



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Antropologia culturale, Etnologia ed
Etnolinguistica
Ordinamento ex D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

Un islam ascoltato

Antropologia del paesaggio sonoro della medina di Fez
(Marocco)

Relatore

Ch. Prof. Gianluca Ligi

Correlatori

Ch. Prof. Marco Salati

Ch. Prof. Giovanni De Zorzi

Laureando

Federico Sammarone

Matricola 834963

Anno Accademico

2016 / 2017

Federico Sammarone

Un *islām* ascoltato

Antropologia del paesaggio sonoro della medina di Fez, Marocco.



Sūq el-Ḥenna, al centro della medina di Fez

A mio zio Fortunato,

perché non ho fatto in tempo a convincerlo
che i marocchini non sono cattivi.

Probabilmente, lo sapeva meglio lui.

Indice

Indicazioni di traslitterazione	p. 7
Glossario	p. 9
Capitolo 1	
La città e i suoni, considerazioni introduttive	p. 11
1. I primi passi nel <i>soundscape</i> .	p. 11
2. La fondazione di Fez e primi secoli.	p. 14
3. Apogeo e declino, verso la modernità.	p. 19
4. Dal protettorato fino a noi: Fez oggi.	p. 22
5. La percezione della città.	p. 27
6. La prospettiva sonora.	p. 33
7. Etnografare l'imponderabile.	p. 36
Capitolo 2	
Dio è grande	p. 43
1. Un marcatore di luogo: il richiamo alla preghiera.	p. 45
2. «Sia gloria a Dio la sera, sia gloria a Dio al mattino»: l'invito di Dio.	p. 48
3. Una certa decadenza: «un suono che era spettacolare!»	p. 54
4. Verso l'incontro con Dio.	p. 59

- 5. L'ossatura della preghiera. p. 64
- 6. Sulla soglia della moschea. p. 68
- 7. Un'emozione particolare. «Ti puoi immaginare una cosa del genere?» p. 73
- 8. Una ripetizione costante: il *dikr* quotidiano. p. 81

Capitolo 3

Un *islām* ascoltato p. 91

- 1. Una buona azione da recitare. p. 92
- 2. L'ascolto passivo: il sottofondo. p. 100
- 3. L'ascolto attivo: «ha insegnato all'uomo ciò che non sapeva». p. 104
- 4. Contenere il mare. p. 108
- 5. «Ti ha mandato ad ascoltare, devi ascoltare». p. 114
- 6. Quasi un'università. p. 121
- 7. La città dei santi. p. 127
- 8. Un *islām* ascoltato. p. 134

Capitolo 4

Le voci della città p. 143

- 1. Gli innumerevoli suoni: il rumore e il silenzio. p. 145
- 2. La città islamica. p. 150
- 3. I limiti della semplificazione. p. 156
- 4. Seguire le voci della città. p. 161
- 5. Acustemologia etnografica: ascoltare la città e il suo *islām*. p. 167
- 6. Il nesso fra i suoni e l'*islām*. p. 174
- 7. Il *taskscape* va ascoltato. p. 179
- 8. La rete invisibile. p. 183

Conclusione. La voce della città	p. 191
Appendice - Colloqui	p. 198
Ḥasan	p. 200
‘Āiṣa	p. 242
Karīm	p. 254
Ġamāl	p. 292
‘Azz el-Dīn	p. 301
Yūnes	p. 307
Sī Moḥammed	p. 312
Bibliografia	p. 318

Indicazioni sulla traslitterazione dei termini e l'utilizzo delle fonti in arabo

La mia linea guida per la traslitterazione è stata la semplificazione: esistono consistenti differenze fra la fonetica dell'arabo classico e del dialetto. Qui ho cercato di seguire la fonetica del *dāriġa* (il dialetto marocchino) per la maggior parte del tempo, se non per parole che vanno citate in arabo classico, o che conviene distinguere nella grafia per migliore comprensione (per es. Muḥammad, dall'arabo classico, sarà il Profeta; Moḥammed invece i comuni nomi propri di persona, poiché ne identifica più da vicino la pronuncia dialettale).

