat āl al-bayt al-šarīf*, ms. Dār al-Kutub, Taṣawwuf 2323, fol. 6.

⁴⁵⁵ AL-RIFĀ‘Ī, *Nūr al-anwār*, cit., p. 8.

⁴⁵⁶ LÖFGREN, “‘Aydarūs”, *EI2*, vol. 1, pp. 781-782.

⁴⁵⁷ REICHMUTH, *The world of Murtaḍā al-Zabīdī (1732-91). Life, Networks and Writing*, Oxford, Gibb Memorial Trust, 2009, pp. 36-37.

⁴⁵⁸ MUBĀRAK, *al-Ḥiṭaṭ al-ġadīda*, cit., vol. 5, pp. 11-12; AL-ZABĪDĪ, *al-Mu‘ġam al-muḥtaṣṣ*, Beirut, Dār al-Našr al-Islāmiyya, 1427/2006, p. 372.

⁴⁵⁹ AL-‘AYDARŪS, *Tanmīq al-safar fīmā ġarā ‘alayhi wa lahu bi-Miṣr*, Cairo, al-Maṭba‘a al-Ḥayriyya, 1304/1887, p. 137.

⁴⁶⁰ REICHMUTH, *The world of Murtaḍā al-Zabīdī*, cit., p. 38; AL-ZABĪDĪ, *al-Mu‘ġam al-muḥtaṣṣ*, cit., p. 371.

⁴⁶¹ Ivi, p. 393; MUBĀRAK, *al-Ḥiṭaṭ al-ġadīda*, cit., vol. 5, p. 14.

“*sayyidatī Zaynab*”⁴⁶²; la seconda è al-Sayyida Nafīsa. A proposito di Zaynab, dice: “Quanto a Zaynab, essa ha per me una grande superiorità (*wa ammā Zaynab fa-lahā ‘alayya faḍl kabīr*)”⁴⁶³.

Si noti come tutti gli autori presi in analisi abbiano attinto esclusivamente a fonti egiziane, *in primis* al-Ša‘rānī, dimostrando come il dato che al-Sayyida Zaynab sia sepolta al Cairo fosse ormai acquisito in ambito egiziano, e avesse giustificazioni e prove endogene ben radicate. L’unica fonte araba autorevole su Zaynab citata da alcuni di questi autori è Ibn al-Aṭīr⁴⁶⁴.

La grande importanza del culto di Zaynab in epoca ottomana è confermata anche da fonti orientaliste, come la descrizione del mausoleo fatta da Henry de Vaujany nella seconda metà dell’Ottocento: “La présence du corps de la sainte qui repose dans une salle particulière, indique assez le degré de vénération dont jouit cette mosquée, surtout parmi les femmes”⁴⁶⁵.

2.9 Gli *ašrāf al-zaynabiyyūn*

La presenza di numerosi discendenti di Zaynab in Egitto è testimoniata in varie opere, anteriori all’inizio del culto della donna. Zaynab bint ‘Alī ha avuto cinque figli da ‘Abdallāh b. Ġa‘far⁴⁶⁶: ‘Awn e Muḥammad morti a Karbalā’, ‘Abbās, sconosciuto alle cronache storiche, Umm Kulṭūm, chiesta in sposa da Yazīd, matrimonio a cui al-Ḥusayn si oppose, e infine ‘Alī, il quale ebbe una numerosa discendenza diffusa in molti paesi musulmani come l’Egitto, la Persia, l’Arabia e l’Iraq, ed era noto come “al-Zaynabī”, nome che sottolinea la discendenza matrilineare. Secondo Ibn ‘Inaba, ‘Alī al-Zaynabī era noto per la generosità. I discendenti di Zaynab in Egitto erano così numerosi che, a partire dal VII/XIII secolo, vi era un *naqīb*, un sovrintendente, degli *ašrāf al-zaynabiyyūn*, Ḥiṣn al-Dawla Faḥr al-‘Arab Ṭa‘lab. Il figlio di costui, Faḥr al-Dīn Abū Naṣr ‘Ismā‘īl, viene citato da al-Maqrīzī come fondatore e finanziatore della *Madrasa al-Šarīfiyya* al Cairo, fondata nel 612/1215 dal “grande principe *šarīf* del Ḥiḡāz, uno dei principi d’Egitto in epoca ayyubide e deceduto al Cairo nel 613, definito “al-Ġa‘farī al-Zaynabī”⁴⁶⁷. Alcuni discendenti di ‘Alī al-Zaynabī hanno anche trovato la morte in Egitto. Un caso celebre è quello di Ḥiṣn al-Dīn Ṭa‘lab, capo dei Ġa‘fariti in Egitto, il quale intraprese una marcia contro il sultanato dei Mamelucchi e fece una rivoluzione contro il Sultano al-Mu‘izz al-Aybak, tanto che i Mamelucchi gli fecero la guerra, lo catturarono e lo imprigionarono ad Alessandria, finché Baybars lo fece

⁴⁶² Letteralmente “la mia signora Zaynab”. In questo modo l’autore esprime vicinanza affettiva a Zaynab.

⁴⁶³ AL-‘AYDARŪS, *Tanmīq al-safar fīmā ġarā ‘alayhi wa lahu bi-Miṣr*, cit., p. 137.

⁴⁶⁴ AL-QAL‘ĀWĪ, *Mašāhid al-ṣafā’*, cit., p. 30; AL-ḤAMZAWĪ, *Mašāriq al-Anwār*, cit., p. 79.

⁴⁶⁵ DE VAUJANY, *Le Caire et ses environs*, Paris, E. plon et C^{ie}, Imprimeurs-Éditeurs, 1883, p. 210.

⁴⁶⁶ IBN SA‘D, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr. Fī ‘l-nisā’*, cit., vol. 10, pp. 431-432.

⁴⁶⁷ AL-MAQRĪZĪ, *al-Mawā‘iz wa ‘l-i‘tibār*, cit., vol. 2, pp. 373-374. Citato anche da Madūḥ, il quale parla della numerosa discendenza di Zaynab, che si trova anche in Yemen ed è da considerarsi *ašrāf* (MADŪḤ, *al-‘Adl al-šāhid*, cit., p. 12).

impiccare insieme a un altro discendente di ‘Abdallāh b. Ğa‘far⁴⁶⁸. Numerosi discendenti di Zaynab vivevano nel Ṣa‘īd, fattore che porterebbe a pensare che costoro fossero sciiti. Difatti, dopo la caduta della dinastia fatimide, molti dei suoi sostenitori trovarono rifugio nell’Alto Egitto, dove ci fu una serie di rivolte mirate a ripristinare la dinastia. Secondo al-Udfuwī (m. 748/1347), ‘ālim dell’Alto Egitto, la presenza sciita nella sua terra dopo la fine del potere fatimide era forte. Egli sosteneva che ad Aswān la fede dominante era quella sciita, nonostante il numero degli sciiti fosse diminuito con il passare del tempo, e identificava anche altri centri urbani dove la presenza sciita era considerevole. L’Alto Egitto era noto per essere un centro sciita anche al di fuori dell’Egitto, tanto che alcuni dotti furono costretti a dissimulare il loro credo⁴⁶⁹.

I discendenti di Zaynab in Egitto erano dunque numerosi e godevano di un certo prestigio, tanto che un giurista del calibro di al-Suyūṭī si è posto alcuni problemi relativi a essi e si è interrogato sul loro status di *ašrāf*⁴⁷⁰, affrontando la questione in una breve *fatwà* dal titolo *al-‘Ağāğa al-zarnabiya fī al-sulāla al-zaynabiyya* (“Il vortice di fumo dell’albero profumato a proposito dei figli di Zaynab”)⁴⁷¹. Per cogliere la notorietà e la diffusione di questa *fatwà*, è sufficiente vedere in quante opere egiziane è stata citata, in forma integrale o breve, spesso come *al-Risāla al-zaynabiyya*⁴⁷². Per capire il significato della *fatwà* e il motivo per cui al-Suyūṭī si è posto la questione dei discendenti di Zaynab bint ‘Alī, è opportuno vedere brevemente il contesto in cui è stata redatta. In primo luogo, si è visto che i discendenti di Zaynab erano numerosi in Egitto e registrati in varie opere. In secondo luogo, in molte parti del mondo islamico, discendere da un alide permetteva di ottenere benefici e privilegi, sia materiali sia legati al prestigio sociale. Questo, però, non significa che tutti i discendenti degli alidi siano stati ricchi e potenti; molti di essi furono poveri e dimenticati. Facciamo alcuni esempi di questi riconoscimenti. Gli *ašrāf* potevano sposare qualsiasi donna ma le donne delle loro famiglie potevano sposare solo degli *ašrāf*. Le pretese di legittimità politica dei discendenti degli alidi sono state considerate con molto rispetto, come nel caso dei Fatimidi in Egitto e degli Idrisidi in Marocco. Gli *ašrāf* hanno ottenuto spesso privilegi finanziari e legali grazie alle loro origini e avevano dei rappresentanti preposti a difendere i loro diritti. In alcune epoche e luoghi, come nella corte fatimide egiziana, i discendenti degli Alidi ricevevano regolarmente un appannaggio⁴⁷³.

⁴⁶⁸ WÜSTENFELD, *El-Maqrizi’s Abhandlung über die in Aegypten eingewanderten arabischen Stämme*, Göttingen, 1837, p. 24.

⁴⁶⁹ STEWART, “Popular Shiism in Medieval Egypt”, cit., pp. 56-59.

⁴⁷⁰ BERNHEIMER, *The ‘Alids. The First Family of Islam*, cit., pp. 3-4.

⁴⁷¹ AL-SUYŪṬĪ, *al-‘Ağāğa al-zarnabiya fī al-sulāla al-zaynabiyya*, ms. Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 9207; AL-SUYŪṬĪ, *al-Ḥāwī li ‘l-fatāwī*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1403/1983, pp. 31-34.

⁴⁷² AL-QALYŪBĪ, *Tuḥfat al-rāğib*, cit., p. 9, il quale riassume la *fatwà* dicendo che “i figli di Zaynab sono *ahl al-bayt*”; AL-UĞHŪRĪ, *Mašāriq al-anwār*, cit., fol. 15; AL-QAL‘ĀWĪ, *Mašāhid al-ṣafā’*, cit., pp. 31-32; AL-ḤAMZAWĪ, *Mašāriq al-anwār*, cit., p. 94; AL-ŠABBĀN, *Is‘āf al-rağibīn*, cit., pp. 200-203; AL-MANŠILĪLĪ, *Nubḍa fī ḥubb āl al-bayt bi-Miṣr*, cit., fol. 5, in cui al-Suyūṭī viene citato brevemente; AL-ŠABLINGĪ, *Nūr al-abšār*, cit., p. 183.

⁴⁷³ BOWEN SAVANT, DE FELIPE (eds.), *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies*, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 25-26.

Di fronte a questa situazione, caratterizzata da una forte presenza di *ašrāf* zaynabiti e dai molti privilegi a loro concessi, non stupisce che al-Suyūṭī abbia dedicato una *fatwā* per spiegare le motivazioni dietro tali privilegi dal punto di vista giuridico della legge islamica. Al-Suyūṭī esordisce annunciando che parlerà dei numerosi figli che Zaynab ha avuto da ‘Abdallāh b. Ğa‘far (*awlād Zaynab*, qui inteso non solo come i figli ma anche i discendenti), sotto dieci aspetti. Nel primo punto, al-Suyūṭī sostiene che i discendenti di Zaynab fanno parte di *āl al-nabī* (la famiglia del Profeta), perché la sua famiglia è costituita dai credenti dei Banū Hāšim e dei Banū Muṭṭalib. Nel secondo punto, afferma che i figli di Zaynab fanno parte della discendenza e dei figli del Profeta per consenso unanime (*bi-’l-iğmā’*). Nel terzo punto, l’autore specifica che essi non condividono lo stesso status dei figli di al-Ḥasan e al-Ḥusayn, definendo così la posizione dei figli di Zaynab. Per giustificare questa affermazione, al-Suyūṭī riporta il parere dei giuristi: i figli delle figlie del Profeta discendono da quest’ultimo, mentre i figli delle sue nipoti no. Dunque, i figli di Fāṭima e i figli di al-Ḥasan e al-Ḥusayn portano il suo nome, mentre i figli di Zaynab e Umm Kulṭūm no. Questo in base alla norma per cui il figlio prende il nome dal padre e non dalla madre, eccezion fatta per i figli di Fāṭima e i figli di al-Ḥasan e al-Ḥusayn, mentre i figli delle sorelle di al-Ḥasan e al-Ḥusayn prendono il nome dal padre. Nel quarto punto, l’autore si chiede se i figli di Zaynab si possano considerare *ašrāf*. Nel periodo iniziale, era chiamato *šarīf* chiunque appartenesse agli *ahl al-bayt*, fosse esso Ḥasanī, Ḥusaynī, ‘Alawī, ‘Abbāsī, Ğa‘farī. Per questo motivo, nella *Storia* di al-Dahabī si trovano spesso le espressioni *al-šarīf al-‘abbāsī*, *al-šarīf al-ğa‘farī*, *al-šarīf al-zaynabī*. Con il tempo, il titolo *šarīf* è passato a indicare solo gli Alidi. I Fatimidi hanno ristretto la portata del titolo solo ai discendenti di al-Ḥasan e al-Ḥusayn, e questa pratica è rimasta in vigore in Egitto fino all’epoca di al-Suyūṭī, ovvero fino al IX/XV secolo. Allo stesso tempo, però, il poligrafo cita al-‘Asqalānī secondo il quale il titolo *šarīf* si riferiva a Baġdād a ogni discendente di al-‘Abbās e in Egitto a ogni *‘alawī*. Nell’uso linguistico più antico, dunque, i discendenti di Zaynab erano considerati *ašrāf*. Al-Suyūṭī dice che, secondo l’uso linguistico vigente in Egitto, il legame di sangue, lo *šaraf*, si divide in varie classi: una include tutti gli *ahl al-bayt*, una include i discendenti di ‘Alī (*al-durriyya*) – dunque anche i figli di Zaynab (*wa yadhulu fihā al-Zaynabiyya*) –, e l’ultima, la più ristretta, quella di *šaraf al-nisba*, la quale include solo i discendenti di al-Ḥasan e al-Ḥusayn. Nel quinto punto, l’autore sostiene che i figli di Zaynab non possono ricevere la *saḍaqa*, cioè l’elemosina volontaria, poiché sono figli di ‘Abdallāh b. Ğa‘far. Nel sesto punto, si asserisce che a essi spettano i diritti spettanti ai *dawī al-qurbā*⁴⁷⁴, i parenti del Profeta. Nel punto settimo, si sostiene che ai discendenti di Zaynab spetta il *waqf* della *Birkat al-Habaš*, una donazione che prende il nome da un lago del Cairo, perché questo *waqf* non riguarda solo i figli di al-Ḥasan e al-Ḥusayn ma è stato suddiviso in due metà: la

⁴⁷⁴ Nel Corano si parla di alcune categorie di persone le quali devono essere aiutate, tra cui i *dawī al-qurbā*: “La pietà non consiste nel volger la faccia verso l’oriente o verso l’occidente, bensì la vera pietà è quella di chi crede in Dio, e nell’Ultimo Giorno, e negli Angeli, e nel Libro, e nei Profeti, e dà dei suoi averi, per amore di Dio, ai parenti e agli orfani e ai poveri e ai viandanti e ai mendicanti e per riscattare prigionieri [...]” (Cor. 2:177).

prima spettante agli *ašrāf*, quindi ai discendenti di al-Ḥasan e al-Ḥusayn, la seconda spettante a tutti i Ṭalibidi, quindi a tutti i discendenti di ‘Alī. Nell’ottavo punto, al-Suyūṭī si chiede se i figli di Zaynab debbano indossare il copricapo verde, che era all’epoca uno dei segni distintivi pubblici degli *ašrāf*. Questa pratica fu istituita nel 773/1371-2 dal Sultano mamelucco al-Ašraf Ša‘bān b. al-Ḥusayn, secondo il quale gli *ašrāf* maschi dovevano indossare tale copricapo per distinguersi e per sottolineare l’onore della loro posizione. L’autore sostiene che indossare questo copricapo non è richiesto né dalla *šarī‘a* né dalla *sunna*, è un’innovazione lecita che a nessuno, sia esso *šarīf* oppure no, può essere vietato di seguire; dunque, anche gli *Zaynabiyya* possono adottare questo costume. Negli ultimi due punti, l’autore osserva che un lascito testamentario a favore degli *ašrāf* spetta solo ai discendenti di al-Ḥasan e al-Ḥusayn, poiché ciò è deciso in base alle tradizioni (*‘urf*) del paese e, in questo caso, la tradizione egiziana stabilitasi in epoca fatimide e persistita in epoca mamelucca e ottomana applica il titolo di *šarīf* solo agli Ḥasanidi e agli Ḥusaynidi. Si noti che al-Suyūṭī parla della questione dei diritti dei discendenti di Zaynab senza fare alcun riferimento alla tomba egiziana della donna. Il silenzio del giurista è, ripetiamo, una testimonianza *ex silentio* dell’assenza del culto della donna prima della rivelazione di al-Ša‘rānī.

2.10 Damasco: un culto parallelo

Al-Sayyida Zaynab, come molti alidi, è venerata in diversi paesi musulmani grazie alla presenza di varie tombe a lei attribuite, intorno alle quali ruotano importanti pellegrinaggi e visite. La seconda tomba per importanza e fama è situata a Damasco, la cui venerazione attuale è di stampo sciita dal momento che sono soprattutto gli sciiti a sostenere che la figlia di ‘Alī sia stata sepolta in Siria, dove sarebbe rimasta dopo essere stata condotta a Damasco, al cospetto di Yazīd, in seguito agli eventi di Karbalā’. Numerose fonti risalenti all’epoca medievale confermano questa tesi. Tuttavia, come per la tomba egiziana, si tratta di fonti agiografiche, fattore che conferma ulteriormente che non ci sono basi storiche per sostenere quale sia il reale luogo di sepoltura della donna. In questo paragrafo si proporrà un esame delle fonti damaschine che in epoca medievale hanno registrato la presenza della tomba di al-Sayyida Zaynab a Damasco, si cercherà di definire in quale epoca tale notizia si è diffusa, se precedente o successiva a quella in cui si è affermata in Egitto, e quale era la natura confessionale di questo culto, al fine di delineare un confronto tra le voci egiziane e quelle damaschine e valutare se vi fosse una rivalità tra le due tesi. Degli autori egiziani di epoca ottomana passati in rassegna, ‘Uṭmān Madūḥ, nel XIII/XIX secolo, è il primo ad aver menzionato il mausoleo damasceno di al-Sayyida, “chiarendo” che la Zaynab seppellita a Damasco non fosse la figlia di ‘Alī e Fāṭima. Forse aveva sentito parlare di questa importante tomba rivale o era a conoscenza dei dubbi a riguardo di ‘Abd al-Ġanī al-Nābulusī, autore di una cronaca di viaggio nei luoghi sacri dell’Egitto e del Vicino Oriente. Alcuni autori che saranno esaminati e le informazioni che hanno trasmesso relativamente alla tomba damascina di Zaynab sono stati menzionati da Joseph Meri

nel suo studio sul culto dei santi ebrei e musulmani nella Siria medievale⁴⁷⁵; altri ancora sono elencati nello studio di Aṣḡar Qā'idan sulla tomba di al-Sayyida Zaynab in Siria⁴⁷⁶; ulteriori titoli sono stati individuati nel corso di ricerche nelle biblioteche.

Numerose guide di pellegrinaggi siriane medievali dimostrano che al-Šām era una terra santa e benedetta, sia perché diverse tradizioni profetiche lo sostenevano sia perché questa terra ospita una grande quantità di tombe sante⁴⁷⁷, vere o fittizie. I fedeli non inventano spazi sacri, ma li riscoprono. Ed ecco che gli sciiti hanno riscoperto le tombe di alidi legati alla tragedia di Karbalā' a Damasco, Aleppo e in altre città siriane, prima in epoca fatimide poi in epoca ayyubide. Di fronte a queste riscoperte, non sono mancate le critiche: lo storico Ibn Ṭūlūn (m. 953/1546), seguace della scuola giuridica ḥanafita, attacca fortemente la venerazione sciita di una delle porte più importanti di Damasco, Bāb Ġayrūn, e critica inoltre la falsa attribuzione di tombe a discendenti di 'Alī, invocando la necessità di distruggerle⁴⁷⁸. La presenza di numerose tombe sante ha portato alla produzione di una serie di guide per pellegrinaggi che si sono diffuse in Siria a partire dal X/XVI secolo, con ritardo rispetto all'Egitto dove circolavano già in epoca fatimide e mamelucca.