Le vocali in arabo classico sono tre (a-i-u), e possono essere lunghe o corte (*ā* sarà lunga, mentre *a* breve), tuttavia nella lingua parlata sfumano verso una vocale piuttosto che un'altra, a seconda dell'inflessione. Un buon esempio è la parola città: *madīna* in arabo classico. In dialetto la vocale breve *a* sfuma verso la *e*, diventando *medīna*, a volte quasi scomparendo (*mdīna*). Lo stesso vale per le lettere enfatiche o interdentali, che cadono in dialetto: le parole che incontreremo saranno traslitterate direttamente dalla pronuncia marocchina. La pronuncia segue la quantità vocalica per cui, in generale, l'accento cade sulla vocale lunga: in assenza di vocali lunghe cade sulla prima sillaba. Infine, anche l'articolo *al-* verrà traslitterato con *el-*, più fedele al dialetto. La *Y* (ي) e la *W* (و), anche se in arabo sono due consonanti, si leggono rispettivamente *I* e *U*.

Le consonanti sono traslitterate secondo l'uso più comune all'arabistica italiana.

Š (ش) corrisponde a *sc*, nell'italiano *sciame*; Ġ (ج) alla *g* dolce, come nell'italiano *già*.

Ḍ (ذ) corrisponde a una interdentale dolce, come nell'inglese *this*; Ṭ (ث) invece è sempre interdentale, ma corrisponde all'inglese *thing*.

Ḥ (ح) e Ġ (ع) sono due prevelari, nel primo caso sorda (come la *jota* spagnola di *jueves*) e nel secondo sonora (simile alla *r* francese, ma più leggera).

Ṭ (ط), Ḍ (ض) e Ṣ (ص) sono le enfatiche delle rispettive consonanti italiane, e vanno pronunciate "faringalizzate", cioè con la radice della lingua ritratta verso la faringe. Lo stesso è per Ḍ (ظ), l'enfatica di Ḍ. Ugualmente, Q (ق) è l'enfatica della K, e ha un suono vicino a quello di *culla* in italiano. Ḥ (ح), invece, è una faringale sorda, di cui non esiste il corrispettivo in italiano. Si potrebbe definire come una *h* aspirata e "faringalizzata".

Infine, l'apostrofo (') (ʻ) rappresenta un stop di glottide , mentre l'apostrofo rovesciato (ʼ) (ʽ) rappresenta una faringale sonora, anch'essa assente dall'italiano.

La grafia di Fez è varia: se traslitterassimo dall'arabo essa sarebbe *Fās*. In francese è solitamente traslitterata in *Fès*, che rende bene la pronuncia araba (e che lasceremo nelle fonti francesi riportate). In inglese e in italiano la grafia invalsa è invece Fez, a cui mi attengo, pur segnalando che la lettera finale dovrebbe leggersi come nell'italiano "sole". Può sfumare verso un suono fricativo (come nell'italiano "rosa"), ma mai verso un suono affricato (come nell'italiano "pazzo"). Marrakech, e in generale altri nomi propri marocchini sono stati scritti nella grafia invalsa in italiano. Se non esiste una grafia invalsa in italiano, li ho traslitterati dall'arabo.

Le citazioni coraniche sono tratte dalla celebre traduzione del Bausani (2016; ed. or. 1955). Per quanto vetusta, infatti, essa mi sembra adatta a rendere ciò che probabilmente percepisce un arabofono: la solennità del testo. Le indicazioni seguiranno questo semplice modello: *[sura 2: 261]*, che sta a significare che si cita la seconda sura, al versetto 261.

Per i detti del Profeta, invece, ho adottato due strategie diverse: quando mi è stato possibile trovarne agevolmente la traduzione italiana, ho utilizzato la versione del 1982 di Vacca, Noja e Vallaro (si veda in bibliografia). Se, invece, la traduzione non esiste o è risultata introvabile, mi sono limitato a indicare la raccolta- o le raccolte- di provenienza del detto, e poi a tradurlo dall'arabo.

Breve glossario

Sembra utile fornire un piccolo glossario iniziale, così da poter lasciare alcune parole non tradotte nei testi citati e nelle interviste in appendice. Tradurre infatti tutti gli intercalari presenti nel dialetto appesantirebbe il testo italiano; d'altra parte eliminarli del tutto sarebbe poco fedele alla parlata marocchina.