Ibn Ṭūlūn fu uno storico prolifico e commentatore degli eventi politici e sociali che ebbero luogo a Damasco tra la fine dell'epoca mamelucca e l'inizio dell'epoca ottomana. Era un grande devoto che effettuava la *ziyāra* regolarmente, come si evince dalle opere che ha dedicato ai luoghi di pellegrinaggio damasceni. Alcune di queste sono purtroppo andate perdute, ma dalla sua autobiografia sappiamo che ha dedicato un trattato alla visita delle donne presso la tomba damascena di al-Sayyida Zaynab, *al-Tawaḡḡuhāt al-sitt ilà kaff al-nisā' 'an qabr al-Sitt*⁴⁷⁹ (“Sei motivi per vietare alle donne la tomba della Signora”), in cui attacca tali pratiche, poiché le donne non si vestivano secondo i canoni della modestia, gridavano e avevano altri comportamenti immorali presso le tombe sante⁴⁸⁰. Ibn Ṭūlūn sostiene che “*Qabr al-Sitt*, la tomba della Signora, è il nome della località dove dicono sia sepolta la figlia di 'Alī. È un villaggio esteso. La gente spesso esce per visitare la tomba e per distaccarsi dal mondo terreno. In questo luogo è successo un fatto di cui ho già parlato⁴⁸¹”.

Qabr al-Sitt era ed è tuttora la denominazione del villaggio di Rāwiya, sette chilometri a sud-est di Damasco. Vari autori hanno citato la presenza della tomba di Zaynab in questo villaggio. Tuttavia, alcuni di essi hanno sostenuto, già a partire dal VI-VII/XII

⁴⁷⁵ MERI, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, New York, Oxford University Press, 2002.

⁴⁷⁶ QĀ'IDAN, “Ḍarīḥ al-Sayyida Zaynab fī Sūriyā (al-Zaynabiyya). Ārā' wa dirāsa naqdiyya”, *Maḡalla al-'Ulūm al-Insāniyya al-Dawliyya*, 19, 1433/2012.

⁴⁷⁷ MERI, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, cit., p. 15.

⁴⁷⁸ Ivi, pp. 43-46.

⁴⁷⁹ IBN ṬŪLŪN, *al-Fulk al-mašhūn fī aḥwāl Muḥammad ibn Ṭūlūn*, Damasco, Maktabat al-Qudsī wa 'l-Budayr, 1348/1930, pp. 31-32.

⁴⁸⁰ MERI, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, cit., p. 168.

⁴⁸¹ Il riferimento è al comportamento disdicevole delle devote presso la tomba. IBN ṬŪLŪN, “Ḍarb al-ḥūṭa 'alā ḡamī' al-Ġūṭa”, *Maḡalla al-Maḡma' al-'Ilmī al-'Arabī*, 3-4, 21, 1365/1946, p. 159.

secolo, che colei che è sepolta a Rāwiya è la sorella Umm Kulṭūm⁴⁸². La testimonianza più antica e autorevole di una sepoltura dedicata a una donna degli *ahl al-bayt* nel villaggio di Rāwiya è quella di Ibn ‘Asākir, il quale sostiene che questa donna si chiama Umm Kulṭūm, ma non è né la figlia del Profeta né la figlia di ‘Alī. Secondo lo storico, la tomba è stata costruita da un uomo di Aleppo, città che all’epoca dello storico era prevalentemente sciita. Lo scetticismo espresso dallo storico riflette la natura instabile di molte tombe sante nella Siria del VI-VII/XII e VIII/XIII secolo⁴⁸³.

Gli sciiti sostengono che Zaynab fosse soprannominata Umm Kulṭūm, per questo motivo molti di essi affermano che al-Sayyida Zaynab sia sepolta in questo villaggio⁴⁸⁴. Lo storico Ibn Šaddād (m. 684/1285) ha incluso nella sua opera una lista dettagliata delle tombe da visitare nei siti di pellegrinaggio ad Aleppo, a Damasco, in Giordania, in Libano e in Palestina. Riprende al-Harawī (m. 611/1215) per quanto riguarda i siti damasceni, inclusa la tomba di Zaynab⁴⁸⁵. Lo storico Ibn Šākir al-Kutubī (m. 764/1363) rivela il nome dell’uomo di Aleppo che avrebbe fatto costruire la tomba dopo aver trovato, secondo una leggenda, una lapide sulla quale era scolpito il nome della donna sepolta in quel luogo, lapide che avrebbe testimoniato l’autenticità della tomba⁴⁸⁶.

Il celebre viaggiatore marocchino Ibn Baṭṭūta (m. 770/1368), nel suo resoconto dei mausolei visitati a Damasco, afferma:

In un villaggio situato a una parasanga [da Damasco] vi è il mausoleo di Umm Kulṭūm bint ‘Alī b. Abī Ṭālib, avuta da Fāṭima. Dicono che si chiami Zaynab e il Profeta la abbia soprannominata Umm Kulṭūm per la somiglianza con la zia materna Umm Kulṭūm bint Muḥammad. La moschea è ampia e intorno a essa ci sono abitazioni e fondazioni religiose. Gli abitanti di Damasco chiamano [questo paese] *qabr al-Sitt Umm Kulṭūm*⁴⁸⁷.

Lo storico damasceno al-Ḍahabī (m. 784/1348), nel suo dizionario sui Compagni del Profeta, afferma che Zaynab bint ‘Alī si trova a Damasco, senza specificare il luogo della sepoltura⁴⁸⁸.

Tra gli autori che hanno sostenuto che al-Sayyida Zaynab è sepolta a Rāwiya vi è Abū al-Baqā’ al-Badrī (m. 908-9/1503), nato a Damasco e vissuto in Egitto. Citando Abū Bakr al-Mawṣilī, studioso del IX/XV secolo, sostiene che “al-Sayyida Zaynab

⁴⁸² AL-HARAWĪ, *al-Išārāt ilā ma‘rifat al-ziyārāt*, Cairo, Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 1423/2003, p. 21; AL-HAMAWĪ, *Mu‘ḡam al-buldān*, Beirut, Dār Šādir, 1397/1993, vol. 3, p. 20.

⁴⁸³ MULDER, *The Shrines of the ‘Alids in Medieval Syria. Sunnis, Shi‘is and the Architecture of Coexistence*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014, pp. 231-232.

⁴⁸⁴ Si è visto che, a causa di questo soprannome, il sermone di Zaynab contro i Kūfani è stato attribuito in alcune fonti a Umm Kulṭūm.

⁴⁸⁵ QĀ’IDAN, “Ḍarīḥ al-Sayyida Zaynab fī Sūriyā”, cit., p. 10.

⁴⁸⁶ MULDER, *The Shrines of the ‘Alids in Medieval Syria*, cit., p. 232.

⁴⁸⁷ IBN BAṬṬŪṬA, *Riḥlat Ibn Baṭṭūta*, Cairo, al-Maṭba‘a al-Ḥayriyya, 1322/1905, vol. 1, p. 71. Ibn Ġubayr, un secolo prima di Ibn Baṭṭūta, nel suo resoconto di viaggio aveva scritto quanto riportato da Ibn Baṭṭūta a proposito della tomba di Zaynab a Damasco, senza però specificare che Umm Kulṭūm venisse chiamata Zaynab (IBN ĠUBAYR, *Riḥlat Ibn Ġubayr*, Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, s.d., p. 253).

⁴⁸⁸ AL-ḌAHABĪ, *Tagḥrīd asmā’ al-Šaḥāba*, Hyderabad, Maṭba‘at Dā‘irat al-Ma‘ārif al-Nizāmiyya, 1315/1898, vol. 2, p. 288.

figlia di ‘Alī è deceduta nella Ġūṭa⁴⁸⁹ di Damasco dopo quanto accaduto al fratello, ed è stata sepolta in un villaggio nelle vicinanze della città che si chiama Rāwiya, al quale è stato poi dato il suo nome, e ora viene chiamato “il paese della Signora”, noto esclusivamente per la presenza della tomba⁴⁹⁰”.

Il predicatore sufi Ibn al-Ḥawrānī (m. 1000/1562)⁴⁹¹ nella sua opera *al-Iṣārāt ilā amākin al-ziyārāt* (“Guida ai luoghi di pellegrinaggio”) sostiene che la figlia di ‘Alī, Zaynab Umm Kulṭūm, è sepolta a Rāwiya, dove è morta dopo quanto accaduto al fratello⁴⁹². Un’altra celebre guida di pellegrinaggi siriana è il *Kitāb al-ziyārāt bi-Dimašq* (“Libro delle visite pie a Damasco”) di Maḥmūd al-‘Adawī (m. 1032/1623), opera che contiene molti episodi vissuti dall’autore durante le sue visite alle tombe, e per questo viene considerato uno scritto biografico più che una guida da usare durante la visita alle tombe⁴⁹³. In essa troviamo il resoconto di un’esperienza dello ṣayḥ Abū Bakr al-Mawṣilī, avvenuta durante una delle visite di costui alla tomba di Zaynab al-Kubrā.

Zaynab al-Kubrā, Dio abbia misericordia di lei, è figlia di ‘Alī e Fāṭima, sorella di al-Ḥasan e al-Ḥusayn. È sepolta nel villaggio di Rāwiya nelle vicinanze di Ḥuḡayrā nella campagna di Damasco, nel luogo noto come *Qabr al-Sitt*. ‘Abdallāh b. Ġa‘far la sposò e nacquero ‘Alī, Ġa‘far, ‘Awn e ‘Abbās. Quando morì, era sua moglie. Al-Nāḡī e altri menzionano ciò.

Ibn Ṭūlūn la menziona in un testo su di lei⁴⁹⁴, ricordando le sue virtù e i miracoli. Il suo mausoleo è famoso e pieno di grandezza e generosità, come si addice alla figlia del Generoso, Dio sia soddisfatto di lei.

Narra lo ṣayḥ Abū Bakr al-Mawṣilī nel suo libro *Faṭḥ al-Raḥmān*: «Per circa dodici anni ho visitato al-Sayyida Zaynab al-Kubrā bint ‘Alī b. Abī Ṭālib, Dio sia soddisfatto di lei, sorella di al-Ḥasan, al-Ḥusayn e Muḥsin, quest’ultimo morto prematuramente; sono tutti figli di Fāṭima figlia del Profeta. Essa è seppellita in un villaggio vicino a Damasco chiamato Rāwiya. Quando la visitavo, non entravo nell’area della tomba e non la guardavo faccia a faccia, ma distoglievo lo sguardo da lei essendo una Madre dei Credenti, in accordo con quanto hanno detto gli ‘ulamā’, ovvero che il visitatore deve comportarsi con il defunto come se fosse vivo. Un certo giorno le ho reso visita così facendo. Mi addormentai e la vidi uscire dalla sua tomba: era una donna rispettabile e venerabile. Mi disse: “Figlio mio, che Dio ti renda più rispettoso. Mio nonno e i suoi Compagni visitavano Umm Ayman dopo la sua morte. Abū Bakr, che Dio sia soddisfatto di lui, disse a ‘Umar, che Dio sia soddisfatto di lui: Andiamo a visitare Umm Ayman”»⁴⁹⁵.

In primo luogo, si osservi che l’autore parla di al-Sayyida Zaynab senza citare Umm Kulṭūm. Si tratta di una testimonianza che, oltre a voler identificare chiaramente chi è la donna sepolta nel villaggio di Rāwiya, mette in evidenza che Zaynab era nota per i miracoli e perché appariva in sogno comunicando con i vivi. La donna, inoltre, giustifica la legittimità della *ziyāra*. Si noti che questa testimonianza è di poco

⁴⁸⁹ Terre coltivate che circondano la città di Damasco.

⁴⁹⁰ AL-BADRĪ, *Nuzhat al-anām fī maḥāsin al-Šām*, Cairo, al-Maktaba al-Sāfiyya, 1341/1923, pp. 381-382.

⁴⁹¹ MERI, “A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn Al-Awrānī’s Al-Ishārāt Ilā Amākin Al-Ziyārāt (Guide to Pilgrimage Places)”, *Medieval Encounters*, 7, 1, 2001, p. 9.

⁴⁹² Ivi, pp. 7-8.

⁴⁹³ MERI, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, cit., p. 156.

⁴⁹⁴ L’opera a cui al-‘Adawī fa riferimento è *al-Tawaḡḡuhāt al-Sitt ilā kaff al-Nisā’ ‘an qabr al-Sitt*.

⁴⁹⁵ AL-‘ADAWĪ, *Kitāb al-ziyārāt bi-Dimašq*, Damasco, Maṭbū‘āt al-Ġam‘ al-‘Ilmī al-‘Arabī bi-Dimašq, 1375/1956, pp. 21-23.

successiva a quella di al-Ša‘rānī ed è più completa e dettagliata. È quasi contemporanea a quella di al-Qalyūbī, con la quale condivide il riconoscimento del potere di Zaynab. Nella Siria ottomana, dunque, il culto di Zaynab sembrava avere le stesse peculiarità del culto egiziano e non era ancora marcato dal punto di vista confessionale. Questa panoramica di fonti damaschine, tuttavia, non ha messo in luce quali siano i motivi per i quali Zaynab avrebbe trascorso gli ultimi mesi della sua vita a Damasco e perché la sua tomba dovrebbe trovarsi lì. Diversamente dal caso egiziano, non sono state “riscoperte” presunte fonti antiche che giustifichino il viaggio di Zaynab a Damasco dopo essere stata mandata a Medina da Yazīd. Saranno studiosi sciiti contemporanei a tentare di spiegare le cause di questo viaggio. Si ricorda che in questa sede non interessa il valore scientifico delle testimonianze finalizzate a stabilire dove è situata realmente la tomba di Zaynab, se in Egitto, in Siria o altrove. Ciò che interessa è comparare queste testimonianze al fine di delineare un quadro più completo possibile del valore che Zaynab ha avuto per i suoi fedeli e dello spazio che le è stato dedicato nelle opere devozionali.

A questo proposito, per dimostrare come la presenza dello spirito abbia una valenza più forte della presenza del corpo⁴⁹⁶, presentiamo un’interessante testimonianza che contraddice quelle viste in precedenza. ‘Abd al-Ġanī al-Nābulusī (m. 1143/1731) fu teologo e poeta damasceno, autore prolifico interessato al misticismo e grande commentatore delle opere di Ibn ‘Arabī. Al-Nābulusī ha giustificato in varie *fatāwā* il ricorso all’intercessione degli *awliyā*’ e la visita alle loro tombe⁴⁹⁷. Nella biografia di al-Nābulusī scritta da Muḥammad Kamāl al-Dīn al-Ġazzī (m. 1214/1799), troviamo il seguente episodio in cui al-Nābulusī narra una sua visita a una tomba santa a Rāwiya.

Passai la notte nel villaggio di Rāwiya, uno dei villaggi di Damasco, chiamato *Qabr al-Sitt*. Dopo mezzanotte mi alzai e vidi lo *šayḥ* ‘Umar al-Ḥabbāz, seppellito vicino al luogo menzionato. Ci invitò a visitarlo la mattina di quel giorno; io non lo avevo mai visitato in vita mia. Lo guardai, e lui venne a visitarmi mentre ero a casa di una famiglia di quel villaggio. Era un uomo esile e alto e indossava una tunica nera. Si fermò vicino a me mentre ero intento a guardarlo. Non mi rivolse la parola, perché non lo avevo mai visto prima d’allora. Dopo un’ora apparve lo *šayḥ* Mudrik al-Fazārī al-Šaḥābī, Dio sia soddisfatto di lui, seppellito vicino a quel villaggio. Venne verso di me mentre ero sveglio. Lo guardai: era un uomo corpulento e scuro di carnagione, indossava vestiti di lana color miele e aveva un turbante in testa, non so di quale materiale. Lo guardai attentamente e notai che non aveva l’indole delle persone della nostra epoca, che prendono l’iniziativa di parlare, ma aveva l’indole degli Arabi del passato. In un primo momento pensai che fosse al-Miqdād b. al-Aswad, la cui tomba avevamo visitato sulla strada verso il villaggio menzionato. Poi abbiamo stabilito che non era lui e la tomba non era di Miqdād b. al-Aswad, Dio sia soddisfatto di lui. Dopodiché aspettai che mi apparisse al-Sayyida Zaynab, Dio sia soddisfatto di lei, e chiesi di avvicinarmi a lei. Tuttavia non la trovai nel villaggio menzionato, e nelle tombe di quel villaggio non vi era assolutamente il suo spirito. Forse lì vi è un’altra donna, anch’essa di nome Zaynab, soprannominata *al-Sitt*. Dio ne sa di più⁴⁹⁸.

⁴⁹⁶ Come si è visto, secondo al-Ša‘rānī la supposizione della presenza di un santo è sufficiente per effettuare la visita alla sua tomba.

⁴⁹⁷ CHODKIEWICZ, “La sainteté et les saints en islam”, in H. Chambert-Loir e C. Guillot (eds.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École Française d’Extrême-Orient, 1995, p. 26.

⁴⁹⁸ AL-ĠAZZĪ, *al-Wird al-unsī wa ’l-wārid al-qudsī fī tarġamat al-‘ārif ‘Abd al-Ġanī al-Nābulusī*, S. Akkach (ed.), Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 529-530.

Al-Nābulusī riceve la conferma che un uomo pio è seppellito in un determinato luogo se costui gli appare in sogno. Durante una visita a una tomba, aspetta di vedere Zaynab, perché aveva sentito dire che a Rāwiya vi era la sua tomba. Tuttavia, nonostante avesse avuto la visione di altri sepolti nello stesso villaggio, non riesce a vederla traendone la conclusione che in quel luogo è sepolta una sua omonima. Tale testimonianza è importante perché conferma come l'identificazione di una tomba si basasse su sogni e visioni, come nel caso di al-Ša'rānī, e questo bastava al fedele che si recava in una tomba a visitare il defunto. Ad al-Nābulusī è attribuita un'opera sui meriti della visita della tomba della Signora, *Tawāb al-mudrik fī ziyārat al-sitt Zaynab wa 'l-šayḥ al-Mudrik* ("La ricompensa del saggio che visita la Signora Zaynab e lo šayḥ al-Mudrik"), opera purtroppo non sopravvissuta fino a oggi⁴⁹⁹, per cui non è possibile stabilire se, sulla linea di quanto sostenuto nel brano appena presentato, l'autore parli della visita a una Zaynab dall'oscura genealogia.

Al-Nābulusī fu anche un noto viaggiatore. Visitò alcuni paesi del Medio Oriente e nel 1105/1693 si recò in Egitto. La cronaca di questi viaggi è riportata nell'opera *al-Ḥaqīqa wa 'l-mağāz* ("La verità e la metafora"), narrazione dei viaggi in cui l'autore non intende fornire informazioni topografiche e architettoniche, ma registrare le sue impressioni ed esperienze mistiche. Di seguito il resoconto della visita alla moschea di al-Sayyida Zaynab al Cairo, da leggere parallelamente al precedente testo.

Siamo passati da una moschea vicina a un mercato, in cui ci sono *miḥrāb* e *minbar*, e in essa vi è una tomba con una bara, su cui vi è un tessuto verde. Dicono che sia la tomba della Signora Zaynab bint 'Alī, sorella di al-Ḥasan e al-Ḥusayn, Dio sia soddisfatto di loro. Entrammo in quella moschea e pregammo due *rak'a* per rivolgere il saluto. Poi ci fermammo, leggemmo la *Fātiḥa* e invocammo Dio. Si dice che la tomba della signora Zaynab bint 'Alī, Dio lo onori, si trovi da noi a Damasco in un villaggio chiamato Rāwiya, ora noto come *Qabr al-Sitt*. Lì vi è una moschea, la cui *baraka* è costante. Sulla tomba vi è una cupola maestosa che la gente visita e da cui riceve la *baraka*. Questa Zaynab, Dio sia soddisfatto di lei, entrò a Damasco ai tempi di Yazīd b. Mu'āwiya, quando giunse dall'Iraq con la testa del fratello, le donne e i bambini degli *ahl al-bayt*, Dio sia soddisfatto di loro. Dunque è possibile che lei sia morta a Damasco oppure, dopo essere arrivata a Damasco, sia andata in Egitto e vi sia deceduta, ma questa è una possibilità remota. Dio ne sa di più. Nel *Tārīḥ Dimašq*, Ibn 'Asākir dice: «[...] Zaynab andò a Medina e lì morì». Vi è la possibilità che sia morta a Damasco, come abbiamo detto, ma Ibn 'Asākir non ha specificato il luogo della sua morte. Al-Ša'rānī, nelle sue *Ṭabāqāt*, nella biografia dell'*imām* al-Ḥusayn, ha detto che la sorella Zaynab è sepolta presso il Ponte dei Leoni in Egitto [...]. La testa del fratello sarebbe stata portata in Egitto e sepolta nel famoso mausoleo [...]»⁵⁰⁰.

La doppia testimonianza di al-Nābulusī è il modo migliore per concludere questo capitolo. Il sufi mostra un atteggiamento critico verso la reale presenza di personalità sacre nelle tombe oggetto di venerazione. Il dubbio, tuttavia, non gli impedisce di

⁴⁹⁹ Durante le ricerche effettuate presso la sezione manoscritti della Bibliotheca Alexandrina nel febbraio 2016, ho trovato il seguente manoscritto: *Šaḍā al-rawḍ al-badī' al-mudrik fī ziyārat al-Sayyida Zaynab wa Sīdī Mudrik*, attribuito a al-Ġirāhī (m. 1162/1749), nel quale si parla delle biografie di al-Sayyida Zaynab e Sīdī Mudrik e dei meriti della visita alle loro tombe, basandosi su quanto scritto a proposito da al-Nābulusī. Purtroppo non ho potuto consultare il manoscritto in quanto illeggibile.

⁵⁰⁰ AL-NĀBULUSĪ, *al-Ḥaqīqa wa al-mağāz fī 'l-riḥla ilā bilād al-Šām wa Mišr wa al-Ḥiğāz*, Cairo, al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-'l-Kitāb, 1407/1986, pp. 215-216.

visitare queste tombe per riceverne la *baraka*. Al-Nābulusī cita al-Harawī, il quale aveva sostenuto che, nonostante la maggior parte delle tombe dei Compagni e dei Successori erano state distrutte, il loro ricordo restava molto vivo e i fedeli vi si rivolgevano con fede sincera⁵⁰¹. Il dibattito sull'identità della donna a cui è dedicata la tomba di Rāwiya è indice del fatto che storici e autori di guide di pellegrinaggi non hanno mai smesso di discutere sull'autenticità di questo luogo caro alla pietà popolare, importante meta di visite pie e fonte di *baraka* nel corso del Medioevo. Le testimonianze inoltre confermano che la tomba non era un luogo di culto prettamente sciita. Il carattere sciita del culto di Zaynab, oggi dominante, è emerso e si è affermato successivamente. La tomba è diventata meta di pellegrinaggi sciiti a partire dagli anni Cinquanta del Novecento, grazie al restauro del mausoleo finanziato dalla famiglia Murtaḍā, discendente del settimo *imām*⁵⁰². La popolazione del quartiere di al-Sayyida Zaynab è aumentata al punto che il quartiere è diventato una città satellite di Damasco e un centro di propulsione dell'islam sciita che fa concorrenza all'irachena Qumm⁵⁰³.

Le preziose testimonianze sono una dimostrazione del fatto che, fino al XIII/XIX secolo, il personaggio devozionale di al-Sayyida Zaynab non aveva un'identità specificamente sunnita e una specificamente sciita. Tuttavia aveva cominciato ad avere un'identità egiziana, vale a dire un'identità marcata dal punto di vista territoriale. La territorialità della *walāya*, molto forte in Egitto, era quasi inesistente in Siria, zona di passaggio e di scambio, dove l'attaccamento alla terra risultava meno forte⁵⁰⁴. Il culto egiziano di al-Sayyida si pone come una componente della sfera religiosa che ha contribuito a gettare le basi di un'identità egiziana già nell'epoca precedente alla *Nahḍa*, sulla scia delle opere celebrative della dimensione territoriale come la letteratura di *faḍā'il*, i *manāqib* e le raccolte di *ṭabaqāt* di sufi che avevano un forte legame con la loro terra.

⁵⁰¹ AL-NĀBULUSĪ, AL-'UṬAYFĪ, *Riḥlatān ilā Lubnān*, Beirut, al-Ma'had al-Almānī li-'l-abḥāṭ al-šarqiyya fī Bayrūt, 1979, pp. 33, 68.

⁵⁰² CALZONI, "Shiite Mausoleums in Syria with Particular Reference to Sayyida Zaynab's Mausoleum", in *La shī'a nell'impero ottomano*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1993, pp. 199-200.

⁵⁰³ MERVIN, "Sayyida Zaynab, Banlieue de Damas ou nouvelle ville sainte chiite?", *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, 22, 1996.

⁵⁰⁴ GEOFFROY, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, cit.

III

L'identità egiziana contemporanea di al-Sayyida Zaynab

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1 *Il culto sciita contemporaneo: politica e pianto*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵¹⁸ Ivi, p. 153.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵³⁰ Ivi, p. 87.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵³⁴ SHARIATI, “Expectations from the Muslim Woman”,

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

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

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

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

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

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

3.2 Il culto egiziano contemporaneo: romanticismo e sentimento materno

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁵¹ Si veda p. 98.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.5 *L'islam nella letteratura egiziana contemporanea*

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

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

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

⁵⁹⁸ Ivi, p. 72.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁰⁴ Ivi, p. 177.

⁶⁰⁵ Ivi, p. 161.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶¹³ Ivi, p. 131.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶²⁴ Ivi, p. 435.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶²⁸ Ivi, pp. 30-31.

⁶²⁹ Ivi, p. 99.

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

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

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

⁶³⁰ Ivi, pp. 97-98.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶³⁶ Ivi, p. 436.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶³⁸ Ivi, pp. 125-128.

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁴¹ Ivi, pp. 157-158, 161.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dove sei, al-Ḥusayn?

Eccomi, sono Zaynab, sono venuta.

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

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

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

Egli sta soffrendo come ha sofferto il Cristo, sorella.

Riposati qui, sorella.

Zaynab: Riposarmi? Non ci penso assolutamente, fratello!

Muḥammad: Che cosa ti ha portato da noi adesso?

Zaynab: Il governatore ha mandato i suoi uomini a cercare il figlio di mio padre.

Il governatore ha mandato uomini armati.

Sono avanzati nel buio della notte, come falangi nell'oscurità.

E così noi, Ibn al-Ḥanafīyya, ci siamo svegliati all'alba.

Come bestiame inerme minacciato dalle truppe omayyadi.

Muḥammad: E cosa minacciano, guai a loro?

Zaynab: Dicono che se non si consegna da solo spontaneamente prima che si alzi il sole, verranno a prenderlo con la forza.

Muḥammad: (*Con rabbia*) Che Yazīd e Walīd mordano la polvere!

Chi lo costringerà? Giuro su Dio, nessuno potrà costringerlo se prima non ci sterminano.

Zaynab: È apparsa la luce del mattino.

Muḥammad: La notte è passata. Quante notti pesanti passeranno, sorellina!

Al-Ḥusayn: (*Da dietro la tomba*) Eccomi, nonno!

Io non infrango il giuramento.

(*Appare*)

Eccomi, madre!

Io non mi ritiro manco alla promessa.

Eccomi, padre!

Dammi uno spazio accanto a te.

Eccomi, zio!

Tu, Ḥamza, migliore dei martiri!

Zaynab: (*Si avvicina velocemente a lui*) Sarò io a morire per te!

Muḥammad: (*Lo circonda con il braccio*) Al-Ḥusayn, non ti affliggere.

Il mondo intero non vale la tua vita, figlio di 'Alī e di al-Zahrā'.

Al-Ḥusayn: Sei tu? Non sei andato via?

Zaynab: Non ti affliggere, fratello mio.

Al-Ḥusayn: Salve, Perla degli *ahl al-bayt*!

Perché sei venuta? (*Silenzio*) Perché sei venuta?

Zaynab: Dimmi tu, piuttosto, che vali il mondo intero.

Perché, in nome di Dio, parli di morte?

Al-Ḥusayn: Il giusto è ormai distinto dall'errore.

Mio nonno mi ha indicato cosa fare.

Ho dormito un po' e ho sognato.

Ho sognato mio nonno che mi ha ordinato di non stare fermo davanti all'ingiustizia.

Ho visto mio padre che mi sorrideva e mi invitava.

Mia madre che aspetta il mio arrivo.

Ho sognato Ḥamza, lo zio di mio padre...

Zaynab: (*Lo interrompe trattenendosi dal piangere*) Non spezzarmi il cuore! Noi ci sacrifichiamo per te.

Al-Ḥusayn: (*Continuando*)... Egli che mi chiamava "Padre dei martiri".

Mio nonno mi ha annunciato che avrò un posto in Paradiso vicino al suo se morirò martire, difendendo il messaggio che lui ha portato.

Che bella notizia, fratelli miei!

[...]

Muḥammad: Non parlare di morte davanti alla Perla degli *ahl al-bayt*. Basta!

Quanta tristezza ha sopportato!

Al-Ḥusayn: Quanti dolori ha sopportato Zaynab, dolori che solo un profeta avrebbe sopportato.

Ma le persone sono un deposito che sarà restituito!

Zaynab: Scappa!

Al-Ḥusayn: Sorella mia in Dio, emigrerò alla Mecca.

Zaynab: E io sarò con te.

Al-Ḥusayn: Ma quando sarò chiamato, non ci sarà scampo.

Zaynab: Che i malvagi li combatta qualcun altro!

Gli *ahl al-bayt* hanno solo te.

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

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

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

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

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

Ogni nobile tradizione è stata abbandonata.

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

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

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

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

Egli vende le anime delle persone nel mercato della città!

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

sperando che Dio gli conceda la sua misericordia.

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

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

Non sei debole con nessuno.

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

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

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

e proprio per questo nessuno ti vuole!

Tu non fingi mai con le persone.

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

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

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

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

due scarpe e un vestito

e se ne è andato via arrabbiato!

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

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

Che ricordi!

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

Muhammad: Migliaia, migliaia!

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

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

Quel giorno suo figlio Muslim litigò con lui.

Muhammad: Mio cugino Muslim non è come suo padre.

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

mentre mio padre si imbarazzava a spendere anche solo un centesimo

che non fosse per la comunità.

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

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

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

Cosa potresti fare se diventassi Principe dei Credenti?

Zaynab: O *Imām* dei giusti!

Come faresti con i feudatari?

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

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

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

⁶⁵⁴ Mu'āwiya.

Cosa potresti fargli?

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

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

Tutto questo non è un loro diritto!

Questo è il diritto dei poveri lavoratori.

Lascerò loro solo ciò che gli spetta legalmente.

Zaynab: Gli sottrarresti i loro terreni?

Al-Ḥusayn: Perché no?

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

Zaynab: Prenderesti le loro ricchezze?

Al-Ḥusayn: Non gli spettano di diritto.

Zaynab: Per questo ti temono.

Saranno i più duri di tutti contro di te!

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

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

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

[...]

Zaynab: Il sole si è alzato.

Quei soldati brutali verranno per portarti dal Principe.

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

[...]

Muḥammad: Tornerai a Medina, fratello?

Tornerai?

Al-Ḥusayn: Sia fatta la volontà di Dio⁶⁵⁵!

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

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

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

Zaynab: Come i sommozzatori trovano le perle.

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

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

Al-Ḥusayn: Sukayna però è sfinita.

Sukayna: Io, padre?!

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

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

Sukayna: No, padre, è che sto digiunando.

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

Al-Husayn: Dio, che bambina devota!

Trascorre le sue notti in veglia.

Passa i suoi giorni a prostrarsi.

(Scherzando) Però i tuoi capelli, bambina mia!

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

Al-Husayn: Non sono né contento né scontento.

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

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

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

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

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

[...]

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

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

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

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

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

Padre, ti sembro insolente?

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

Zaynab: E l'arroganza dei giovani...

[...]

Sukayna: Che cosa ti disturba della mia frangia?

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

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

Sukayna: Hai davvero ragione, zia!

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

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

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

Dov'è il suo messaggio, sorellina?

(Zaynab tace)

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

Zaynab: Forse non ti piacerà.

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

Non sei la mia seconda madre?

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

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

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

Prendi da loro il giuramento irrevocabile di fedeltà.

E non andare a Kūfa, l'ingiusta

la quale prima ha ucciso tuo padre.

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

[...]

Zaynab: Tuo cugino ti dice meravigliato:
vuoi gettarti alla rovina?

[...]

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

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

Proprio loro potrebbero rivelarsi i più violenti contro di te.

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

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

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

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

Se vuoi tornare...

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

Persino i miei figli sono tutti con te.

Ma io...

(Nasconde il suo timore, poi scoppia)

Tu sei la luce della terra... tu

la speranza dei musulmani, oggi

il profumo del mio cuore, sei tu

ahimé, sei la luce di Dio nella casa del Profeta

Ma se loro...

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

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

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

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

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

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

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

‘Umar, guarda...

Asad, guarda...

Ḥurr, guarda...

L'orizzonte buio sta diventando rosso

E all'orizzonte vi è il Profeta che vi guarda

Sento l'eco del suo pianto

Nonno! Sento il battito della sua preghiera

Dio!

Vedo le lacrime dei suoi occhi puri

bagnare la sua barba santa...

⁶⁵⁶ Ivi, pp. 115-120.

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

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

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

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

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

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

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

e asciuga le lacrime delle donne⁶⁶¹.

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

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

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

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

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

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

⁶⁶¹ Ivi, pp. 39-40.

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

⁶⁶³ Ivi, p. 115.

⁶⁶⁴ Ivi, p. 118.

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

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

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

⁶⁶⁵ Ivi, p. 119.

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

(*Agli uomini*)

Maledetti per il vostro peccato, guai a voi!

Maledetti!

Dal cielo sta per piovere sangue

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

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

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

L'acqua dell'Eufrate è diventata sangue

Tutta la sabbia si è trasformata in gocce di sangue

Non vi sederete con i vostri bambini e le vostre donne

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

I muri delle vostre case sono insanguinati

Le colonne delle vostre moschee sono insanguinate

I pali delle vostre tende sono insanguinati

Gli istanti della vostra miserabile vita

i battiti pesanti dei vostri cuori

gli incubi delle vostre notti

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

sono diventati tutti insanguinati, o sangue!

In ogni terra e in ogni cielo

non vedrete altro che sangue

La sete umiliante asciugherà le vostre gole e le vostre vene

e il sangue di al-Ḥusayn scorrerà sulle vostre teste

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

Il colore del sangue resterà all'orizzonte

I fiumi di sangue inonderanno l'aurora

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

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

Continuerà a colpirvi finché perirete

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

E il suo sangue è il vostro destino

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

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

⁶⁶⁷ Ivi, pp. 121-123.

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

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

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

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

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

⁶⁶⁹ Cor. 81:11.

⁶⁷⁰ Cor. 81:3.

⁶⁷¹ Cor. 81:12.

⁶⁷² Cor. 81:2.

⁶⁷³ Cor. 81:6.

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

⁶⁷⁵ Si veda p. 42.

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

Zaynab: (Si guarda intorno con grande spavento)

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

Sukayna: (Si guarda con terrore)

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

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

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

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

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

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

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

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

Fatele tacere, mi hanno rovinato la notte!

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

La brezza del mattino sarà per te una vampa infuocata

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

(Minacciando) Ma finirai in una landa desolata,

dove le tombe spalancheranno le fauci

e i morti cammineranno verso di te

(All'improvviso, con grande paura)

Ecco la testa di al-Ḥusayn che ti schiaffeggia

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

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

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

Zaynab: (Continua) La testa ti schiaccia il petto

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

Agli angoli della tua bocca vi è sangue

Sul tuo trono vi è sangue

Nella tua camera da letto criminale vi è sangue

Sui muri di questo castello vi è sangue

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

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

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

Le tue maledizioni cadono nel vuoto

e tormentano solo te

e le tue invocazioni non arrivano alle mie orecchie

(Adesso stabile sul trono, lo tiene stretto)

Ah... grida ancora!

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

Le rocce sono sorde

Yazīd: (Ridendo ferocemente mentre guarda le donne)

Hai soddisfatto la mia sete di vendetta, al-Ḥusayn

(Si sente il gracchio di un corvo)

Un cortigiano: Sentite, un corvo ha gracchiato!

Presagio di sventura!

Vattene via, corvo del malaugurio!

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

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

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

Magari mio nonno avesse potuto vedere!

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

In testa a tutti, vi è Hind, tua nonna

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

E lì le viene data una bevanda di acqua bollente

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

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

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

Ci siamo vendicati di voi, al-Ḥusayn

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

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

Nonno, oggi piango per mio fratello, non rattristarti!

Yazīd: Chi è il vincitore da oggi, Zaynab?

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

pregherai in nome di mio nonno,

saprai chi è il vincitore!

Ma se non saprai chi è il vincitore,

chi darà l'udito al sordo?

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

Ah, figlia di 'Alī!

Dio abbia misericordia di Ibn Muḡam!

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

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

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

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

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

Non vi è bastato uccidere gli uomini?

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

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

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

Un cortigiano: *(A Yazīd indicando Sukayna)*

Dammi costei e a te andrà il ringraziamento, mio signore

Essa è il regalo migliore

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

Zia, non ci difende nessuno?

⁶⁷⁶ Cor. 111:5.

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

⁶⁷⁸ Ivi, pp. 135-138.

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

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

⁶⁷⁹ Riportato alla lettera dalle fonti classiche.

⁶⁸⁰ Riportato alla lettera dalle fonti classiche.

⁶⁸¹ Riportato alla lettera dalle fonti classiche.

⁶⁸² Ivi, p. 139.

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

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

Pensi di avergli tolto anche il suo posto in cielo?

Pensi che siamo insignificanti agli occhi di Dio?

Pensi di godere del Suo favore?

Pensi che Dio vi abbia preferito a noi?

Mi meraviglio della tua spregevole incoscienza, Yazīd!

Yazīd: Non parlare, sono io il Principe dei Credenti

(Si aggrappa al trono in modo infantile)

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

le tue cose fossero in ordine, Yazīd.

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

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

(Yazīd lascia il trono e cammina nervosamente)

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

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

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

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

Hai abbeverato la tua carne con il sangue degli innocenti

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

e hai cominciato a pensare

che la tua depravata arroganza sia la gloria.

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

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

Oggi menzioni la vendetta di Badr?

Non vi basta quello che avete fatto a Uḥud?

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

Sarebbe stato meglio per te essere paralizzato e muto,

che avere detto quello che hai detto!

Possano tutti gli infedeli andare nel fuoco dell'Inferno!

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

finché non avrai inflitto la tua vendetta.

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

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

né il Perdonatore né il Misericordioso.

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

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

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

L'oppresso avrà la forza

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

Per quanto numerosi, i vostri giorni avranno fine.

Il regime degli ingiusti non durerà

ma il nostro ricordo resterà

La nostra ispirazione vivrà in eterno.

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

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

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

Le loro bocche sono macchiate⁶⁸⁶ dalla carne dei Profeti!

Le loro mani sono intinte nel sangue dei pii!

Quanto sono triste di stare di fronte a te!

Siamo caduti così in basso che mi tocca rivolgerti la parola

⁶⁸⁴ Cor. 50:30.

⁶⁸⁵ Riportato alla lettera dalle fonti classiche.

⁶⁸⁶ Riportato alla lettera dalle fonti classiche.

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

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

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

⁶⁸⁷ Riportato alla lettera dalle fonti classiche.

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

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

ma con me non attacca!

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

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

Ho detto loro di fargli prestare il giuramento di fedeltà

e, se non glielo avesse accordato, di portarmelo

Questo è quanto ho detto a tutti agli agenti iracheni

E agli agenti del Ḥiḡāz

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

La moglie: Dio è mio testimone. Egli mente!

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

Un tiranno arbitrario che fa quello che vuole, ma scappa

(Si rivolge a lui mentre va verso il trono)

Bugiardo, sai che cosa sta succedendo qui?

(Spaventata) Hanno rubato la testa di al-Ḥusayn

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

Io non resterò con te

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

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

(Prova a sprofondare sul trono)

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

Ha volato a bordo di una nuvola

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

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

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

Oh, testa del martire!

Oh, testa dell'eroe!

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

(Gridando da una finestra che si affaccia su Damasco)

Alzatevi per salvare il mondo dal caos! Alzatevi!

perché noi abbiamo sopportato troppo

Troppa umiliazione, troppa sottomissione e troppa codardia

Ecco la bandiera insanguinata della verità

Ecco la fiamma della giustizia nascosta

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

impauriti

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

Alzatevi e salvate il mondo dalla violenza della pazzia!

Yazīd: (Con grande paura e cercando di scappare)

Guardie, andate e ispezionate ogni posto

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

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

Statemi intorno! Proteggetemi!

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

La piena del sangue degli innocenti ti avvolge

e su di essa galleggiano i cadaveri degli uccisi

Il sangue chiede a Dio di vendicarsi di te

Giuro su Dio, io mi vendicherò di te!

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

Intorno a lui ci sono i suoi uomini)

Fatela tacere! Riportatemi la testa di al-Ḥusayn!

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

invano scapperai dall'ora della tua morte!

Ecco la morte dietro di te!

Yazīd: Azzittitela! Azzittitela!

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

Zaynab: Invano scapperai dal giorno del giudizio

Dietro la notte, sento le grida della liberazione

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

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

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

Ed essi alla fine saranno lapidi sulla terra

dove la paura non ha potere su ciò che fanno

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

Dove l'avidità non piegherà più gli uomini deboli

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La testa risiede nel mio cuore

La testa di al-Ḥusayn è qui nel mio cuore

Vendicate al-Ḥusayn

Oh, vendetta di al-Ḥusayn!

Gli uomini: La vendetta di Dio

La vendetta di Dio

Dio! Dio⁶⁹⁰!

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁹¹ Ivi, p. 152.

⁶⁹² Ivi, p. 153.

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

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

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

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

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

3.8 La dimensione della santità

3.8.1 La devozione popolare ostacolo al progetto della nazione?

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁰⁰ Cor. 33:46.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁰⁶ Ivi, p. 80.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷¹⁰ Ivi, p. 117.

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

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

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

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

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

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

⁷¹⁴ Ivi, p. 128.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷²² Ivi, p. 14

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

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

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

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

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

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

3.8.3 La santità, forza salvatrice

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Al-Dīwān

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

«Che c'è, Ḡamāl?».

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

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

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

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

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

Risposi: «L'incostanza delle cose».

Disse: «E cioè?».

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

Disse: «E che cos'è?».

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

⁷²⁹ Ivi, pp. 38-39.

Risposi: «Non ci sono più certezze».

Disse: «E poi?»

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

Disse: «E poi? E poi?».

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

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

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

Dissi...

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

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

⁷³⁰ Cor. 17:11.

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

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

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

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

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

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

(Sta per piangere)

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

Quanto è meravigliosa quella madre!