<i>ḥay</i>	fratello
<i>el-ḥamd-u lillāh</i>	sia lode a Dio
<i>subḥān Allāh</i>	Dio è degno di lode (sia lode a Dio)
<i>in šā' Allāh</i>	se Dio vuole
<i>bi-smi-llāh</i>	nel nome di Dio
<i>sīdī/ sī</i> (abbreviato)	signore, signor... (etc).
<i>el-salām-u 'aley-kum</i>	la pace (sia) su di voi

Capitolo 1

La città e i suoni, considerazioni introduttive

«O Fès!- dice uno storico arabo- tutte le beltà della terra sono riunite in te!». E soggiunge che Fès è sempre stata la sede della saggezza, della scienza, della pace, della religione; la madre e la regina di tutte le città del Magreb; che i suoi abitanti hanno l'ingegno più fino e più profondo di tutti gli abitanti del Marocco; che tutto quello che è in essa e intorno a essa è benedetto da Dio (...).

Edmondo De Amicis (2015: 155)

1. I primi passi nel *soundscape*.

Questa tesi si occuperà del paesaggio sonoro della medina- cioè la parte antica- della città di Fez, in Marocco. Essa si colloca, a mio giudizio, a metà fra l'esposizione dei risultati di una ricerca e un percorso di riflessione su questo tema. La ragione è semplice: la mia ricerca di campo non è stata abbastanza lunga da poter sviluppare delle considerazioni mature su un tema che, almeno dal mio punto di vista, si è rivelato molto complicato. Il suo livello di complessità non risiede nella difficoltà e nell'ostilità dell'argomento, ma al contrario nella sua semplicità. Come emergerà nelle pagine di questo lavoro, lavorare sui suoni di un luogo significa confrontarsi con un suo spazio molto profondo, giocare ad un livello intuitivo, che difficilmente si fa esplicito e chiaro. Scendere su questo livello e costruire una riflessione su di esso è stata la difficoltà di quella che rappresenta la mia prima esperienza di campo.

Come ho già detto, e ripeterò più volte in seguito, questa tesi si occupa del paesaggio sonoro urbano. La ragione di tale scelta non trova le sue fonti in un interesse scientifico particolare, ma soprattutto in una fascinazione primaria. Le mie prime visite nel mondo

arabo, e in Marocco in particolare, hanno intercettato spesso e volentieri il mio orecchio curioso. Il richiamo alla preghiera, che risuona cinque volte al giorno e rappresenta un notevole marcatore di luogo, si è depositato nella mia memoria uditiva in maniera indelebile, insieme al brusio dei mercati, alla musica arabo-andalusa, e soprattutto alla musicalità sincopata del dialetto marocchino. Questo fascino primario si è poi innestato su un interesse accademico, che potrei definire in generale attinente al senso e alla specificità dei luoghi, e che ha trovato degli strumenti di analisi nell'antropologia del paesaggio. L'approccio alla complessità dell'antropologia urbana mi ha aiutato molto a districare i nodi che via via si affacciavano al mio lavoro. Come emergerà in seguito, i nodi della rete di sonazione urbana sono costituiti essenzialmente dalle azioni dei suoi abitanti, poiché a ogni movimento corrisponde un suono. Per questo, per indagare il paesaggio sonoro urbano ho seguito essenzialmente le pratiche che producevano suoni, le micro-attività sonore quotidiane. Ovviamente, poiché l'etnografia è lavoro personale, frutto di incontri personali, questo mio percorso fra le pratiche e i suoni si è configurato scegliendo- o incontrando- alcune cose e tralasciandone altre, e il risultato è il percorso tematico che questa tesi cerca di seguire. Il nodo primario e assolutamente prevalente è costituito da quei suoni che, in modi diversi, afferiscono alla sfera dell'*islām*, che è stato per me la voce della città. Esso, come vedremo, costruisce non soltanto il paesaggio sonoro della città, ma anche un certo modo di percepire il mondo in genere, e per questo abbraccia a mio parere anche tutti gli altri suoni del tessuto cittadino. Tramite questa riflessione, alla fine di questo lavoro, sarà possibile dare una risposta alla domanda di ricerca fondamentale che sottosta a tutta questa tesi: quale sia il ruolo e il valore del paesaggio sonoro nella specificità e nell'unicità di un luogo.