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

sii buono con me.

Posso darti un consiglio sincero?

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

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

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

3.8.4 *La tomba muta*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷³⁷ Ivi, pp. 162-163.

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

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

«Vai a visitare al-Sayyida».

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

«Per l'amore di Dio, al-Sayyida».

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

«Cosa ne pensi, madre?».

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

Noi siamo pronti.

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

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

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

⁷³⁸ Ivi, p. 167.

⁷³⁹ Ivi, pp. 171-172.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁴⁰ Ivi, p. 191.

⁷⁴¹ Ivi.

⁷⁴² Ivi, p. 193.

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

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

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

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

⁷⁴³ Ivi, pp. 195-197.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁵³ Ivi, p. 76.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Verso al-Sayyida⁷⁶⁵!

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

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

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

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

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

⁷⁶⁶ Insieme a Garden City, quartiere benestante del Cairo.

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

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

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

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

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

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

Conclusioni

La costruzione di un culto musulmano regionale

L'idea di questo studio è scaturita dall'osservazione diretta dell'esistenza di due culti molto diversi associati ad al-Sayyida Zaynab. Data la grande attenzione riservata al culto sciita e la poca riservata a quello sunnita e sufi, si è posta la questione di definire i tratti delle peculiarità di quest'ultimo il quale, a differenza del primo, ha una precisa e ben definita area geografica di riferimento, un'area che coincide con i confini di una nazione.

Il personaggio di Zaynab, grande protagonista di un evento spartiacque nella storia musulmana, ha cominciato a dividere quando gli storici agiografi d'epoca classica lo hanno investito di significati confessionali. Quella che era in origine una divisione molto labile che investiva la sfera sunnita e quella sciita si è acuita sempre più acquisendo anche due dimensioni regionali, una delle due molto più marcata dell'altra. La forte associazione di questa devozione a un'area geografica è molto antica. Ha avuto inizio nel X/XVI secolo, agli inizi dell'epoca ottomana, quando questo personaggio della storia formativa dell'islam è stato recuperato e associato all'Egitto, paese che andava definendo la sua identità geografica rispetto a un potere centrale, quello di Istanbul. Il culto ha conosciuto un forte sviluppo nell'XI/XVII e XII/XVIII secolo, quando il sufismo era "religione di stato", per divenire nazionale nel XX secolo, quando è stato investito di diversi significati nel processo di costruzione della nazione intrapreso a partire dagli inizi del secolo. Se in epoca ottomana il culto di Zaynab è andato sviluppandosi nella cornice della devozione per gli *ahl al-bayt* e di un sufismo imperante anche ad al-Azhar, tanto che il fautore della notizia della sepoltura di Zaynab al Cairo è stato proprio un sufi, in epoca contemporanea il culto è divenuto nazionale attraverso la negazione della sua essenza sufi che lo aveva caratterizzato fino ad allora. Negli anni Trenta, infatti, Muḥammad Ḥasan Qāsim "scopre" il manoscritto che intende mettere a tacere, con l'evidenza storica, le poco credibili visioni dei sufi.

Ricapitoliamo i fattori che legano al-Sayyida Zaynab a questa dimensione regionale del mondo arabo islamico. Innanzitutto la sepoltura, poi essere considerata la protettrice d'Egitto, essendo la più alta nella gerarchia dei parenti del Profeta sepolti al Cairo, il presiedere il *diwān* egiziano regionale dei santi intercessori, il trasferimento nel personaggio devozionale di peculiarità di altre protagoniste di culti vivi in Egitto già prima della conquista islamica. Passando all'epoca contemporanea, il suo aspetto materno, la sua essenza mistica e la dimensione simbolica del suo luogo. Oggi Zaynab è considerata, naturalmente in maniera informale e per acclamazione popolare, una santa nazionale. Basti pensare che Ḡamāl 'Abd al-Nāṣir dava molto peso alle sue visite pubbliche ai mausolei di Zaynab e al-Ḥusayn e ne aveva promosso e finanziato il restauro e l'ampliamento.

Nella seconda metà del XX secolo, l'interesse verso il sufismo, la devozione popolare e figure carismatiche come Zaynab è stato il risultato di un senso di

abbandono che pervadeva l'intellettuale e il mondo che lo circondava, un mondo in cui nulla, né la scienza, né la rivoluzione, né il progresso, poteva portare a un esito positivo⁷⁷¹. Per diversi scrittori egiziani, scegliere Zaynab ha significato appropriarsi di una tradizione arabo-islamica. Renderla soggetto letterario l'ha inserita in un contesto secolare, dunque moderno. Attraverso Zaynab è stata data una risposta a un'egemonia culturale occidentale, reclamando l'autenticità dell'eredità musulmana, fatta di rituali e credenze condivise che dimostrano che religione e società moderna non sono incompatibili. È interessante notare che il culto di Zaynab non è legato alla religione istituzionale, ma a una religione popolare fortemente radicata nelle masse che, nell'ottica dei nostri autori, ha una forte capacità di aggregazione e garantisce un ordine, personale e pubblico, nel mezzo del caos della storia.

La Zaynab emersa da questo studio è una figura della storia sacra e politica e della fede popolare che nel corso dei secoli è stata plasmata, scolpita, ignorata, dimenticata, riscoperta, rimodellata, acclamata. Una figura che ha unito – inconsapevolmente – nella misura in cui ha diviso.

⁷⁷¹ ELMARSAFY, *Sufism in the Contemporary Arabic Novel*, cit., p. 7.

Immagini



Moschea di al-Sayyida Zaynab al Cairo nel 1880 (ShoroukNews.com).



Attuale moschea di al-Sayyida Zaynab al Cairo (foto di Arianna Tondi, maggio 2014).

al-Sayyida Zaynab. Storia di una devozione egiziana



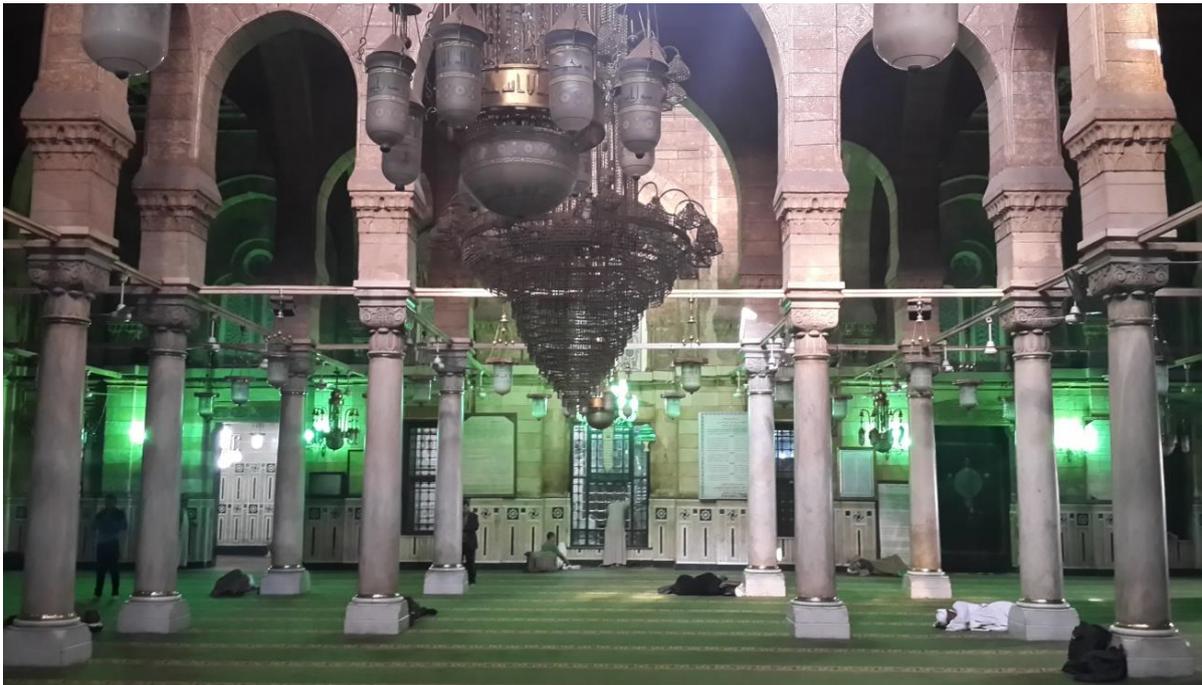
Fedeli sciite nella moschea di al-Sayyida Zaynab a Damasco (foto di Arianna Tondi, aprile 2010).



Devoti all'interno del mausoleo di al-Sayyida Zaynab a Damasco (foto di Alessandro Pellegrino, aprile 2010).



La moschea-mausoleo di al-Sayyida Zaynab a Singār in Iraq prima della distruzione a opera dell'IS nel 2014 (AhlulBayt News Agency).



Interno della moschea di al-Sayyida Zaynab al Cairo (foto di Mohamed Magdy, febbraio 2015).

al-Sayyida Zaynab. Storia di una devozione egiziana



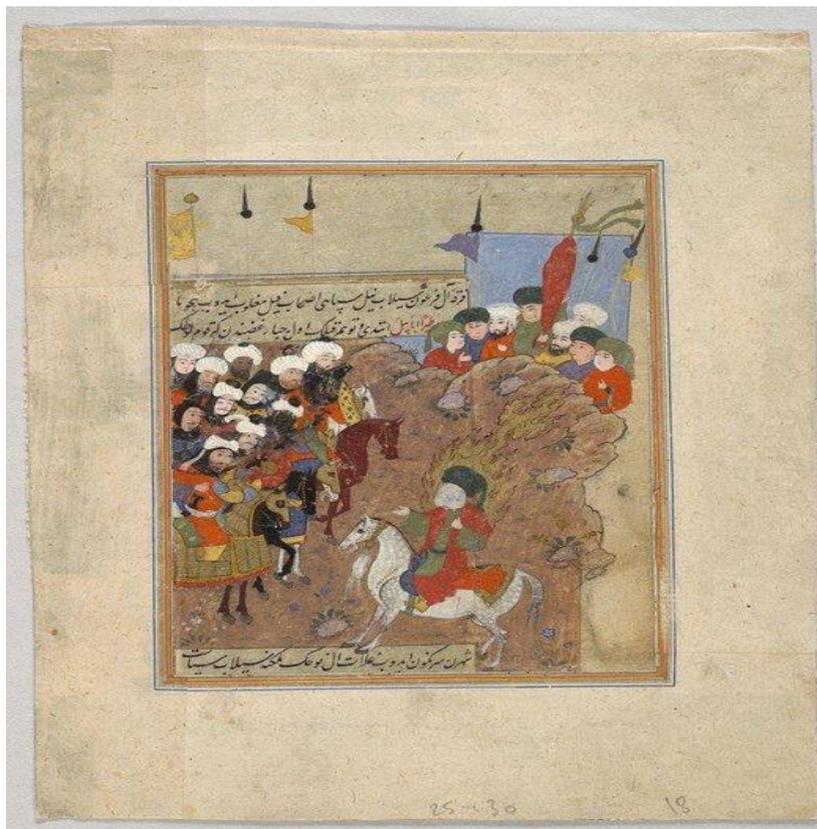
Fedeli nella parte della tomba di al-Sayyida Zaynab al Cairo riservata agli uomini (foto di Mohamed Magdy, febbraio 2015).



Devote nella parte della tomba riservata alle donne nel mausoleo del Cairo (foto di Arianna Tondi, luglio 2014).



Due voci egiziane di Zaynab: Muḥammad Ḥasan Qāsim e ‘Ā’iṣa ‘Abd al-Raḥmān.



Al-Ḥusayn contro l'esercito omayyade a Karbalā', miniatura ottomana tratta da *Ḥadīqat al-ṣuḥadā'* ("Il Giardino dei beati") di Mehmed ibn Suleyman Fuzuli, Harvard Art Museum.

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)

السيد الجليل الاستاذ الدكتور محمد عبد القادر حاتم
نائب رئيس الوزراء وزير الثقافة والاعلام
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد

عقدت فطمتكم فطلبتكم اليانا أن نشاهد المسرح الخاص لمسرحية "الشاعر الشهيد"
لا بد ان الرأي فيها من وجهة النظر الاسلامية و أكدتم لنا أنه اذا كانت في هذه المسرحية
أعيان تماثيل هذه الوجوه فان دينكم لن يسمح لكم بالان يسرن هذه المسرحية
وطلبتم اليانا تقديم تقرير عن ذلك الموضوع

وقد شاهدنا عرض المسرحية على المسرح القومي بالازكية مساء يوم الخميس التاسع
من مارس سنة ١٩٧٢ و يمكننا أن نجعل ملاحظتنا على المسرحية في النقاط التالية :

١ - نحن الآن في مرحلة كفاف دقيقة حساسة و لا مجال فيها أبدا لاثارة فتنة
ناعمة و أوبسك استفاد مطوية و أوعرض مرحلة من تاريخ المسلمين ضد المصيبة
جذوة بين أبناء الاسلام و وأن الفتنة التي ثار غبارها في وسط القرن الأول الهجري
وكان من نتيجتها مقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما وأرسلنا قد مر عليها ما يقرب
من أربعة عشر قرنا و قد نهيت أحداثها في طوايا التاريخ و فلا فائدة من
اثارتها مرة أخرى و وثني مبررة مؤلمة

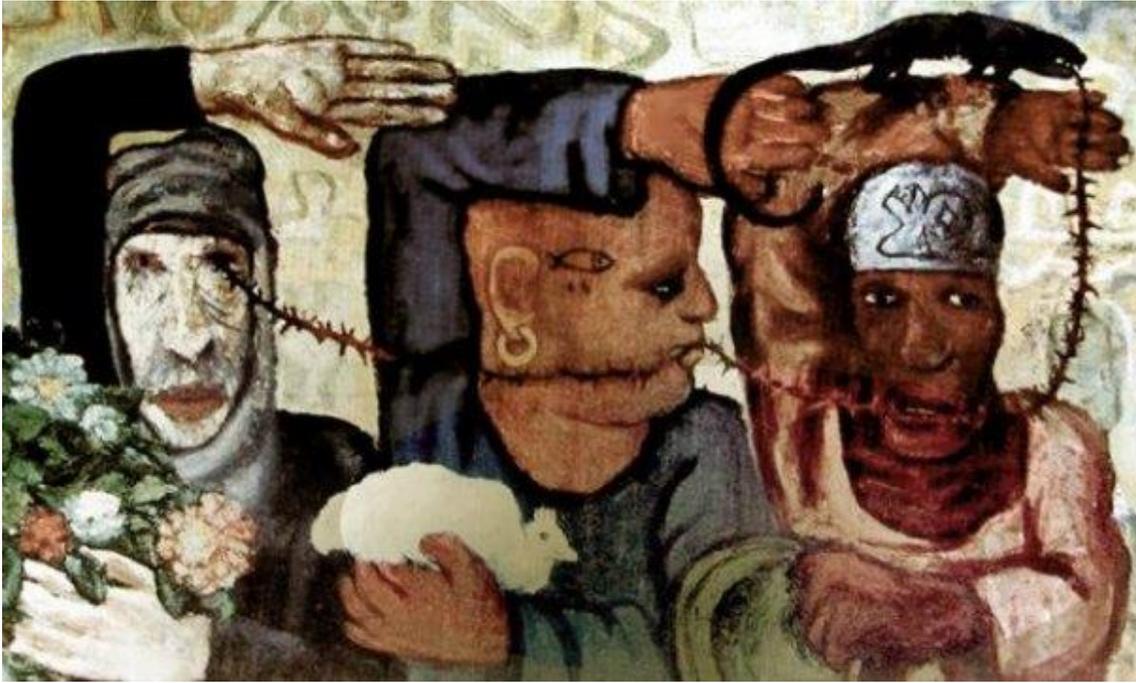
٢ - المسرحية تظهر فيها شخصية الحسين وشخصية السيدة زينب رضيان الله عنهما و وهما
من آل بيت الرسول الاعظم صلى الله عليه وسلم و وقد تكررت الفتوى من الملها المستقلين
بمنع اظهار هذه الشخصيات الطاهرة و ولا يجوز الرد على هذه الملاحظة الخطيرة
بأن المثل لشخصية الحسين سيقول : " يقول الحسين " و أوبان المثلة لشخصية
السيدة زينب ستقول : " تقول زينب " و لان هذه القنطرة الصورية توج من الاحتمال
الذي لن يشهر من الواقع شيئا و الواقع هو أن هناك من يمثل الحسين و وهناك من
يمثل زينب و لكن يفهم جمهور المشاهدين غير هذا و حتى ولو تكرر هذا الافتصال
عشرات المرات

٣ - تردد في المسرحية تشهير بجماعة من أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام و وهما
قدوة لنا و وقد نوه الرسول بمكانة أصحابه من أكثر من حديث شريف و ومن واجبنا أن
نبرز معاصرهم و نركز عليهم و نهنئ بها و والا يظل القوف أمام ما نسب اليهم من
خلاف أو أخطايا

Comunicato di al-Azhar del 1971 a proposito della messa in scena di *Ta'r Allāh* di al-Šarqawī, in cui si dice che, dato il divieto di rappresentare sulla scena al-Husayn e Zaynab, i due personaggi non sarebbero dovuti apparire sul palco, ma essere presentati da una voce fuori campo (fonte www.toraseyat.com).



L'attore Šukrī Sarḥān, nei panni di Ismā'īl, osserva la lampada di al-Sayyida Zaynab poco prima della conversione nel film *Qindīl Umm Hāšim* del regista Kamāl 'Aṭīyya (1968).



Mahāsīb al-Sayyida (“I devoti di al-Sayyida”, 1953) di ‘Abd al-Hādī al-Ġazzār (m. 1966). Il quadro sembra essere tratto dal racconto *Umm al-‘awāḡiz* di Yaḥyà Ḥaqqī. Rappresenta tre uomini che simboleggiano tre categorie di devoti che rendono visita al-Sayyida: il contadino, il *maḡdūb* e il *darwīš*, “membro di un ordine sufi”. Questi tre personaggi rappresentano la persona semplice che venera al-Sayyida e le porta dei doni in base alle sue possibilità, come si vede dagli oggetti che i tre uomini hanno in mano, rispettivamente un piatto, un piccione e dei fiori. Tuttavia un’atmosfera negativa pesa sull’immagine. Dalla bocca di un camaleonte nero esce un filo spinato che chiude le bocche di due uomini e un occhio del terzo uomo, dando la sensazione che i tre uomini non possano comunicare e denunciare, forse, la miseria della loro condizione (‘Abd al-Hādī al-Ġazzār, *Mahāsīb al-Sayyida*, 1953, Collezione privata, Cairo).

Breve glossario di al-Sayyida

I modi di chiamare al-Sayyida e di rivolgersi a lei implorando aiuto sono numerosi, tanto che riunendoli si potrebbe ottenere una breve raccolta di espressioni tipiche egiziane che racchiudono l'amore nutrito dai devoti egiziani verso la figlia di 'Alī. Queste espressioni si sentono spesso nel mausoleo della santa, nei film egiziani ogni qualvolta qualcuno invoca l'aiuto della donna, si trovano in romanzi che descrivono la realtà di questa devozione. Leggendo gli epiteti in successione, sembra di sentire una recitazione di litanie a Maria.

Bint al-Imām: figlia dell'*Imām*

Ġaḡīrat/Haḡīrat Miṣr: guardiana d'Egitto

Māmā: mamma

Miṣbāḥ munīr: lampada luminosa

Al-Mubarqa 'a: la velata

Al-Muṣīra: la consigliera

Ra'īsat al-dīwān: presidente dell'assemblea dei santi

Rāyat al-naṣr: vessillo della vittoria

Ṣāḡibat al-qina ' al-ṭāhir: colei che ha il velo puro

Ṣāḡibat al-ṣūrā: dispensatrice di consigli

Ṣams al-duḡā: sole del mattino

Al-Sayyida: la Signora

Sattārat 'alā 'l-walāyā: protettrice delle donne

Al-Sitt: la Signora

Al-Ṭāḡira: la Pura

Uḡt al-Ḥusayn: sorella di al-Ḥusayn

Umm: Madre

Umm al-aytām: madre degli orfani

Umm al-'awāḡiz: madre degli indigenti

Umm al-'azā'im: la risoluta (per la sua determinazione nell'obbedire a Dio)

Umm al-bayt: madre del focolare domestico

Umm al-ḥanān: madre compassionevole

Umm al-masākin: madre dei poveri

Umm Hāšim: madre degli Hāšim

Umm al-rau'ūm: madre affettuosa

Altre espressioni

Barakatek ya Sayyida: benedicimi, Signora

Bawwāb al-Sitt: il portiere della Signora (Sīdī 'Atrīs, la cui tomba si trova nello spazio antistante la tomba di al-Sayyida)

Darīḥ al-Sayyida: la tomba di al-Sayyida

Dastūr ya Sayyida: permesso, Signora (espressione che si usa quando si entra nello spazio della tomba)

Farah al-Sitt: il matrimonio della Signora (cerimonia durante la quale viene cambiato il velo da sposa situato sulla tomba)

Al-Fātiḥa li-'l-Sayyida: recita la *Fātiḥa* per la Signora (significa pregare per al-Sayyida)

Full al-Sitt: le fave della Signora (piatto tipico egiziano a base di fave che viene servito durante i festeggiamenti dell'anniversario di al-Sayyida)

Hāḡa li-'l-Sayyida: un'offerta per la Signora (espressione usata dai mendicanti che si appostano negli spazi della moschea per chiedere offerte)

Ḥayy al-Sayyida: il quartiere di al-Sayyida

Madad ya Sitt: aiuto, Signora (espressione usata dai devoti che si recano presso la tomba di al-Sayyida e invocano il suo aiuto)

Maqām al-Sayyida: la tomba della Signora

Mawlid al-Sayyida: l'anniversario della Signora

Mīdān al-Sayyida: la piazza della Signora

Nafḥa: dono profumato (dono che viene offerto alle persone che si trovano presso la tomba di al-Sayyida. Solitamente si tratta di cibo dal profumo particolare)

Naẓra ya Sitt: uno sguardo, Signora (proteggimi, Signora)

Ya sitt elly kullahā nūr: Signora, tu che sei tutta luce

Ya sitt elly kullahā šam': Signora, tu che sei tutta candele

Ya Sitt elly minawwara al-mīdān: Signora che illumini la piazza

Ṣandūq al-nudūr: cassetta delle offerte (nel mausoleo cairota ve ne sono due, una nella parte della tomba riservata alle donne, un'altra nella parte riservata agli uomini)

Al-Sīra al- 'aṭīra: la biografia profumata.

Un'esperienza con le devote di al-Sayyida

Data l'importanza attuale di al-Sayyida nella vita degli egiziani, mi è sembrato doveroso non limitarmi alla ricerca e allo studio di fonti reperibili in biblioteca. Anche se queste fonti sono l'oggetto di tutta la ricerca, una loro interpretazione più completa è stata possibile grazie all'osservazione del comportamento dei devoti di al-Sayyida, che costituisce il versante pratico di quanto scritto nelle fonti testuali. Questo periodo di osservazione delle pratiche religiose nel mausoleo di al-Sayyida ha reso possibile una maggiore comprensione dei testi oggetto di studio, in particolare quelli letterari, dal momento che in essi viene rappresentata in modo realistico la venerazione egiziana verso al-Sayyida. Al-Sayyida Zaynab non è solo Karbalā': essa è un elemento costitutivo dell'identità egiziana. I giuramenti e le invocazioni rivolti a *Umm Hāšim* sono una costante della lingua parlata egiziana, anche se chi è contrario al culto degli *ahl al-bayt* si tiene alla larga dall'usare certe espressioni. Per questo ho frequentato la moschea di al-Sayyida Zaynab, in particolare lo spazio della tomba riservato alle donne, l'unico a cui potevo accedere⁷⁷², per vedere in quale modo si manifesta l'amore verso al-Sayyida. Per quanto riguarda la mia esperienza, in primo luogo mi interessava sapere chi sono le devote. La mia frequentazione non si è concentrata in un unico periodo, ma è avvenuta più volte nel 2014 e nel 2015. Al-Sayyida è considerata dal popolo la protettrice delle donne, dunque ero interessata a scoprire l'identità di alcune di queste donne. Durante le mie frequentazioni del mausoleo non ho mai detto che al-Sayyida Zaynab era l'oggetto di una mia ricerca, per evitare di influenzare le risposte delle donne con cui parlavo. Il tema della ricerca ha suscitato due diverse reazioni nei miei interlocutori egiziani incontrati al di fuori della moschea: la prima è stata una grande simpatia e piacere nel sapere che una straniera avesse scelto di approfondire un tema che sta molto a cuore agli egiziani; la seconda è stata sospetto e preoccupazione nei miei confronti, dovuti al fatto che da non musulmana avrei potuto capire male o fraintendere i materiali che avevo trovato e i comportamenti dei devoti presso il *maqām* e, a tal proposito, più volte mi è stato consigliato di valutare attentamente quali aspetti della biografia o del culto di Zaynab avrei dovuto trattare. Il mio essere straniera ha sempre attirato la curiosità delle devote sedute intorno alla tomba, e spesso per me era difficile porre domande alle donne senza scatenare sorrisi, risate o sguardi complici o, ancora più difficile da gestire, l'insistenza continua di chi mi chiedeva *hāğa li-'l-Sayyida* (un'offerta per al-Sayyida). Le devote sono donne di varie età e appartenenti soprattutto a ceti sociali bassi; donne provenienti sia dalla città che dalla campagna, bambine, giovani, madri con neonati e bambini, signore e anziane. Molte di esse

⁷⁷² Prima di cominciare a frequentare la moschea, ho letto diverse testimonianze su Internet di stranieri che non sono riusciti a entrare nello spazio riservato alla tomba di al-Sayyida perché non musulmani, dal momento che la tomba viene considerata uno spazio sacro inviolabile, come *al-Masğid al-Harām* della Mecca. Io non ho mai riscontrato questo divieto.

compiono un lungo viaggio per visitare al-Sayyida e approfittano degli ampi spazi della moschea per riposarsi e ristorarsi. Tuttavia, contraddicendo l'opinione di chi asserisce che i fedeli di al-Sayyida sono sempre poveri, senza istruzione e analfabeti, persone *baladī* o *fallāhīn* (contadini o paesani), *ḡalāba* (poveri) o *ṣaḥḥātīn* (mendicanti), ho incontrato varie devote appartenenti al ceto medio. Una volta, una mendicante che mi ha detto con orgoglio di abitare vicino alla moschea, mi ha fatto notare volutamente che seduta di fronte a me, intenta a leggere il Corano, vi era nientemeno che una dottoressa dell'ospedale di Qaṣr al-‘Aynī, per suggerirmi che le devote non sono tutte povere e diseredate, ma vi sono anche persone istruite e abbienti. Inoltre, le fedeli non sono solo egiziane. La moschea di al-Sayyida è meta di turismo religioso internazionale e difatti in due occasioni ho incontrato fedeli provenienti da paesi asiatici, fattore che dimostra che il mausoleo di al-Sayyida è meta di pellegrinaggi da altre regioni del mondo islamico.

Oltre all'identità delle devote, il mio interesse era volto a sapere se costoro sapessero chi fosse al-Sayyida Zaynab. Può sembrare una domanda scontata, ma non lo è assolutamente. La devozione verso una donna santa non implica necessariamente la conoscenza dell'identità di questa donna, ma si può trattare di una venerazione ereditata dalla propria famiglia e dalle tradizioni del proprio paese, una venerazione instillata dai genitori o dalla fama stessa della santa, senza che ciò implichi una chiara consapevolezza di chi si venera. In generale, le devote a cui ho posto la domanda hanno risposto che al-Sayyida è la nipote del Profeta, ma senza fornire ulteriori informazioni. Altre hanno detto che al-Sayyida è la sorella di al-Ḥusayn. Una ragazza mi ha detto che “Zaynab è come Muḥammad”, gode della stessa perfezione, e che è una sua parente, senza sapere quale fosse il tipo di parentela che lega Zaynab al Profeta. Queste devote sono donne provenienti dal ceto sociale basso e a loro basta sapere che al-Sayyida è una santa che dispensa miracoli, dunque una grande speranza per loro.

Che cosa chiedono le donne ad al-Sayyida? Le richieste più varie, come aiuto affinché un figlio superi un esame, aiuto in caso di malattia, aiuto per problemi coniugali e via dicendo. Le richieste espletate nella parte della tomba riservata agli uomini sono le stesse, secondo quanto riferitomi da un informatore. L'unica differenza è che le donne chiedono alla santa aiuto per problemi coniugali, problemi di fertilità, dunque questioni legate al mondo femminile. Difatti, al-Sayyida e il suo portiere al-‘Atrīs sono famosi per ascoltare e risolvere problemi femminili. Spesso i devoti si recano da al-Sayyida prima di una visita medica o di un incontro importante, sia professionale che privato, per chiederle protezione. Un dato che balza agli occhi frequentando la tomba di al-Sayyida è la disperazione dei fedeli che a lei si rivolgono, una disperazione tangibile e visibile negli sguardi delle persone e nel modo in cui, ad esempio, si aggrappano alla grata metallica della tomba con tutta la loro forza, “come se la terra sotto di loro si aprisse per inghiottirli”, riprendendo le parole di Yūsuf Idrīs. I comportamenti osservati presso la tomba sono quei comportamenti per cui non solo i salafiti, ma anche i musulmani istruiti appartenenti a un ceto sociale più alto, accusano i devoti di idolatria. Sono i comportamenti che venivano descritti nelle guide medievali per pellegrinaggi e attaccati dai giuristi, comportamenti rimasti inalterati con il passare dei secoli, come baciare la grata metallica che circonda la tomba, far toccare a un

malato la grata e strofinarvi un fazzoletto, fare la preghiera di fronte alla tomba, recitare la *Fātiḥa*. Durante la mia frequentazione della moschea di al-Sayyida Zaynab, un giorno è entrata nello spazio adibito alla tomba una donna con dei rametti di basilico, che venivano offerti alle presenti. Altre volte sono stati offerti pacchi di zucchero o piccoli dolci, come doni fatti in nome di al-Sayyida. Questi comportamenti sono considerati frutto di ignoranza e di scarsa conoscenza della religione, sono associati ai poveri, tuttavia sono un aspetto identificativo dell'identità egiziana, come si vede spesso nei film e si legge nei libri. Persone incontrate durante le ricerche mi hanno consigliato di non parlare nella mia ricerca di questi comportamenti da loro ritenuti "illeciti" che avvengono presso la tomba di Zaynab e le tombe degli altri *ahl al-bayt* venerati in Egitto, per timore che gli egiziani siano rappresentati come ignoranti che non conoscono le regole basilari della loro religione e che si parli degli *'uṭūr al-barābira*, "gli odori dei barbari", per riprendere un'espressione usata da Yaḥyà Ḥaqqī nel suo *Qindīl Umm Hāšim*. Per darmi una prova dell'ignoranza delle persone che si rivolgono ad al-Sayyida invocando aiuto, uno studioso incontrato presso la Dār al-Kutub mi ha raccontato un aneddoto che sembra essere noto in Egitto. Una volta un contadino dell'Alto Egitto si recò al Cairo per andare a visitare *Umm Hāšim*. Giunto in città, vide un autobus con scritto "al-Sayyida Zaynab", scritta che indicava una delle fermate effettuate dal mezzo. Il contadino si buttò a baciare l'autobus, pensando di essere arrivato da al-Sayyida. Il contadino protagonista dell'aneddoto rappresenterebbe gli egiziani che vanno alla moschea di al-Sayyida implorando aiuto e sono così ignoranti da non sapere né chi è al-Sayyida né dove si trova. La stessa persona che mi ha narrato questo aneddoto mi ha detto che secondo lui al-Sayyida non merita tutta la devozione di cui è oggetto, poiché non è un profeta; in qualità di egiziano e musulmano, egli si vergogna di quanto accade nella moschea di Zaynab e delle pratiche che si svolgono in essa, motivo per cui vorrebbe scrivere un articolo sull'erroneità di tali costumi. Lo stesso mi ha consigliato di prestare attenzione alle fonti che uso nella mia ricerca. *Entī bitzākri el-'ašwīyyāt we 'l-nās el-basīṭa*, letteralmente "Tu studi le baraccopoli e la gente semplice", è il commento che un giovane commerciante cairota mi ha fatto nel giugno 2014 quando ha saputo che conducevo una ricerca su al-Sayyida Zaynab. Ho riscontrato due modi di avvicinarsi al personaggio di al-Sayyida Zaynab: da un lato i devoti che le chiedono qualsiasi cosa, sicuri del fatto che la donna abbia un potere illimitato; dall'altro i musulmani che vedono in lei un personaggio della storia musulmana, la cui importanza deriva dall'essere nipote del Profeta, ma pensano che sia sbagliato rivolgersi a lei per chiedere intercessione, perché la donna non ha nessun potere. Ciò che accomuna le due sponde è la convinzione che al-Sayyida sia sepolta in Egitto e renda sacra questa terra. Quando ho provato a sostenere che questo dato non è certo, dal momento che non esistono testimonianze storiche affidabili al riguardo, sono sempre stata guardata con sospetto, come se il mio valore diminuisse agli occhi delle persone. Solo una volta ho incontrato una persona che mi ha detto di "aver sentito dire che al-Sayyida non è mai giunta in Egitto", e si trattava di un docente dell'Università del Cairo.

Ringraziamenti

Nel 2010, l'anno precedente allo scoppio della guerra civile siriana, ho visitato il celebre mausoleo di al-Sayyida Zaynab a Damasco. Il carico di fardelli dell'anima che i fedeli affidavano ad al-Sayyida osservato durante quella visita ha segnato l'inizio di ricerche sulla donna a cui i pellegrini sciiti rendevano omaggio con tanto ardore. Alcuni anni dopo, le rivoluzioni che attraversavano il mondo arabo e che imperversavano in particolare in Siria mi hanno portato ad approfondire i miei studi in Egitto, dove ho visitato l'altro celebre mausoleo dedicato ad al-Sayyida Zaynab, situato al Cairo. Le visite cairote al mausoleo si sono intensificate con l'avvio del mio progetto di dottorato, tanto da aver vissuto il luogo e le sue devote per molti mesi.

Questo lavoro è il risultato di anni di ricerche, intraprese nel 2014 con l'inizio del mio dottorato e proseguite dopo il conseguimento del titolo. Le persone che ho incontrato o incrociato lungo il mio cammino, fornendomi il loro aiuto, sono numerose, tanto che è impossibile enumerarle tutte in questa sede. Un commento, una critica, un consiglio, una foto, un riferimento bibliografico, il nome di un autore: questo lavoro è il risultato della confluenza di questi apporti, tutti, a loro modo, costruttivi e fecondi.

Il mio sentito ringraziamento va a Samuela Pagani, che mi trasmette sempre la passione, la meticolosità e lo spirito di indagine critica nell'ambito degli studi arabo islamici.

Riferimenti bibliografici

Fonti primarie

- ‘Abd al-Ġawwād Ḥ. (ed.), *al-Qaṣaṣ al-ša‘bī. Al-Qaṣaṣ al-ṣūfī*, Baghdad-Beirut, Manšūrāt al-Ġamal, 2010, 3 vols.
- ‘Abd al-Raḥmān ‘Ā., *al-Sayyida Zaynab*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1985.
- ‘Abd al-Raḥmān ‘Ā., *Sayyidāt bayt al-nubuwwa*, Cairo, Dār al-Ḥadīth, 2007.
- Al-‘Adawī, *Kitāb al-ziyārāt bi-Dimašq*, Damasco, Maṭbū‘āt al-Ġam‘ al-‘Ilmī al-‘Arabī bi-Dimašq, 1375/1956.
- Al-‘Asqalānī, *al-Iṣāba fī tamyīz al-Ṣaḥāba*, Cairo, Dār Nahdat Miṣr li-’l-ṭibā‘a wa-’l-naṣr, 1390-1392/1970-1972, 8 vols.
- Al-‘Asqalānī, *Lisān al-mizān*, Beirut, Maktabat al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyya, 1423/2002, 10 vols.
- Al-‘Aydārūs ‘Abd al-Raḥmān, *Tanmīq al-safar fīmā ġarà ‘alayhi wa lahu bi-Miṣr*, Cairo, al-Maṭba‘a al-Ḥayriyya, 1304/1887.
- Al-Badrī A. al-B., *Nuzhat al-anām fī maḥāsin al-Šām*, Cairo, al-Maktaba al-Sāfiyya, 1341/1923.
- Al-Balāḍurī, *Ansāb al-aṣrāf*, Beirut, Dār al-Fikr, 1417/1996, 28 vols.
- Al-Dahabī, *Taġrīd asmā’ al-Ṣaḥāba*, Hyderabad, Maṭba‘at Dā’irat al-Ma‘ārif al-Nizāmiyya, 1315/1898, 2 vols.
- Al-Dahabī, *Tārīḥ al-Islām wa wafayāt al-maṣāhīr wa ’l-a’lām*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1410/1990.
- Al-Dāraqtunī, *al-Iḥḥwa wa-’l-iḥwāt*, Riyad, Dār al-Rāya li-’l-naṣr wa-’l-tawzī‘, 1414/1993, 2 vols.
- Al-Dīnawarī, *al-Aḥbār al-ṭiwāl*, Cairo, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabī, 1380/1960.
- Al-Dūlābī, *al-Durriyya al-ṭāhira al-nabawiyya*, Kuwait, Dār al-Salafiyya, 1406/1986.
- Fawwāz Z., *al-Durr al-manṭūr fī ṭabaqāt rabbāt al-ḥudūr*, Cairo, al-Ṭab‘a al-Kubrā al-Amiriyya, 1312/1895.
- Al-Ġazzī, *al-Wird al-unsī wa ’l-wārid al-qudsī fī tarġamat al-‘arīf ‘Abd al-Ġanī al-Nābulusī*, S. Akkach (ed.), Leiden-Boston, Brill, 2012.
- Ghitany G., *Le livre des illuminations*, Khaled Osman (trad.), Paris, Éditions du Seuil, 2005.
- Al-Ġīṭānī Ġ., *Kitāb al-taġalliyāt*, Cairo, Dār al-Šurūq, 1410/1990.
- Al-Ġīṭānī Ġ. (ed.), *Sīrat al-Zāhir Baybars*, Cairo, al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-’l-Kitāb, 1996, 2 vols.
- Al-Ḥamawī Y., *Muġam al-buldān*, Beirut, Dār Ṣādir, 1397/1993, 5 vols.
- Al-Ḥamzawī al-‘I., *Maṣāriq al-anwār fī fawz ahl al-i’tibār*, Cairo, al-Maṭba‘a al-‘Uṭmāniyya, 1307/1890.
- Ḥaqqī Y., *Qindīl Umm Hāšim*, Cairo, Maktabat al-Usra, 2000.

- Ḥaqqī Y., *Umm al- 'awāğiz*, Cairo, al-Hay'a al-Miṣriyya li-'l-Kitāb, 1984.
- Al-Harawī, *al-Iṣārāt ilā ma'rifat al-ziyārāt*, Cairo, Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 1423/2003.
- Al-Ḥiğāzī 'A. al-M., *Madīna bilā qalb*, Cairo, Mu'assasat Aḥbār al-Yawm, 1989.
- Ibn 'Abd al-'Azīz al-Ġawharī, *al-Ṣaqīfa wa Fadak*, Teheran, Maktabat Nīnawā al-Ḥadīta, s.d.
- Ibn 'Abd Rabbih, *al- 'Iqd al-farīd*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1404/1983, 9 vols.
- Ibn 'Asākir, *Tārīḥ Dimašq*, Beirut, Dār al-Fikr li-'l-ṭibā'a wa-'l-našr wa-'l-tawzī', 1415/1995, 80 vols.
- Ibn A'ṭam al-Kūfī, *Kitāb al-futūḥ*, Beirut, Dār al-Aḍwā', 1411/1991, 5 vols.
- Ibn al-Aṭīr, *Usd al-ğāba fī ma'rifat al-Ṣaḥāba*, Cairo, Ġam'iyat al-Ma'ārif, 1285/1869, 5 vols.
- Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī 'l-tārīḥ*, Cairo, Idārat al-Ṭibā'at al-Munīriyya, 1356/1938, 11 vols.
- Ibn al-Aṭīr Mağd al-Dīn, *Manāl al-Ṭālib fī šarḥ ṭiwāl al-ğarā'ib*, Cairo, Maktabat al-Ḥānağī bi-'l-Qāhira, 1417/1997.
- Ibn 'Ayn al-Fuḍalā', *Miṣbāḥ al-dayāğī wa ġawṭ al-rāğī wa kahf al-lāğī*, ms. Dār al-Kutub, Tārīḥ 1461.
- Ibn Baṭṭūta, *Riḥlat Ibn Baṭṭūta*, Cairo, al-Maṭba'a al-Ḥayriyya, 1322/1905, 2 vols.
- Ibn Duqmāq, *Kitāb al-intiṣār*, Beirut, al-Maktab al-Ṭiğārī li-'l-ṭibā'a wa 'l-tawzī' wa 'l-našr, 1410/1990.
- Ibn al-Ġawzī, *Kitāb šifat al-ṣafwa*, Hayderabad, Maṭba'at Mağlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uṭmāniyya, 1355/1936-7, 4 vols.
- Ibn al-Ġawzī, *al-Muntazam fī tārīḥ al-mulūk wa 'l-umam*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1417/1996, 10 vols.
- Ibn Ġubayr, *Riḥlat Ibn Ġubayr*, Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, s.d.
- Ibn Ḥamdūn, *al-Taḍkira al-ḥamdūniyya*, Beirut, Dār Ṣādir, 1417/1996.
- Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Ġamharat ansāb al- 'Arab*, Cairo, Dār al-Ma'ārif bi-Miṣr, 1382/1963.
- Ibn 'Inaba, *'Umdat al-Ṭālib fī ansāb āl Abī Ṭālib*, Qumm, Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ašī al-Nağafi, 1425/2004.
- Ibn Ishāq, *al-Sīra al-Nabawiyya*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1424/2004.
- Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa 'l-nihāya fī 'l-tārīḥ*, Cairo, Maṭba'at al-Sa'āda, 1351/1952, 14 vols.
- Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif*, Cairo, Dār al-Ma'ārif bi-Miṣr, 1389/1969.
- Ibn Qutayba, *al-Imāma wa 'l-siyāsa*, Beirut, Dār al-Aḍwā', 1410/1990.
- Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, Cairo, Maktabat al-Ḥānağī bi-'l-Qāhira, 1421/2001, 11 vols.
- Ibn al-Ṣabbāğ, *al-Fuṣūl al-muhimma fī ma'rifat al-aḥwāl al-a'imma*, Beirut, Dār al-Aḍwā', 1409/1988.
- Ibn Šahrāšūb, *Manāqib āl Abī Ṭālib*, Beirut, Dār al-Aḍwā', 1412/1991, 5 vols.
- Ibn Ṭayfūr, *Kitāb balāğāt al-nisā'*, Cairo, Maṭba'at Madrasat Wālidat 'Abbās al-Awwal, 1326/1908.