In questo primo capitolo introduttivo comincerò parlando della storia di Fez, che è una città fondamentale per la storia del Marocco e per questo va delineata brevemente nel suo ruolo storico e politico. In seguito, sarà necessario inquadrare meglio a livello teorico la questione che discuterò nella tesi, fra la riflessione sui suoni dell'antropologia dei sensi e quella dell'antropologia urbana.

Nel secondo capitolo cominceremo ad immergerci nel vivo dei suoni della città. Esso tratterà del richiamo alla preghiera e della preghiera che ne consegue, che ritmano la giornata e invitano il musulmano a una particolare disposizione interiore, a ricordare l'unicità di Dio, incontrandolo quotidianamente. Questo punto sarà esposto anche tramite un'introduzione all'ampio concetto di *dīkr*, il ricordo di Dio, dovere di ogni credente. Qui, esso sarà preso in esame sotto il punto di vista delle pratiche linguistiche quotidiane, costruite sulla ripetizione del nome di *Allāh*.

Nel terzo capitolo il concetto di *dīkr* si svilupperà in funzione del primo ricordo di Dio che i musulmani devono imparare a ripetere: il Corano. Esso, rivelazione e parola di Dio che deve essere sempre recitata a voce alta per essere performativa, viene qui preso in esame nelle forme sonore che assume all'interno della città. Si tratta di un ascolto passivo, quando il credente non lo ascolta con particolare attenzione, ma lo lascia scivolare nel sottofondo che incornicia le sue attività; esso diventa poi ascolto attivo, ogni volta che l'orecchio e l'attenzione ritornano ad ascoltarne le parole e il loro valore teologico. Inoltre, questo quotidiano ascolto del Corano sta alla base di vari atteggiamenti che si possono incontrare negli abitanti di Fez: l'apertura, l'ascolto dell'altro e il desiderio di conversare, per esempio. Per questo è possibile affermare che l'ascolto del Corano informa la vita e la percezione del credente, fino a essere in tutto ciò che egli fa.

Nel quarto capitolo, infine, discuteremo quale sia il legame fra questo *islām* ascoltato e l'insieme complesso dei suoni della città, ponendo il problema di come si possa costruire un'etnografia del paesaggio sonoro urbano. Discutendo il concetto di città islamica, forgiato dalla letteratura orientalistica, sarà possibile affermare come, metodologicamente, l'osservazione partecipante sia insufficiente per cogliere la complessità urbana: essa si deve aprire anche all'ascolto, ma più in generale a un'immersione che sia in grado di apprendere il modo di sentire/pensare dell'abitante

della città. In un secondo momento, il capitolo si chiederà come sia possibile trovare un modello per rappresentare il paesaggio sonoro urbano: dopo aver stabilito un'equivalenza di fondo fra di esso e il "paesaggio di pratiche" proposto da Tim Ingold, esso apparirà come una rete irregolare e poliedrica, e infine si proporrà come organismo vivo.

Prima di tutto questo, poiché non ci riferiamo a una città qualsiasi, ma a quella che è stata la capitale di quasi tutti i poteri che si sono avvicendati lungo i secoli in questa regione, è necessario inquadrarla nel suo processo storico e nella condizione odierna.