- Ibn Ṭāwūs, *al-Malhūf 'alā qatlā al-ṭafūf*, Teheran, Dār al-Aswa li-'l-ṭibā'a wa 'l-našr, 1425/2004.
- Ibn Ṭūlūn, *al-Fulk al-mašhūn fī aḥwāl Muḥammad ibn Ṭūlūn*, Damasco, Maktabat al-Qudsī wa 'l-Budayr, 1348/1930.
- Ibn Ṭūlūn, “Ḍarb al-ḥūṭa ‘alā ḡamī‘ al-ḡūṭa”, *Maḡalla al-Maḡma‘ al-'Ilmī al-'Arabī*, 3-4, 21, 1365/1946.
- Idrīs Y., *Mashūq al-hams*, Beirut, Dār al-Ṭalī'a li-'l-ṭibā'a wa-'l-našr, 1970.
- Idrīs Y., *Rings of Burnished Brass*, C. Cobham (trad.), Cairo, The American University in Cairo Press, 1992.
- Al-Irbilī, *Kašf al-ḡumma fī ma'rifat al-a'imma*, Beirut, Dār al-Aḍwā', 1305/1985, 2 vols.
- Al-Iṣfahānī, *Maqātil al-Ṭālibiyyīn*, Cairo, al-Hay'ia al-'Āmma li-Quṣūr al-Ṭaqāfa, 1424/2003, 2 vols.
- Madūḥ 'U., *al-'Adl al-šāhid fī taḥqīq al-mašāhid*, Cairo, 1328/1910.
- Al-Maḡlisī, *Bihār al-anwār*, Beirut, Mu'assasat al-Wafā', 1403/1983, 110 vols.
- Al-Manšilī, *Nubḍah fī ḥubb āl al-bayt bi-Miṣr*, ms. Dār al-Kutub, Tārīḥ Taymūr 218.
- Al-Maqrīzī, *Imtā' al-asmā' bimā li-'l-Nabī min al-aḥwāl wa al-amwāl wa al-ḥafada wa al-matā'*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1420/1999, 15 vols.
- Al-Mas'ūdī, *Iḡbāt al-waṣayya li-'l-imām 'Alī b. Abī Ṭālib*, Beirut, Dār al-Aḍwā', 1409/1988.
- Al-Mas'ūdī, *Murūḡ al-ḍahab wa ma'ādin al-ḡawhar*, Beirut, al-Maktaba al-'Aṣriyya, 1325/2005, 4 vols.
- Al-Miṣrī 'Abdallāh Aḥmad b., *Kitāb qiṣṣat al-muqaddam 'Alī al-Zaybaq*, Beirut, al-Maṭba'a al-Waṭaniyya, 1866, 2 vols.
- Al-Miṣrī Aḥmad b. Aḥmad Muqbil, *al-Durr al-munīf fī ziyārat āl al-bayt al-šarīf*, ms. Dār al-Kutub, Taṣawwuf 2323.
- Al-Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl fī asmā' al-riḡāl*, Beirut, Mu'assasat al-Risāla, 1400/1980, 35 vols.
- Al-Mu'āfā b. Zakariyyā, *al-Ġalīs al-šāliḥ wa 'l-anīs al-nāṣiḥ*, Beirut, 'Ālam al-Kutub, 1413/1993.
- Mubārak 'A. B., *al-Ḥiṭaṭ al-ḡadīda li-Miṣr al-Qāhira wa muduniḥā wa bilādihā al-qadīma wa 'l-šahīra*, Cairo, al-Maṭba'a al-Kubrā al-Amīriyya, 1305/1887, 20 vols.
- Al-Mufīd al-Šayḥ, *al-Iršād fī ma'rifat ḥuḡaḡ Allāh 'alā 'l-'ibād*, Beirut, Mu'assasat Āl al-Bayt li-ihyā' al-turāṭ, 1416/1995, 2 vols.
- Al-Mufīd al-Šayḥ, *al-Amālī*, Beirut, Dār al-Tayyār al-Ġadīd, s.d.
- Al-Munāwī, *Iḥāf al-sā'il bimā li-Fāṭima min al-manāqib wa 'l-fadā'il*, Cairo, Maktabat al-Qur'ān li-'l-ṭaba' wa-'l-našr wa-'l-tawzī', s.d.
- Al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya fī tarāḡim al-sāda al-šūfiyya*, Beirut, Dār Šādir, 1420/1999, 6 vols.
- Al-Nābulusī 'A. al-Ġ., *al-Ḥaqīqa wa al-maḡāz fī 'l-riḥla ilā bilād al-Šām wa Miṣr wa al-Ḥiḡāz*, Cairo, al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-'l-Kitāb, 1407/1986.
- Al-Qal'āwī, *Mašāhid al-ṣafā' fī 'l-madfunīn bi-Miṣr min āl al-Muṣṭafā'*, Cairo, al-Maktaba al-Ṭaqāfiyya al-Dīniyya, 1422/2002.

- Al-Qalyūbī, *Tuhfat al-rāğib fī sīrat ǧamā'a min a'yān ahl al-bayt al-aṭā'ib*, Cairo, 1307/1890.
- Qāsim Ḥ. M., *al-Sayyida Zaynab wa aḥbār al-Zaynabiyyāt li-'l-'Ubaydilī al-Nassāba al-mutawaffā sana 277*, Cairo, al-Maṭba'a al-Maḥmūdiyya al-Tiǧāriyya bi-'l-Azhar bi-Miṣr, 1353/1934.
- Al-Rifā'ī Ḥusayn Muḥammad, *Nūr al-anwār fī fadā'il wa tarāğim wa tawārīḥ wa manāqib wa mazārāt āl 'l-bayt al-aṭhār*, Cairo, Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 1421/2001.
- Al-Šabbān, *Is'āf al-rağibīn*, ai margini di al-Šabliṅī, *Nūr al-abṣār fī manāqib āl bayt al-Nabī al-muḥtār*, Cairo, Maktabat al-Fikr al-Ġadīd, s.d.
- Al-Šabbān, *Ithāf ahl al-Islām fīmā yata'allaqu bi-'l-Muṣṭafā wa ahl baytihi al-kirām*, ms. Ġāmi'at al-Mālik Sa'ūd, 1444.
- Al-Šabliṅī, *Nūr al-abṣār fī manāqib āl bayt al-Nabī al-muḥtār*, Maktabat al-Fikr al-Ġadīd, s.d.
- Al-Šadūq al-Šayḥ, *Amālī al-Šadūq*, Beirut, Mu'assasat al-A'lamī li-'l-maṭbū'āt, 1430/2009.
- Al-Šadūq al-Šayḥ, *Ilal al-Šarā'i*, Beirut, Dār al-Murtaḍā, 1427/2006.
- Al-Šadūq al-Šayḥ, *Ma'ānī al-aḥbār*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1399/1979.
- Al-Šaḥāwī, *Tuhfat al-aḥbāb*, Cairo, Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhāriyya, 1406/1986.
- Al-Ša'rānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, Cairo, Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 1426/2005.
- Al-Ša'rānī, *Laṭā'if al-minan*, al-Maṭba'a al-Maymaniyya, Cairo, s.d., 2 vols.
- Al-Šarqāwī 'A. al-R., *al-Ḥusayn ṭā'iran*, Cairo, Dār al-Šurūq, 2013.
- Al-Šarqāwī 'A. al-R., *al-Ḥusayn šahīdan*, Cairo, Dār al-Šurūq, 2013.
- Sibṭ b. al-Ġawzī, *Taḍkirat al-ḥawāṣ*, Teheran, Maktabat Nīnawā al-Ḥurriyya, s.d.
- Al-Šubrāwī, *al-Ithāf bi-ḥubb al-Ašraf*, Cairo, al-Maṭba'a al-Adabiyya bi-Miṣr, 1316/1898.
- Al-Suyūṭī, *al-'Ağāğā al-zarnabiyya fī al-sulāla al-zaynabiyya*, ms. Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 9207.
- Al-Suyūṭī, *al-Ḥāwī li-'l-fatāwī*, Beirut, al-Kutub al-'Ilmiyya, 1403/1983.
- Al-Ṭabarī, *Tārīḥ al-rusul wa 'l-mulūk*, Cairo, Dār al-Ma'ārif bi-Miṣr, 1391/1971, 15 vols.
- Al-Ṭabarī, *History of al-Ṭabarī, Vol. 19, The Caliphate of Yazīd b. Mu'āwiyah*, I.K.A. Howard (trad.), Albany, State University Of New York Press, 1990.
- Al-Ṭabarsī, *al-Iḥtiğāğ*, Qumm, Manšūrāt al-Šarīf al-Raḍī, 1380/1960, 2 vols.
- Al-Ṭabarsī, *I'lām al-warā bi-i'lām al-hudā*, Qumm, Mu'assasat Āl al-Bayt 'alayhim al-salām li-iḥyā' al-turāt, 1417/1997, 2 vols.
- Tamīm b. al-Mu'izz li-Dīn Allāh, *Dīwān Tamīm b. al-Mu'izz li-Dīn Allāh*, Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1377/1957.
- Al-Tūnisī B., *al-Mağmū'a al-kāmila li-šā'ir al-ša'b Bayram al-Tūnisī*, Cairo, Maktabat al-Uṣra, 2005.
- Al-Ṭūsī 'Imād al-Dīn, *al-Ṭāqib fī 'l-manāqib*, Qumm, Mu'assasat Anšāriyān li-'l-ṭibā'a wa 'l-našr, 1377/1957.
- Al-Ṭūsī Naṣir al-Dīn, *Kitāb al-amālī*, Teheran, Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1385/1965.
- Al-'Ubaydilī, *Aḥbār al-Zaynabiyyāt*, Qumm, Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ašī al-Nağafī, 1401/1981.

Al-Ughūrī, *Mašāriq al-anwār fī āl 'l-bayt al-aḥyār al-madfūnīn bi-Miṣr*, ms. Dār al-Kutub, Tārīḥ 436.

Al-Ya'qūbī, *Tārīḥ al-Ya'qūbī*, Najaf, Maktabat al-Ġazī, 1357/1938, 3 vols.

Waqfiya n. 936, Archivio del Ministero del *Waqf*, Cairo, 18 *ramadān* 1209 egira.

Al-Zubayrī M., *Nasab Qurayš*, Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1373/1953.

Fonti secondarie

'Abd al-Ġawwād Ḥ. (ed.), *al-Qaṣaṣ al-ša'bī. Maġāzī al-imām 'Alī*, Baghdad-Beirut, Manšūrāt al-Ġamal, 2010.

Abdel-Malek K., "Popular Religious Narratives", in R. Allen e D.S. Richards (eds.), *Arabic Literature in the Post-Classical Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Al-Ābī Ā.S.M., *Naṭr al-durr fī 'l-muḥāḍarāt*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1424/2004, 4 vols.

Abu Zahra N., "Taṣawwur al-hubb wa al-nur inda zawar al-sayyidah Zaynab bi-al-Qahirah", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 8, 1988.

Abu Zahra N., *The Pure and Powerful. Studies in Contemporary Muslim Societies*, UK, Ithaca Press, 1997.

Abu Zahra N., "Isis and al-Sayyida Zaynab: Links to Ancient Egypt", in W. Wendrick e G. van de Kooji (eds.), *Moving Matters. Ethnoarcheology in the Near East*, Proceedings of the International Seminar held at Cairo, 7-10 December 1998, Leiden, CNWS Publications, 2002.

Addas C., "Ibn 'Arabī's concept of *ahl al-bayt*", Reprinted from the Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, 50, 2011. <https://ibnarabisociety.org/prophet-muhammad-family-claude-addas/>.

Addas C., *La maison muhammadienne. Aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane*, Paris, Gallimard, 2015.

Aghaie K.S. (ed.), *The Women of Karbala. Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islām*, Austin, University of Texas Press, 2005.

Ahmed L., *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven & London, Yale University Press, 1992.

Akoun A. (ed.), *Mythes et croyances du monde entire*. Tome II: Le monothéisme, Paris, Lidis-Brepols, 1985.

Albera D., "Situations de coexistence interreligieuse en Méditerranée: esquisse d'une analyse comparative", *Chronos*, 18, 2008, pp. 129-149.

Alhajri K.R., *A Scenographer's Perspective on Arabic Theatre and Arab-Muslim Identity*, Tesi di laurea, University of Leeds, 2007.

'Alī 'A. 'A., *Mawālid Miṣr al-maḥrūsa bayna al-māḍī wa-'l-hāḍir*, Cairo, 'Ayn li-'l-Dirāsāt wa-'l-Bu'ūt al-Insāniyya wa-'l-Iġtimā'iyya, 1995.

Amin A., *La maison Sinnari*, Bibliotheca Alexandrina, 2014.

Al-Amīn al-Sayyid M., *A 'yān al-šī'a*, Beirut, Maṭba'at al-Inšāf, 1950, 45 vols.

Amri N., “Entre Orient et Occident musulmans: Retour sur la sainteté féminine (III^e/IX^e siècle – fin du IX^e/XV^e siècle): Modèles, formes de l'ascèse et réception”, in *Figures de sainteté féminine, musulmane et chrétienne, en Afrique du nord et au Proche-Orient. Actes du colloque international organisé par le Centre d'études et d'interprétation du fait religieux*, Faculté des sciences religieuses, Université Saint-Joseph, Beirut, February 20-21, 2015.

Amri N. e L., *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*, Saint Jean de Braye, Editions Dangles, 1992.

Al-'Aqīqī A. al-Ḥ. Y., *al-Mu'aqqabīn min walad al-imām amīr al-Mu'minīn*, Qumm, Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ašī al-Nağafī, 2001.

Al-'Asqalānī, *Tahdīb al-tahdīb*, al-Hind, Maṭba'at Dāi'rat al-Ma'ārif al-Nizāmiyya, 1326/1908, 15 vols.

al-'Asqalānī, *Lisān al-mīzān*, Beirut, Maktabat al-Maṭbū'āt al-Islāmiyya, 1423/2002, 10 vols.

Ates A., “Ibn al-'Arabī”, in C.E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat (eds.), *The Encyclopedia of Islam* [=EI2], Leiden, Brill, 1991, vol. 3, pp. 707-711.

Aubin-Boltanski E., *Pèlerinage et nationalisme en Palestine. Prophètes, héros et ancêtres*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2007.

Ayoub M., *Redemptive Suffering in Islam, A Study of the Devotional Aspects of 'Āšūrā in Twelver Šī'sm*, Netherlands, Mouton Publishers, 1978.

Badawi M.M., “The Lamp of Umm Hāshim: The Egyptian Intellectual between East and West”, *Journal of Arabic Literature*, 1, 1970.

Badawi M.M., “Islam in Modern Egyptian Literature”, *Journal of Arabic Literature*, 2, 1971.

Badawi M.M., *Modern Arabic Drama in Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Badawi M.M., “Introduction”, in M.M. Badawi (ed.), *The Cambridge History of Arabic Literature. Modern Literature. Modern Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 1-22.

Badawi M.M., “Arabic Drama: Early Developments”, in M.M. Badawi (ed.), *The Cambridge History of Arabic Literature. Modern Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 329-357.

Bacqué-Grammont J.-L., “Les Ottomans et les Safavides dans la première moitié du XVI siècle”, in *La shī'a nell'Impero ottomano*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1993.

Basset R., “Burda”, *EI2*, vol. 1, p. 1314.

Bauden F., “Un auteur mésestimé: Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī (m. 694/1295)”, *Annales Islamologiques*, 34, 2000.

Bauden F., *Les trésors de la postérité ou les fastes des proches parents du Prophète*, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2004.

Bausani A. (a cura di), *Il Corano*, Milano, Rizzoli, 2008.

Behrens-Abouseif D., “The 'Abd al-Raḥmān Katkhudā Style in the 18th Century Cairo [avec 8 planches]”, *Annales Islamologiques*, 26, 1992.

- Behrens-Abouseif D., *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule. Institutions, Waqf and Architecture in Cairo (16th and 17th Centuries)*, Leiden, Brill, 1994.
- Behrens-Abouseif D., "The Complex of Sultan Mahmud I in Cairo", *Muqarnas*, 28, 2011.
- Benkheira M.H., Giladi A., Mayeur-Jaouen C., Sublet, J. (eds.), *La famille en islam d'après les sources arabes*, Paris, Les Indes Savantes, 2013.
- Bernheimer T., *The 'Alids. The First Family of Islam, 750-1200*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014.
- Bohas G., Guillaume J. P., *Roman de Baïbars/3. Les bas-fonds du Caire*, Paris, Sindbad, 1999.
- Bonebakker S. A., Scott, A., "Santa Nefissa", *Quaderni di Studi Arabi*, 16, 1998, pp. 125-141.
- Booth M., *Bayram al-Tunisi's Egypt. Social Criticism and Narrative Strategies*, Exeter, Ithaca Press, 1990.
- Booth M., "Exemplary Lives, Feminist Aspirations: Zaynab Fawwāz and the Arabic Biographical Tradition", *Journal of Arabic Literature*, 26, 1995, pp. 120-146.
- Bosworth C.E., van Donzel E., Lewis B., Pellat Ch., "Maslama b. Mukhallad", *EI2*, vol. 6, p. 740.
- Bosworth C.E., "al-Samhūdī", *EI2*, vol. 8, p. 1043.
- Bosworth C.E., "Sayyid", *EI2*, vol. 9, p. 115-116.
- Bowen Savant S., de Felipe H. (eds.), *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014.
- Brockelmann C., "al-Qalyūbī", *EI2*, vol. 4, p. 515.
- Brugman J., *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature In Egypt*, Leiden, Brill, 1984.
- Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-adab al-mufrid*, al-Jubayl, Maktabat al-Dalīl, 1415/1994.
- Cachia P., "al-Šarkāwī", in *EI2*, vol. 9, p. 353.
- Caetani L., *Chronographia Islamica, Ossia Riassunto cronologico della storia di tutti i popoli musulmani dall'anno 1 all'anno 922 della Higraph*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1912, 5 vols.
- Calzoni I., *al-Sayyida Zaynab. Notizie storiche, testimonianze, dati sul suo mausoleo a Damasco*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Venezia, 1988.
- Calzoni I., "Shiite Mausoleums in Syria with Particular Reference to Sayyida Zaynab's Mausoleum" in *La shī'a nell'impero ottomano*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1993.
- Campanini M., *Storia dell'Egitto contemporaneo. Dalla rinascita ottocentesca a Mubarak*, Roma, Edizioni Lavoro, 2005.
- Canard M., "Fāṭimids", *EI2*, vol. 2, pp. 850-862.
- Capezzone L., Salati M., *L'islam sciita. Storia di una minoranza*, Roma, Edizioni Lavoro, 2006.
- Casini L., Paniconi M. E., Sorbera L., *Modernità arabe. Nazione, narrazione e nuovi soggetti nel romanzo egiziano*, Messina, Mesogea, 2012.
- El Cheikh N.M., *Women, Islam, and Abbasid Identity*, London, Harvard University Press, 2015.
- Chelkowski P., "Ta'ziya", *EI2*, vol. 10, pp. 406-408.