2. La fondazione di Fez e i primi secoli¹.

Parlare della storia di Fez, in una certa misura, è parlare della storia del Marocco, almeno dal momento in cui l'*islām* comincia a impastarsi nelle sorti di queste terre. Come afferma Daniel Rivet, «on conviendra que sauter à pieds joints dans les premiers siècles du Maroc sous influence de l'*islām* fait violence à son passé. L'*islām* n'est pas un commencement absolu» (Rivet 2012: 103). Quando i generali delle conquiste arabe cominciarono a spingersi verso queste *finisterrae*, a partire dal 642 d.C. con la conquista di Tripoli, trovarono la popolazione con cui avrebbero dovuto confrontarsi per i successivi secoli. Le popolazioni berbere, a vocazione minoritaria, si presentavano come un coacervo di etnie e sistemi religiosi, modellati nei secoli da una matrice punica, che già si inseriva nel grande scenario mediterraneo; dalla colonizzazione romana (a cui si riallacciò in seguito fieramente quella francese), che portò oltre a un potere anche una religione di stato, ma che tuttavia non sembra aver lasciato influenze durature nella regione che ci interessa, privilegiando una colonizzazione puramente militare; e dalla presenza di ebrei (in queste terre probabilmente da prima della distruzione del secondo

¹ Per la parte propriamente storica mi sono servito del manuale di Daniel Rivet (2012) sulla storia del Marocco, a me congeniale per stile e linguaggio, e quello a cura di Mohamed Mezzine (2012) sulla storia di Fez. Ma ho utilizzato obliquamente anche Abitbol 2009 e Haarman 2010.

tempio) e cristiani (documentati dal III secolo d.C.). Il gioco delle conquiste e riconquiste straniere, fra romani, vandali e visigoti, si arrestò, per così dire, con le vittorie di due grandi condottieri musulmani, dapprima 'Uqba ibn Nāfi', e poi Mūsā ibn Nuṣayr. Nel 675 l'Ifrīqiya fu strutturata come provincia dell'impero Omayyade, e verso l'inizio del VIII secolo tutta la zona era sotto il controllo musulmano (nel 711 un sottoposto berbero di ibn Nuṣayr, Ṭāriq ibn Ziyād, si lanciò verso nord con il trionfale sbarco di settemila soldati in el-Andalous)².

Nonostante si parli di conquiste islamiche, ovviamente l'*islām* non si imporrà così facilmente in questa vasta regione che gli arabi si spingevano a conquistare in quest'epoca, a dispetto di quanto vuole una certa ideologia contemporanea. Sarebbe più corretto dire che si insinuò in questa civiltà, prendendo il posto del cristianesimo. Dice Rivet:

Moins comme une interruption que comme une transition, un glissement d'un monothéisme à l'autre. Du culte de Saturne à celui de Yahvé, puis d'Allah, se produisit une acception du monothéisme de plus en plus épurée selon les uns, simplifiée selon d'autres (Rivet 2012: 118).

E questo *glissement* necessitò di un certo tempo per avvenire. Protagonista assoluto delle prime fasi dell'*islām* magrebino fu il *ḥarigismo*. La branca dei cosiddetti "fuoriusciti", era il primissimo ramo a essersi distaccato dal potere centrale islamico, all'epoca di passaggio fra i califfi Ben Guidati e la dinastia Omayyade, per ragioni politiche, e subito dopo anche teologiche. In vari centri del Magreb cominciarono a fiorire sostenitori dell'interpretazione *ḥarigita* della dottrina islamica, a seconda dei luoghi in versioni moderate, come le versioni Ibadite dell'Algeria, o in versioni estreme, fino a casi di fondazione di versioni purificate dell'*islām*, come il caso di Hā-Mīn, nella regione dell'attuale Rif orientale, che si proclamò profeta al posto di Muhammad, o la versione simile dei Bargawāta più a sud. Ebbe luogo in questo periodo una fioritura

² Si veda Abitbol 2009: 13-44.

impressionante di nuovi *islām*, che a volte si ponevano in un'accezione prettamente contro-islamica, o più spesso contro-araba. Queste eterodossie, infatti, che nel giro di qualche secolo rientreranno nell'unificato *islām* magrebino, furono probabilmente la risposta berbera alle élite arabe orientali che si ponevano come superiori e sprezzanti. Fu così che l'estremo Magreb fu islamizzato, «par l'hétérodoxie, par la croyance déviante, par la berbérisation de cette forme dernière de monothéisme» (Rivet 2012: 131). In questo scenario frastagliato si inserisce la fondazione di una città in cui tutti questi elementi di pluralità troveranno un principio unificatore.

Come è ovvio, i primi passi di una città millenaria e piena di storia come Fez sono persi fra leggende e fonti in contrasto tra di loro. Come vedremo, d'altronde, la storia della città è in qualche modo una delle basi d'appoggio della storia marocchina: per quanto non si possa accettare la *vulgata* secondo la quale esiste una linea diretta ideale fra la prima dinastia regnante in queste terre e la dinastia 'Alawīta ancora oggi al potere, non possiamo neanche aspettarci l'assoluta obiettività e la mancanza del "mistero delle origini". Il dato certo è che i fondatori della città furono anche i fondatori della dinastia degli Idrīsidi, che restarono al potere grosso modo fino all'avvento degli Almoravidi, alla metà dell' XI secolo. Idrīs I era un 'alide, discendente di 'Alī dal ramo di uno dei suoi due figli, Ḥasan, e dunque discendente del profeta (meritorio dunque del titolo di *šarīf*). Era un fuggitivo dall'Oriente: gli Abbasidi giunti al potere avevano cominciato a perpetrare ingenti massacri ai danni della fazione alide (cioè a sostegno di 'Alī, primo nucleo dello sciismo), e Idrīs aveva guadagnato l'Occidente accompagnato solo dal suo servitore. Rifugiato a Walīlī (Volubilis, città pre-romana e a maggioranza berbera, poco distante da Meknès), era stato ben accolto dai locali e proclamato *imām* (e non emiro) nel 789, dopo aver ricevuto in dono una concubina di una delle tribù locali. Fatto avvelenare dal califfo di Bagdād, Hārūn el-Rašīd, morì probabilmente nell'802, e gli successe nell'803 suo figlio, Idrīs II, a soli 11 anni, vero iniziatore della dinastia. Il primo periodo di questo nuovo potere, mal visto dall'Oriente, ma anche dagli altri emirati nascenti nella zona, dagli Aglabidi di Qayrawān fino agli Omayyadi di Cordoba, si concentrò a Volubilis.

Quando dunque venne fondato il primo nucleo di Fez? Le versioni sono discordanti. Secondo alcune fonti fu Idrīs I a fondare, nel 789, la prima cellula abitativa, sulla riva destra del Wād Fās, l'affluente del Sebou che tuttora scorre- sotterraneo- nel cuore della città. Altre versioni invece dicono che fu Idrīs II a cominciare, per tentativi, la fondazione. Prima sul monte Zalāg, sul versante nord, che però si presentava pieno di insetti pericolosi; poi nella valle del Sebou, vicino alle fonti termali dell'attuale Sīdī Ḥarāzem, dovette rinunciare per la natura instabile del terreno. Infine il suo ministro Rašīd trovò un luogo adatto, nella pianura del Sāys dove, secondo questa versione, cominciò lui i lavori sulla riva destra, comprando il terreno alle tribù berbere presenti (i Bānī Yazgā). Le fonti sono dunque concordi, in ogni caso, nel dire che la fondazione cominciò dalla riva destra del Wādī Fās, o nel 789- nel caso in cui sia stato Idrīs I- o nell'808- nel caso sia stato suo figlio. Nell'809, poi, in questo caso sicuramente Idrīs II, dopo che l'inaugurazione della nuova città ebbe luogo, riuscì ad ottenere da un'altra tribù berbera, i Bānī el-Ḥayr, anche la riva sinistra, che gli sembrava molto più fertile e vivibile³. La riva destra, di stampo sicuramente più berbero, all'epoca circondata solo da una palizzata, nell'817-818 ospitò un gruppo di andalusi, fuggitivi da Cordoba dopo una rivolta fallita, prendendo il nome di 'Adwat el-Andalus (la riva degli Andalusi). La riva sinistra divenne invece la dimora dell'*imām*, che vi si trasferì con il suo esercito personale, costituito da fuggitivi di Qayrawān giunti nell'805. Qui fece costruire la grande moschea del venerdì, la *Ġāmi'at el-Qarawīyyīn* (la "moschea di quelli di Qayrawān"), e lo stesso nome prese la riva.