- Chelkowski P., “Iconography of the Women of Karbala”, in K.S. Aghaie, *The Women of Karbala. Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi‘i Islām*, Austin, University of Texas Press, 2005, p. 127.
- Chih R., *Sufism in Ottoman Egypt. Circulation, Renewal and Authority in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, New York, Routledge, 2019.
- Chih R., Mayeur-Jaouen C., “Introduction. Le soufisme ottoman vu d’Égypte (XVI^e-XVIII^e siècle)”, in R. Chih, C. Mayeur-Jaouen (eds.), *Le soufisme à l’époque ottomane (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Cairo, Institut français d’archéologie orientale, 2010.
- Chodkiewicz M., *Seal of the Saints. Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ‘Arabī*, Cambridge, The Islamic Text Society, 1993.
- Chodkiewicz M., “La sainteté et les saints en islam”, in H. Chambert-Loir e C. Guillot (eds.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École Française d’Extrême-Orient, 1995.
- Chodkiewicz M., “La sainteté féminine dans l’hagiographie islamique”, in D. Aigle (ed.), *Saints orientaux*, Paris, De Boccard, 2005.
- Clohessy C., *Half of my Heart. Narratives of Zaynab, Daughter of ‘Alī*, New Jersey, Gorgias Press, 2018.
- Cobb P. M., “Al-Maqrīzī, Hashimism and Early Caliphates”, *Mamluk Studies Review*, 7, 2, 2003, pp. 69-81.
- Cobham C., “Sex and Society in Yūsuf Idrīs: “Qā‘ al-Madīna””, *Journal of Arabic Literature*, 6, 1975, pp. 78-88.
- Crecelius D., “Al-Jabarti's 'Aja'ib al-athar fi al-Tarajim wa'l-akhbar and the Arabic Histories of Ottoman Egypt in the Eighteenth Century”, in H. Kennedy (ed.), *The Historiography of Islamic Egypt (C. 950-1800)*, Leiden, Brill, 2001.
- Creswell K.A.C., *The Muslim Architecture of Egypt*, New York, Hacker Art Books, 1978, 2 vols.
- Cuffel A., “From Practice to Polemic: Shared Saints and Festivals as ‘Women’s Religion’ in the Medieval Mediterranean”, *Bulletin of the School of African and Oriental Studies*, University of London, 68, 3, 2005, pp. 401-419.
- Daiber H., “Ru’yā”, *EI2*, vol. 8, pp. 645-649.
- Darwish L., “Images of Muslim Women: ‘A’isha, Fāṭima, and Zaynab bint ‘Alī in Contemporary Gender Discourse”, *McGill Journal of Middle East Studies*, 4, 1996, pp. 93-132.
- De Jong F., “Cairene Ziyāra-Days: A Contribution to the Study of Saint Veneration in Islam”, *Die Welt des Islams*, 17, 1-4, 1976-1977, pp. 26-43.
- Denny F.M., “Tawwābūn”, *EI2*, vol. 10, p. 398.
- De Smet D., “La translation du *ra’s al-Ḥusayn* au Caire Fatimide”, in U. Vermeulen e D. De Smet (eds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, II, Leuven, Peeters Publishers, 1998, pp. 29-44.
- De Vaujany H., *Le Caire et ses environs*, Paris, E. plon et C^{ie}, Imprimeurs-Éditeurs, 1883.
- Deeb L., “From Mourning to Activism: Sayyedah Zaynab, Lebanese Shi‘i Women, and the Transformation of Ashura”, K.S. Aghaie (ed.) *The Women of Karbala. Ritual Performance and*

Symbolic Discourses in Modern Shi‘i Islām, Austin, University of Texas Press, 2005, pp. 241-266.

Deeb L., “Lebanese Shia Women. Temporality and Piety”, *ISIM Review*, 18, 2006, pp. 32-33.

Delanoue G., *Moralistes et politiques musulmans dans l’Égypte du XIX^e siècle*, Cairo, Institut Français d’Archéologie orientale du Caire, 1982, 2 vols.

Dobrowolska A., Dobrowolski J., *The Sultan’s Fountain. An Imperial Story of Cairo, Istanbul, and Amsterdam*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2011.

Donner M.F., *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writings*, Princeton, The Darwin Press, 1998.

Donner M.F., “Modern Approaches to Early Islamic History”, in C. F. Robinson (ed.), *The New Cambridge History of Islam. Vol. I. The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Dorlian G., “D’al-Zāhir Baybars à ‘Alī al-Zaybaq”, in D. Aigle (ed.), *Le Bilād al-Šām face aux mondes extérieurs*, Damas-Beirut, Presses de l’Ifpo, 2012.

Dreher J., “Collection of Theological and Mystical Texts Describing the Prophet Muḥammad: The *Jawāhir al-biḥār* by Yūsuf b. Ismā‘īl al-Nabhānī”, in R. Chih, C. Mayeur-Jaouen, R. Seesemann (eds.), *Sufism, Literary Production, and Printing in the Nineteenth Century*, Würzburg, Ergon-Verlag, 2014, pp. 255-275.

Duri A.A., *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

Elbendary A.A., “The Sultan, the Tyrant, and the Hero: Changing Medieval Perceptions of al-Zāhir Baybars”, *Mamluks Studies Review*, 5, 2001, pp. 141-157.

Elias J.J., “Lamp”, in J.D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Leiden-Boston, Brill, 2003, vol. 3, pp. 107-108.

Elias J.J., “Light”, in J.D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Leiden-Boston, Brill, 2003, vol. 3, pp. 186-187.

Elmarsafy Z., *Sufism in the Contemporary Arabic Novel*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.

El Shamsy A., *Rediscovering the Islamic Classics. How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2020.

Enayat H., *Modern Islamic Political Thought*, London, I. B. Tauris, 2005.

Erginbaş V., “Problematizing Ottoman Sunnism: Appropriation of Islamic History and Ahl al-Baytism in Ottoman Literary and Historical Writing in the Sixteenth Century”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 60, 2017, pp. 614-646.

Eshkevari Ş., “Sugli appellativi (*alqāb*) dei Sādāt”, in B. Scarcia Amoretti, L. Bottini (eds.), *The Role of the Sādāt/Ašrāf in Muslim History and Civilization*, *Oriente Moderno*, 18, 2, 1999, pp. 463-471.

Esposito J.L. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of the Islamic World*, New York, Oxford University Press, 2009, 6 vols.

- Farrin R., *Abundance from the Desert, Classical Arabic Poetry*, Syracuse, Syracuse University Press, 2011.
- Fierro M., “The Celebration of ‘Āsūrā’ in Sunni Islam”, in A. Fodor (ed.), *Proceedings of the 14th Congress of the Union Européenne des Arabisants and Islamisants*, Part One, Eötvös Loránd University, 1994, pp. 193-208.
- Fu’ād H., *al-Šawāri fī ‘l-riwāya al-miṣriyya*, Cairo, Dār Aḥbār al-Yawm, 2010.
- Fyze A.A.A., “Ibn Bābawayh”, *EI2*, vol. 3, pp. 726-727.
- El-Gabalawy S., “The Human Bond: Notes on Youssef Idris’s Short Stories”, *The International Fiction Review*, 6, 2, 1979, pp. 137-142.
- Ġanīm M.A., al-Sa’īd S.Y., *al-Mu‘taqidāt wa ‘l-adā’ al-tilqā’iyya fī mawālid al-awliyā’ wa ‘l-qiddīsīn fī mudun wa qurā muḥāfaẓa al-Daqhiliyyah*, al-Ġuz’ al-Awwal: al-Awliyyā’, Cairo, al-Markaz al-Qawmī li-‘l-masraḥ wa ‘l-mūsīqā wa ‘l-funūn al-ša‘biyya, 2007.
- Geertz C., *Islam. Analisi socio-culturale dello sviluppo religioso in Marocco e Indonesia*, Brescia, Morcelliana, 1973.
- Geoffroy É., “Proche-Orient”, in H. Chambert-Loir e C. Guillot (eds.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École Française d’Extrême-Orient, 1995, pp. 33-56.
- Geoffroy É., *Le soufisme en Égypte et en Syrie Sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas, Presses de l’Ifpo, 1996. <https://books.openedition.org/ifpo/2342?lang=it>.
- Gershoni I., Jankowski J.P. (eds.), *Egypt, Islam, and the Arabs. The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, New York, Oxford University Press, 1986.
- Gibb A.H., “Islamic Biographical Literature”, in B. Lewis, P.M. Holt (eds.), *Historians of the Middle East*, London, Oxford University Press, 1962, pp. 54-58.
- Al-Ġīṭānī Ġ. (ed.), *Sīrat al-Zāhir Baybars*, Cairo, al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-‘l-Kitāb, 1996, 2 vols.
- Al-Ġīṭānī Ġ., “Originality under the Guardianship of Ibn ‘Arabi”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, 23, 1998, pp. 1-8.
- Al-Ġīṭānī Ġ., “al-Taṣawwuf fī Miṣr”, in R. Chih e D. Gril (eds.), *Le saint et son milieu ou comment lire les sources hagiographiques*, Cairo, Institut français d’archéologie orientale, 2000.
- Gohar S.M., “The Image of Cairo in Hejazi’s *A City Without Heart*”, *SKASE, Journal of Literary Studies*, 3, 2, 2011, pp. 137-158.
- Goldziher I., *Le Dogme et la Loi de l’Islam*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1920.
- Goldziher I., *Muslim Studies*, II, Albany, State University of New York Press, 1971.
- Goldziher I., *Gesammelte Schriften*, 6, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1973.
- Goldziher I., van Arendonk C., Tritton A.S., “Ahl al-bayt”, *EI2*, vol. 1, pp. 257-258.
- Gril D., “Du sultanat au califat universel: le rôle des saints dans le *Roman de Baybars*”, in J.C. Garcin, (ed.), *Lectures du Roman de Baybars*, Marseille, Éditions Parenthèses, 2003, pp. 173-197.
- Ġubayl S., “al-Ḥusayn ṭāi’ran... al-masraḥiyya al-mankūba”, 10/11/2012. <https://www.elwatannews.com/news/details/74333>.

- Guinle F., *Les Stratégies narratives dans la recension damascène de Sīrat al-Mālik al-Zāhir Baybars*, Tesi di dottorato, Université Lumière Lyon 2, 2007.
- Haarmann U., “Regional Sentiment in Islamic Egypt”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43, 1, 1980, pp. 55-66.
- Haase C.P., “Sindjār”, *EI2*, vol. 9, pp. 643-644.
- Hafez S., “The Modern Arabic Short Story”, in M.M. Badawi (ed.), *The Cambridge History of Arabic Literature. Modern Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 270- 328.
- Hafsi I., “Recherches sur le genre “Ṭabaqāt” dans la littérature arabe: III”, *Arabica*, 24, 2, 1977, pp. 150-186.
- Hakim S., “Ibn ‘Arabī’s Twofold Perception of Woman. Woman as Human Being and Cosmic Principle”. <https://ibnarabisociety.org/woman-as-human-being-and-cosmic-principle-souad-hakim/>.
- Hallaq B., “‘Qindil Umm Hāshim’: L’intellectuel sauvé par l’artiste”, *Arabica*, 46, 1999, pp. 482-509.
- Halldén P., “What Is Arabic Islāmic Rethoric? Rethinking the History of Muslim Oratory Art and Homiletics”, *International Journal of Middle East Studies*, 37, 1, 2005, pp. 19-38.
- Hamdar A., “Jihad of Words: Gender and Contemporary Karbala Narratives”, *The Yearbook of English Studies*, 39, 1-2, 2009, pp. 84-100.
- Hanna N., “Culture in Ottoman Egypt”, in M.W. Daly (ed.), *The Cambridge History of Egypt. Volume 2. Modern Egypt, from 1517 to the End of the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 87-112.
- Hanna N., *In Praise of Books. A Cultural History of Cairo’s Middle Class*, New York, Syracuse University Press, 2003.
- Al-Ḥarāšī S. b. Ṣ., “Qubūr wa mašāhid makdūba: Masğid al-Sayyida Zaynab bi-Miṣr”, <http://www.saaid.net/Warathah/Alkharashy/mm/26.htm>.
- Hatem M.F., “A’isha Abdel Rahman: An Unlikely Heroine a Post-Colonial Reading of her Life and Some of her Biographies of Women in the Prophetic Household”, *Journal of Middle East Women’s Studies*, 7, 2, 2011, pp. 1-26.
- Hatina M., *‘Ulama’, Politics, and the Public Sphere. An Egyptian Perspective*, Salt Lake City, The University of Utah Press, 2010.
- Haykal M.H., *Ḥayāt Muḥammad*, Cairo, Hindawī, 2012.
- Hawting G.R., *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661-750*, London, Routledge, 2000.
- Hawting G.R., “Sa’d b. Abī Waqqāṣ”, *EI2*, vol. 8, pp. 696-697.
- Heath P., “Sīra ša‘biyya”, *EI2*, vol. 9, pp. 664-665.
- Hermansen M.K., “The Female Hero in The Islamic Religious Tradition”, in A. Sharma e K.K. Young (eds.), *The Annual Review Of Women In World Religions. Vol. II, Heroic Women*, State University Of New York Press, 2, 1992, pp. 111-143.

- Herzog T., "The First Layer of *Sīrat Baybars*: Popular Romance and Political Propaganda", *Mamluk Studies Review*, 7, 1, 2003, pp. 137-148.
- El-Hibri T., *Parable and Politics in Early Islamic History. The Rashidun Caliphs*, New York, Columbia University Press, 2010.
- Higgins S., "Divine Mothers: The Influence of Isis on the Virgin Mary in the Egyptian *Lactans*-Iconography", *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies*, 3-4, 2012, pp. 71-90.
- Hodgson M.G.S., *The Venture of Islam, The Classical Age of Islam*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974.
- Hoffman-Ladd V., "Devotion to the Prophet and his Family in Egyptian Sufism", *International Journal of Middle East Studies*, 24, 4, 1992, pp. 615-637.
- Hoffman-Ladd V., "Eating and Fasting for God in Sufi Tradition", *Journal of the American Academy of Religion*, 63, 3, 1995, pp. 201-230.
- Hoffman-Ladd V., "Sayyida Zaynab and Sayyida Nafisa: The Construction of Female Sainthood in Egypt", intervento presentato al congresso annuale della Middle East Studies Association, Washington, 7 dicembre 1995.
- Hoffman-Ladd V., *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*, Columbia, University of South Carolina Press, 1995.
- Hoffman-Ladd V., "Muslim Sainthood, Women, and the Legend of Sayyida Nafisa", in A. Sharma (ed.), *Women Saints in World Religions*, Albany, State University of New York Press, 2000.
- Hoffman-Ladd V., "Oral Tradition as a Source for the Study of Muslim Women", in A. el-Azhari Sonbol (ed.), *Beyond the Exotic. Women's Histories in Islamic Societies*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2005, pp. 365-380.
- Holmes Katz M., *The Birth of the Prophet Muḥammad. Devotional Piety in Sunni Islam*, London, Routledge, 2007.
- Hourani A., *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa aḥbāruhā*, Cairo, Mu'assasat Dār al-Ta'āwun li-'l-ṭibā' wa-'l-naṣr, 1974.
- Ibn Ḥabīb al-Baḡdādī, *al-Muḥabbar*, Beirut, Dār al-Ifāq al-Ġadīda, s.d.
- Ibn Ḥamza, *al-Tāqib fī 'l-manāqib*, Qumm, Mu'assasa Anṣāriyyāt li-'l-ṭibā'a wa-'l-naṣr, 1377/1958.
- Ibn Šaddād, *al-A'lāq al-ḥaṭīra fī ḍikr umarā' al-Šām wa 'l-Ġazīra*, Damasco, Wizārat al-Ṭāqāfa al-Sūriyya, 1991, 3 vols.
- Ibn Zūlāq, *Faḍā'il Miṣr wa aḥbāruhā wa ḥawāṣṣuhā*, Cairo, al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-'l-Kitāb, 1999.
- 'Imāra M. (ed.), *al-A'māl al-kāmila li-Rifā'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī*, Cairo, Dār al-Šurūq, 2010, 5 vols.
- Jafri S.H.M., *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Jayyusi S.K., "Umayyad Poetry", in A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, G.R. Smith (eds.), *Arabic literature to the End of the Umayyad period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 387-432.

- Jayyusi S.K., "Modernist Poetry in Arabic", in M.M. Badawi (ed.), *Modern Arabic Literature. The Cambridge History of Arabic Literature. Modern Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 132-179.
- Jestice P.G., *Holy People of the Word. A Cross-Cultural Encyclopaedia*, Santa Barbara, ABC Clío, 2004.
- Jiwa S. (trad.), *Towards a Shi'ite Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and the Founding of Cairo. The Reign of the Imam-caliph al-Mu'izz, from al-Maqrzī Itti 'āz al-ḥunafā'*, London, I.B. Tauris, 2009.
- Jomard E.F., *Description de l'Égypte*, Paris, Imprimerie Royale, 1818.
- Jomard E.F., *Description de l'Égypte. État moderne*, Tome Second (II.^e partie), Paris, L'imprimerie impériale, 1822.
- Jones L., *Encyclopaedia of Religion*, Detroit, Thomson Gale, 2005.
- Kane P., *The Politics of Art in Modern Egypt. Aesthetics, Ideology and Nation-Building*, London, I.B. Tauris, 2012.
- Al-Karbāsī M.S., *Tārīḥ Marāqīd al-Ḥusayn wa ahl baytihi wa anṣārihi*, Beirut, Maktabat al-Imām al-Ḥusayn al-Ḥāṣṣa, 1998, 8 vols.
- Kazemi Moussavi A., "Sunnī-Shī'ī Rapprochement (*taqrīb*)" in L. Clarke (ed.), *Shi'ite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions*, New York, Global Publications, 2001, pp. 61-109.
- Kazimirski de B.A., *Dictionnaire Arabe-Français*, Paris, Maisonneuve et C^{ie}, 1860, 3 vols.
- Keaney H.N., *Medieval Islamic Historiography. Remembering Rebellion*, New York, Routledge, 2013.
- Khalidi T., *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Kohlberg E., "Zayn al-'Ābidīn", *EI2*, vol. 11, pp. 481-483.
- Kooij C., "Bint al-Shāṭi': A Suitable Case for Biography?", in I. El-Sheikh, C. Aart van de Koppel, R. Peters (eds.), *The Challenge of the Middle East*, Amsterdam, University of Amsterdam, 1982, pp. 67-52.
- Lammens H., *Fāṭima et les filles de Mahomet*, Roma, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1912.
- Lane E.W., *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2003.
- Lane-Poole S., *The Story of Cairo*, London, J. M. Dent & Co., 1906.
- Layoun M.N., *Travels of a Genre: The Modern Novel and Ideology*, Oxford, Princeton University Press, 1990.
- Lev Y., *State & Society in Fatimid Egypt*, Leiden, Brill, 1991.
- Löfgren O., "'Aydarūs", *EI2*, vol. 1, pp. 781-782.
- Loiseau J., "La ville démobilisée: Ordre urbain et fabrique de la ville au Caire avant et après 1517", in B. Lellouch, N. Michel (eds.), *Conquête ottomane de l'Égypte (1517)*, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 269-284.

- Louca A., “Lecture sémiotique d’un texte d’Ibn Mammātī”, in U. Vermeulen, D. De Smet (eds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, Leuven, Uitgeverij Peeters, 1995, pp. 229-238.
- Al-Ma‘dāwī Ṣ., *Rasā’il ilā ra’īs al-dīwān*, Cairo, Fīdyū Rāmā li-’l-Intāğ al-’I‘lāmī wa ’l-Našr, s.d.
- Madelung W., “Zayd b. ‘Alī b. al-Ḥusayn”, *EI2*, vol. 11, pp. 473-474.
- Madelung W., *The Succession to Muḥammad. A study of the early Caliphate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Madoeuf A., “Mulids of Cairo: Sufi Guilds, Popular Celebrations and the “Roller-Coaster Landscape” of the Resignified City”, in D. Singerman, P. Amar (eds.), *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture and Urban Spaces in the New Globalized Middle East*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2006, pp. 465-488.
- Māhir S., *Masāğid Miṣr wa awliyyā’uhā al-ṣāliḥūna*, Cairo, al-Mağlis al-A‘lā li-’l-Šu’ūn al-Islāmiyya, 1971-1983, 5 vols.
- Al-Maqrīzī, *Ma‘rifat mā yağibu li-āl al-bayt al-nabawī min al-ḥaqq ‘alā man ‘adāhum*, Cairo, Dār al-’I’tisām, 1973.
- Al-Maqrīzī, *al-Mawā’iz wa ’l-i’tibār bi-dīkr al-ḥiṭaṭ wa ’l-āṭār*, Cairo, Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 1407/1987, 2 vols.
- Marin M., “Women and Sainthood in Medieval Morocco”, in S. Boesch-Gajano e E. Pacce (eds.), *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 2007, pp. 283-298.
- Massi Dakake M., *The Charismatic Community. Shi’ite Identity in Early Islam*, New York, State University of New York Press, 2007.
- Massignon L., “La cité des morts au Caire. (Qarāfa – Darb al-Aḥmar)”, *BIFAO*, 57, 1958, pp. 25-79.
- Massignon L., “La mubahala de Medine et l’hiperdulie de Fatima”, in L. Massignon (ed.), *Opera Minora*, Beirut, Dar al-Ma‘ārif, 1963, 3 vols.
- Massignon L., “La notion du voeu et la devotion musulmane a Fatima”, in L. Massignon (ed.), *Opera Minora*, Beirut, Dar al-Ma‘ārif, 1963, 3 vols.
- Mayeur-Jaouen C., *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l’Islam égyptien*, Cairo, Institut Français d’Archéologie Orientale, 1994.
- Mayeur-Jaouen C., “Egypt”, in H. Chambert-Loir e C. Guillot (eds.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École Française d’Extrême-Orient, 1995.
- Mayeur-Jaouen C., “Gens de la maison et mouleds d’Égypte. De la religion civique à la religion populaire”, in *La religion civique à l’époque médiévale et moderne (chrétienté et islam) Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l’Occident. XIIe-XVIIIe siècle» de l’Université de Paris X-Nanterre et l’Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993)*, Publications de l’École française de Rome, 1995, pp. 309-322.
- Mayeur-Jaouen C., “Portraits de famille avec saints”, in M.H. Benkheira, A. Giladi, C. Mayeur-Jaouen, J. Sublet (eds.), *La Famille en islam d’après les sources arabes*, Paris, Les Indes savants, 2013, pp. 311-390.
- McLarny E., “The Islamic Public Sphere and the Discipline of Adab”, *International Journal of Middle East Studies*, 43, 2011, pp. 429-449.