I tre secoli successivi videro Fez al centro di un territorio devastato da lotte di potere. La dinastia degli Idrīsidi, che riuscì a espandersi velocemente e a tenere il controllo della regione, si indebolì e cadde alla fine del IX secolo, per poi essere contesa fra le conquiste dei Fatimidi (i potenti sciiti in espansione in tutto il Nordafrica) e le riconquiste del

³ Si veda Mezzine 2012 (a cura di): 29-38. Non sembra utile qui dilungarsi sulle varie fonti e versioni, o sull'origine del nome della città, per restare fedeli alla strumentalità dell'inquadramento storico.

potere omayyade di Cordoba, che riuscì a imporre il controllo locale verso il 988 tramite l'appoggio dei Meḡrāwa e di altre tribù berbere locali. Sotto i Meḡrāwa, distaccatisi dal potere andaluso, Fez ridivenne una capitale indipendente e fiorente. Tuttavia, in tutto questo periodo, la città non aveva ancora assunto il ruolo che avevano altre città sulla scala del Grande Maḡreb, come Cordoba o Qayrawān. Era ancora una modesta capitale regionale, anche se la moschea della riva dei *Qarawīyyīn* la proponeva già come il centro promotore dell'*islām* sunnita del Maḡreb occidentale⁴.

Se fino al X secolo la vita dell'estremo Maḡreb si stava strutturando dal nord, dalla metà dell' XI secolo alcune tribù del sud, con il commercio transahariano soprattutto del regno di Siḡilmasa, cominciarono a recuperare il ritardo accumulato. Un'alleanza di tribù berbere del Sahara con le loro cugine dell'Atlante produsse il rivoluzionario movimento dal basso degli Almoravidi. Questa dinastia, sotto la quale la vicenda qui in analisi passa dalla dimensione di piccoli regni regionali a delle misure imperiali, fonderà una sua nuova capitale, nel 1062: Marrakech, nel sud appunto. Questa vicenda sembrerebbe non essere di grande importanza, dunque, per le sorti di Fez. Invece questi principi berberi, giunti a conquistarla nel 1070, hanno inciso la storia dell'allora cittadina in maniera profonda. Unificando una volta per tutte le due rive, che all'epoca erano ancora contrapposte e nemiche, gli Almoravidi intrapresero un'opera di riorganizzazione militare, amministrativa e urbanistica, iniziando così un lento processo di stabilità e fioritura che raggiungerà il suo apice qualche secolo dopo. Tuttavia, quest'epoca ci è documentata quasi solamente di riflesso, da fonti della dinastia che è succeduta: gli Almohadi. Come i loro predecessori, i nuovi conquistatori erano berberi, ma provenienti dall'Algeria. Questa dinastia però (in arabo *el-Muwaḥḥidūn*, gli "unificatori") prese spunto dal carisma severo e riformatore di un *ṭālib* (studente di diritto) berbero, Ibn Tūmart, autoproclamatosi addirittura *mahdī* (figura dai tratti messianici). Questa sorta di ierocrazia verrà poi portata alle dimensioni dell'impero alla morte di Ibn Tūmart dal suo consigliere, 'Abd el-Mu'min, e si estenderà fino al 1269. Lo

⁴ Rivet 2012: 162-163

slancio almohade rimane importante per l'architettura mastodontica e le nuove tecniche di costruzione, nonché per il movimento filosofico islamico-aristotelico di cui Ibn Rušd (Averroè) rimane il più noto esponente. Nonostante la sua provincialità rispetto alla capitale che restò anche per gli Almohadi a Marrakech- presa agli Almoravidi nel 1147- Fez, conquistata nel 1145- visitata da Ibn Tūmart qualche anno prima- continuò a crescere in vigore, restando un buono snodo commerciale come anche un centro di insegnamento del diritto islamico (anche se più censurata a causa del rigorismo di Ibn Tūmart)⁵.