- McLarney E., *Soft Force. Women in Egypt's Islamic Awakening*, Princeton, Princeton University Press, 2015.
- McPherson J.W., *The Moulids of Egypt (Egyptian Saints-Days)*, Cairo, N. M. Press, 1941.
- Meri J.W., "A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn Al-Awrānī's Al-Ishārāt Ilā Amākin Al-Ziyārāt (Guide to Pilgrimage Places)", *Medieval Encounters*, 7, 1, 2001, pp. 3-18.
- Meri J.W., *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, New York, Oxford University Press, 2002.
- Mernissi F., "Women, Saints, and Sanctuaries", *Signs*, 3, 1, 1977, pp. 101-112.
- Mervin S., "Sayyida Zaynab, Banlieue de Damas ou nouvelle ville sainte chiite?", *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, 22, 1996. <https://journals.openedition.org/cemoti/138>.
- Mervin S., « Les larmes et le sang des chiite: corps et pratiques rituelles lors des célébrations de 'Āshūrā' (Liban, Syrie) », *REMM 113-114, Les corps et le sacré dans l'Orient Musulman*, 2006, pp. 153-166.
- Mikhail M., "Broken Idols. The Death of Religion as Reflected in Two Short Stories by Idris and Maḥfūz", *Journal of Arabic Literature*, 5, 1974, pp. 147-157.
- Mikhail M., *Studies in the Short Fiction of Mahfouz and Idris*, New York-London, New York University Press, 1992.
- Momigliano A., "La libertà di parola nel mondo antico", *Rivista Storica Italiana*, 83, 1971, pp. 499, 524.
- Montgomery Watt W., "Hāšim", *EI2*, vol. 3, p. 260.
- Moreh S. (ed.), *Al-Jabartī's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation of Egypt. Muḥarram-Rajab 1213, 15 June-December 1798*, Princeton-New York, Markus Wiener Publishing, 1993.
- Al-Mousa N.M., "The Arabic Bildungsroman: A Generic Appraisal", *International Journal of Middle East Studies*, 25, 2, 1993, pp. 223-240.
- Mulder S., "The Mausoleum of Imam al-Shafī'i", *Muqarnas*, 23, 2006, pp. 15-46.
- Mulder S., *The Shrines of the 'Alids in Medieval Syria. Sunnis, Shi'is and the Architecture of Coexistence*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014.
- Al-Musawī M., *Islam on the Street. Religion in Modern Arabic Literature*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 2011.
- Muṣṭafā F.A., *al-Mawālīd. Dirāsāt al-'ādāt wa 'l-taqālīd al-ša'biyya fī Miṣr*, Alessandria, Dār al-Ma'rifa al-Ġāmi'iyya, 2005.
- Al-Nabhānī, *Ġāmi' karāmāt al-awliyā'*, al-Maktaba al-Tawfiqiyya, s.d., 2 vols.
- Al-Nābulusī 'A. al-Ġ., al-'Uṭayfi R. b. M., *Riḥlatān ilā Lubnān*, Beirut, al-Ma'had al-almānī li-'l-abḥāṭ al-šarqiyya fī Bayrūt, 1979.
- Nallino C. A., "Scene di vita egiziana", in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1956, 2 vols., pp. 222-251.

- Nasr S.H., "Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and in History", *Religious Study*, 6, 3, 1970, pp. 229-242.
- Newman A.J., "Şafawids", *EI2*, vol. 8, pp. 765-787.
- Öhrnberg K., "Rifā'a Bey al-Ṭaḥṭāwī", *EI2*, vol. 8, pp. 523-524.
- Ohtoshi T., "A Note on the Disregarded Ottoman Cairene Ziyāra Book", *Mediterranean World*, 1998, pp. 75-85.
- Ohtoshi T., "Cairene Cemeteries as Public Loci in Mamluk Egypt", *Mamluk Studies Review*, 10, 1, 2006, pp. 83-116.
- O'Kane J., Radtke B. (eds.), *Pure Gold from the Words of Sayyidī 'Abd al-'Azīz al-Dabbāgh*, Leiden-Boston, Brill, 2007.
- Philipp T., Perlmann M. (eds.), *'Abd al-Raḥmān al-Ġabartī's History of Egypt*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1994.
- Pinault D., "Zaynab bint 'Alī and the Place of the Women of the Households of the First Imāms in Shi'ite Devotional Literature", in G. Hambly (ed.), *Women in the Medieval Islamic World. Power, Patronage, and Piety*, London, MacMillan, 1998, pp. 69-98.
- Qāi'dan A., "Marqad al-Sayyida Zaynab al-Kubrā fī Miṣr. Dirāsa wa tamḥīṣ li-'l-arā' al-tārīḥiyya al-muḥṭalifa", *Āfāq al-Ḥaḍāra al-Islāmiyya*, al-Sana al-ḥāmisa 'ašara, 1, 1433/2012.
- Qāi'dan A., "Ḍarīḥ al-Sayyida Zaynab fī Sūriyā (al-Zaynabiyya). Ārā' wa dirāsa naqdiyya", *Mağalla al-'Ulūm al-Insāniyya al-Dawliyya*, 19, 1433/2012.
- Al-Qazwīnī M. Q., *Zaynab al-Kubrā, Min al-mahd ilā 'l-laḥd*, Beirut, Dār al-Murtaḍā, 1420/1999.
- Qutbuddīn T., "Khutba: The Evolution of Early Arabic Oration", in B. Gruendler e M. Cooperson (eds.), *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms: Festschrift for Wolfhart Heinrichs*, Leiden, Brill, 2008, pp. 176-273.
- Qutbuddīn T., "Fatimid Aspirations of Conquest and Doctrinal Underpinnings in the Poetry of al-Qā'im bi-Amr Allāh, Ibn Hānī al-Andalusī, Amīm Tamīm b. al-Mu'izz, and al-Mu'ayyad al-Shīrāzī", in R. Baalbaki, S.S. Agha, T. Khalid (eds.), *Poetry and History. The Value of Poetry in Reconstructing Arab History*, Beirut, American University of Beirut Press, 2011, pp. 195-246.
- Qutbuddīn T., "The Sermons of 'Alī Ibn Abī Ṭālib at the Confluence of the Core Islamic Teachings of the Qur'an and the Oral, Nature-Based Cultural Ethos of Seventh Century Arabia", *Anuario de Estudios Medievales*, 42, 1, 2012, pp. 201-228.
- Qutbuddīn T., *Arabic Oration. Art and Function*, Leiden-Boston, Brill, 2019.
- Al-Rabī'ī M., "al-Šā'ir wa-'l-madīna", *Ālam al-fikr*, 19, 3, 1988.
- Rāḡib Y., "Les premieres monuments funéraires de l'islam", *Annales Islamologiques*, 9, 1970, pp. 31-36.
- Rāḡib Y., "Al-Sayyida Nafisa, sa légende, son culte et son cimetière", *Studia Islamica*, 44, 1976, pp. 61-86.
- Rāḡib Y., "Al-Sayyida Nafisa, sa légende, son culte et son cimetière (Suite et fin)", *Studia Islamica*, 45, 1977, pp. 27-55.

- Rāgib Y., “Les mausolées fatimides du quartier al-Mašāhid”, *Annales Islamologiques*, 17, 1981, pp. 1-30.
- Al-Ra‘i A., “Arabic Drama Since the Thirties”, in M.M. Badawi (ed.), *The Cambridge History of Arabic Literature. Modern Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 358-403.
- Raven W., “Martyrs”, in J. D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Leiden, Brill, 2004, vol. 3, pp. 282-286.
- Raven W., “Sīra”, *EI2*, vol. 9, pp. 660-663.
- Raymond A., “Les constructions de l’émir ‘Abd al-Raḥmān Kathūdā au Caire [avec 1 plan et 10 planches], *Annales Islamologiques*, 11, 1972, pp. 235-251.
- Reichmuth S., *The world of Murtaḍā al-Zabīdī (1732-91). Life, Networks and Writing*, Oxford, Gibb Memorial Trust, 2009.
- Reichmuth S., “Aspects of Prophetic Piety in the Early Modern Period”, *Archives des sciences sociales des religions*, 178, 2017, pp. 129-150.
<https://journals.openedition.org/assr/29454?lang=en>.
- Riḍā R., *al-Manār*, 8, 7, 1322/1904.
- Al-Rifā‘ī ‘A. al-Ġ. *Mu‘ḡam mā kutiba ‘an al-rasūl wa ahl al-bayt*, Teheran, Wizārat al-Ṭaqāfa wa ‘l-Irṣād, 1991-1995, 12 vols.
- Robinson C.F., “Introduction”, in C. F. Robinson (ed.), *The New Cambridge History of Islam. Vol. I. The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Roded R., *Women in Islamic Biographical Collection. From Ibn Sa‘d to Who’s Who*, London, Lynne Rienne Publishers, 1994.
- Roded R., “Bint al-Shati’s “Wives of the Prophet”: Feminist or Feminine?”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 33, 1, 2006, pp.51-66.
- Rosenthal F., *A History of Muslim Historiography*, Leiden, Brill, 1968.
- El Saadawi N., *Dio muore sulle rive del Nilo*, I. Pologruto (trad.), Torino, Eurostudio, 1985.
- Al-Sābiqī M. Ḥ., *Marqad al-‘aqīla Zaynab fī mīzān al-dirāsa wa ‘l-taḡqīq wa ‘l-taḥlīl*, Beirut, Dār Lūlā’, 2011.
- Sabra A., *Le développement du soufisme en Égypte à l’époque mamelouke*, Cairo, Institut Français d’Archéologie Orientale, 2006.
- Elsadda H., “Discourses on Women’s Biographies and Cultural Identity: Twentieth Century Representations of the Life of ‘A’isha Bint Abi Bakr”, *Feminist Studies*, 27, 1, 2001, pp. 37-64.
- Al-Ṣaffār Ḥ.M., *al-Mar’a al-‘aẓīma. Qir’ā fī ḥayāt al-Sayyida Zaynab bint ‘Alī*, Beirut, Mu’assasat al-Intiṣār al-‘Arabī, 2000.
- Al-Šāfi‘ī M. b. I., *Dīwān al-Imām al-Šāfi‘ī*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1417/1996.
- Šafwat A.Z., *Ḡamharat ḥuṭab al-‘Arab fī ‘uṣūr al-‘arabiyya al-zāhira*, Cairo, Širkat Maktaba wa Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādihī, 1352/1923, 3 vols.

- Šalabī A.A., *Ibnat al-Zahrā' baṭalat al-fidā'*. *Zaynab raḍiya Allāh 'anhā*, Cairo, al-Mağlis al-A'la li-l-Šu'ūn al-Islāmiyya, 1424/2004.
- Salati M., "Toleration, Persecution and Local Realities. Observations on the Shiism in the Holy Places and the *Bilād al-Shām* (16th-17th Centuries)", in *La Shī'a nell'impero ottomano*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1993, pp. 123-132.
- Šāliḥ A.R., *al-Adab al-ša'bī*, Cairo, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1971.
- Šāliḥ 'I. 'A. al-K., *Karīmat al-dārayn 'āliyat al-maqām al-Sayyida Zaynab raḍiya Allāh 'anhā*, Cairo, Maṭba'at al-Kilānī, 1427/2006.
- Al-Samhūdī, *Ḥulāṣat al-wafā bi-aḥbār dār al-Muṣṭafā*, Medina, al-Maktaba al-'Ilmiyya, 1392/1972.
- Sartain E.M., *Jalāl al-Dīn al-Suyūtī, Volume I, Biography and Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Sayeed A., "Zaynab", in B.G. Smith (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Women in World History*, Oxford, Oxford University Press, 2009, vol. 4, p. 461.
- Sayeed A., *Women and The Transmission of Religious Knowledge in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Sayeed A., "Women in Imāmī Biographical Collections", in M. Cook, N. Haider, I. Rabb, A. Sayeed (eds.), *Law and Tradition in Classical Islamic Thought. Studies in Honor of Professor Hossein Modarressi*, New York, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 81-97.
- Sayyid 'A. al-H. Ḥ., *Mazāhir al-i'tiqād fī al-awliyā'*. *Dirāsa li-l-mu'taqidāt al-ša'biyya fī Miṣr*, Cairo, al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-'l-Kitāb, 2012, 3 vols.
- Scarcia Amoretti B., "How to Place Women in History: Some Remarks on the Recent Shiite Interest in Women Shrines", *Oriente Moderno*, 89, 1, 2009, pp. 1-12.
- Schaade A., von Grunebaum G.E., "Balāgh", *EI2*, vol. 1, pp. 981-983.
- Schallenberg G., "Ibn Taymīya on the Ahl al-bayt", in U. Vermeulen, J. Van Steerbengen (eds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, Leuven, Uitgeverij Peeters, 2001, pp. 407-420.
- Schielke S., "Hegemonic Encounters: Criticism of Saints-Day Festivals and the Formation of Modern Islam in Late 19th and Early 20th-Century Egypt", *Die Welt des Islams*, 47, 3-4, 2007, pp. 319-355.
- Schielke S., "Policing Ambiguity: Muslim Saints-day Festivals and the Moral Geography of Public Space in Egypt", *American Ethnologist*, 35, 4, 2008, pp. 539-552.
- Schimmel A., *And Muhammad is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1985.
- Schimmel A., *My Soul is a Woman: The Feminine in Islam*, New York-London, Bloomsbury Academic, 2003.
- Serjeant R.B., "Early Arabic Prose", in A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, G.R. Smith (eds.), *Arabic literature to the end of the Umayyad period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 114-128.
- Shariati A., "Expectations from the Muslim Woman", <http://www.shariati.com/english/woman/woman2.html>.

- Sharon M., "Ahl al-Bayt-People of the House", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8, 1986, pp. 169-184.
- Sharon M., "People of the House", in J. D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden, Brill, 2004, vol. 4, pp. 48-52.
- Shoshan B., *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Siddiq M., "Deconstructing 'The Saint's Lamp'", *Journal of Arabic Literature*, 17, 1986, pp. 126-145.
- Siddiq M., *Arab Culture and the Novel. Genre, Identity and Agency in Egyptian Fiction*, New York, Routledge, 2007.
- Šiyyām Š., *al-Ṭuhr wa 'l-karāmāt: qaddāsāt al-awliyā'*, Cairo, Rawāfid li-'l-našr wa 'l-tawzī', 2012.
- Šiyyām Š., *al-Ḥarīm al-šūfī wa tā'nūt al-dīn*, Cairo, Rawāfid li-'l-našr wa 'l-tawzī', 2013.
- Smith A., *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant and Republic*, Malden-Oxford, Blackwell, 2008.
- Smith M., *Rābi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islām*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Smoor P., "Tamīm b. al-Mu'izz li-Dīn Allāh", *EI2*, vol. 10, pp. 171-172.
- Stewart D.J., "Popular Shiism in Medieval Egypt: Vestiges of Islamic Sectarian Polemics in Egyptian Arabic", *Studia islamica*, 84, 1996, pp. 35-66.
- Šubbār Ğ., *Adab al-Ṭaff aw šu'arā' al-Ḥusayn*, Beirut, Dār al-Murtaḍā, 1409/1988, 10 vols.
- Šukr 'Ā., *Mawālid al-awliyā' wa 'l-qiddīsīn. Dirāsa fūklūriyya fī 'l-šaḥsiyya al-miṣriyya*, Cairo, al-Hay'a al-amma li-quṣūr al-ṭaqāfa, 2011.
- As-Sulamī, *Donne sūfī. La santità islamica al femminile*, G. Rizzo (a cura di), Torino, Il leone verde, 2011.
- Al-Suyūṭī, *Iḥyā' al-mayyit bi-faḍā'il ahl al-bayt*, Medina, Dār al-Madīna al-Munawwara li-'l-našr wa 'l-tawzī', 1420/1999.
- Al-Suyūṭī, *Tārīḥ al-Ḥulafā'*, Qatar, Wizārat al-Awqāf wa al-Šu'ūn al-Islāmiyya, 1434/2013.
- Szanto E., "Sayyida Zaynab in the State of Exception: Shi'i Sainthood as Qualified Life in Contemporary Syria", *International Journal of Middle East Studies*, 44, 2012, pp. 285-299.
- Ṭabāṭabā'ī M., *Mawsū' al-imām al-Ḥusayn 'alayhi al-salām fī 'l-kitāb wa-'l-sunna wa-'l-tārīḥ*, Dār al-Ḥadīth li-'l-ṭibā'a wa 'l-našr, 1389/1970, 10 vols.
- Tabbaa Y., "Invented Pieties: The Rediscovery and Rebuilding of the Shrine of Sayyida Ruqayya in Damascus 1975-2006", *Artibus Asiae*, 67, 1, 2007, pp. 95-112.
- Al-Tanūḥī, *al-Faraḡ ba'da al-šidda*, Beirut, Dār Šādir, 1398/1978.
- Taylor C., "Saints, Ziyāra, Qiṣṣa, and the Social Construction of Moral Imagination in Late Medieval Egypt", *Studia Islamica*, 88, 1988, pp. 103-120.
- Taylor C., "Reevaluating the Shi'i Role in the Development of Monumental Islamic Funerary Architecture: The Case of Egypt", *Muqarnas*, 9, 1992, pp. 1-10.

- Taylor C., *In the Vicinity of the Righteous. Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Leiden, Brill, 1998.
- El Tayib A., “Pre-Islamic Poetry”, in A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, G.R. Smith (eds.), *Arabic literature to the end of the Umayyad period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 27-113.
- Theunissen H., “Dutch Tiles in 18th-Century Ottoman Baroque-Rococo Interiors: the *Sabil-Kuttab* of Sultan Mustafa III in Cairo”, *EJOS*, 9, 2006, pp. 1-283.
- Tritton A. S., “Ahl al-Kisā’”, *EI2*, vol. 1, p. 264.
- Al-Ṭurayḥī M.S. (ed.), *al-Mawsim*, Beirut, Mu’assasat Abwāb li-’l-tawzī’, 1989, vol. 4.
- Al-Ṭurayḥī M.S., *al-Mawsim*, Beyerland, Akādimiyyat al-Kūfa, 1416/1996, vol. 25.
- ‘Uways S., *al-Ibdā’ al-ṭaqāfi ‘alā ’l-ṭarīqa al-miṣriyya. Dirāsa ‘an ba’di ’l-qiddīsīn wa ’l-awliyā’ fī Miṣr*, Cairo, Dār al-Ṭibā’a al-Ḥadīṭa, 1981.
- ‘Uways S., *Qirā’āt fī mawsū‘at al-muḡtama’ al-miṣrī*, Cairo, Rūz al-Yūsuf, 1988.
- ‘Uways S., *L’histoire que je porte sur le dos*, N. Al-Azhari (trad.), Marseille, Éditions Parenthèses, 2006.
- Vacca V. (a cura di), *Vite e detti di santi musulmani*, Torino, Unione tipografico-Editrice Torinese, 1968.
- Veccia Vaglieri L., “‘Aqīl b. Abī Ṭālib”, *EI2*, vol. 3, p. 337.
- Veccia Vaglieri L., “al-Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib”, *EI2*, vol. 3, pp. 607-615.
- Von Grunebaum G.E., *Muhammadan Festivals*, New York, Henry Schuman, 1951.
- Wessels A., *A Modern Arabic Biography of Muḥammad. A Critical Study of Muḥammad Ḥusayn Haykal’s Ḥayāt Muḥammad*, Leiden, Brill, 1972.
- Williams C., “The Cult of ‘Alid Saints in the Fatimid Monuments of Cairo. Part II: The Mausolea”, *Muqarnas*, 3, 1985, pp. 39-60.
- Winter M., *Egyptian Society Under Ottoman Rule 1517-1798*, London, Routledge, 1992.
- Winter M., “The Ottoman Occupation”, in C. F. Petry (ed.), *The Cambridge History of Egypt, Volume I, Islamic Egypt, 640-1517*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 1-33.
- Winter M., “Egyptian and Syrian Sufis Viewing Ottoman Turkish Sufism: Similarities, Differences, and Interactions”, in E. Ginio e E. Podeh (eds.), *The Ottoman Middle East: Studies in Honor of Amnon Cohen*, Leiden, Brill, 2013, pp. 93-111.
- Wüstenfeld F., *El-Maqrizi’s Abhandlung über die in Aegypten eingewanderten arabischen Stämme*, Göttingen, 1847.
- Al-Zabīdī M., *al-Mu’jam al-muḡtaṣṣ*, Beirut, Dār al-Naṣr al-Islāmiyya, 1427/2006.
- Al-Ziriklī, *al-A’lām*, Beirut, Dār al-‘Ilm li-’l-Malāyīn, 1980, 8 vols.

Bionota: Arianna Tondi ha conseguito il dottorato di ricerca in Letterature e Filologie presso l'Università del Salento nel 2016. Attualmente è docente a contratto di Lingua e Letteratura Araba presso l'Università degli Studi di Bergamo. I suoi interessi di ricerca riguardano la letteratura devozionale musulmana di epoca ottomana, le espressioni letterarie della venerazione per la famiglia del Profeta e la riscrittura del patrimonio letterario nella letteratura araba contemporanea.

FINIBUS TERRAE
N. 2

al-Sayyida Zaynab

Storia di una devozione egiziana

<http://siba-ese.unisalento.it/index.php/finibusterrae>

© 2023 Università del Salento