3. Apogeo e declino: verso la modernità.

Fino a questo momento, la città di Fez aveva avuto alterne fortune, ma non si era ancora affermata con l'importanza che ricoprirà in seguito. Dal 1212 fino al 1245 la città visse un profondo momento di crisi, tormentata dai primi cedimenti di potere almohadi e le epidemie, gli incendi e le esondazioni del fiume che attraversa la città. Fra il 1245 e il 1250 (le fonti su questo divergono), dopo vari tentativi, i Bānū Marīn (Merinidi) riuscirono a prendere la città. Questa nuova dinastia, anch'essa di origine berbera, puntò a riprodurre l'espansione imperiale che avevano avuto le due precedenti, ma non ci riuscì. Gli Almohadi caddero definitivamente nel 1269, e i Merinidi avevano già stabilito la loro capitale a Fez quasi vent'anni prima. In qualche maniera, i confini del loro impero si stabilizzarono grosso modo su quelli attuali del Marocco, anche se non per disegno prestabilito. Rivet afferma che essi

n'assignent aucune limite à leur entreprise, qui prend pour plate-forme le Maroc actuel par le hasard d'une poussée à l'ouest plus forcée que choisie. Ce Maroc émerge par restriction (Rivet 2012: 230).

⁵ Si veda Mezzine 2012 (a cura di): 67-115.

Allo stesso modo, guardando alle sue condizioni difficili alla vigilia della conquista, appare quasi un caso che Fez raggiunga l'apogeo- o almeno il conclamato tale- della sua storia proprio in questo momento storico, che durerà fino alla fine del XV secolo, dopo il quale comincerà il suo declino. L'epoca merinide fornisce anche un consistente archivio di opere che trattano della storia della città dalle sue origini, e che per questo rappresentano le maggiori fonti per tutta la storia precedente fin qui tratteggiata. Di conseguenza, su questa dinastia e sul suo strascico nel XVI secolo si è scritto moltissimo. La storia di una città confluisce nel suo presente: per questo giungere a parlare del suo presente senza un minimo inquadramento storico mi parrebbe fuorviante. Bisogna considerare che fino a quest'epoca, infatti, la città qui presa in esame avrebbe potuto rimanere una fra le tante. Alcune coincidenze, però, verso il XIII secolo ne hanno segnato la storia in maniera indelebile.

Giunta alla fine di un periodo di turbolenze, la nuova dinastia merinide stabilì nella fiorente Fez la sua capitale: ne riattivò il commercio e l'artigianato e assicurò un lungo periodo di stabilità. Tutte le maggiori *madāris* (plurale di *madrasa*, scuole di *šarī'a* e teologia), dipendenti dalle grandi moschee, che ancora oggi possono essere visitate risalgono a quest'epoca- non ne sono rimaste di precedenti, e le posteriori sono in minor numero. E' probabilmente in quest'epoca che la grande moschea Qarawīyyīn divenne stabilmente anche un'università, consacrando definitivamente all'insegnamento del diritto malichita, che si stava ormai imponendo in tutto il Magreb (progressivamente mettendo a tacere tutte le frange eterodosse che invece avevano costellato la regione nei primi secoli di conquiste). L'università si dotò di corsi stabili, con programmi di insegnamento e professori celebri, oltre che della straordinaria biblioteca- ristrutturata di recente- dove studiò il giovane Ibn Ḥaldūn durante il suo irrequieto soggiorno da funzionario al servizio del sultanato. Tuttavia, la vera opera per cui i Merinidi passarono alla storia fu la fondazione di una nuova cittadella, fuori delle mura ormai unificate di quella che da lì in poi si sarebbe chiamata Fez el-Bālī (la vecchia Fez). Fez el-Ġdīd (la nuova), chiamata anche la Città Bianca, fu costruita poco a ovest del nucleo originario e

divenne la dimora dei sultani merinidi, a cui la *qasba* (fortezza) dentro le mura non sembrava adatta alla sicurezza e alla segretezza del potere. La dinastia regnò per oltre due secoli⁶.

L'ultimo sultano merinide morì in seguito a dei sollevamenti popolari nel 1465, il che diede spazio, dopo delle lotte di successione, alla dinastia dei Wattasidi, e quasi un secolo dopo a quella dei Sa'adiani, che si estenderà fino al primo terzo del XVII secolo, portando a una grossa instabilità politica in tutto il paese, sanata infine dall'avvento degli 'Alawiti. In questi due secoli Fez rimase la capitale per entrambi i poteri, ma ciò nonostante conobbe un periodo di lento declino e di alterne fortune. In seguito alla *reconquista* spagnola la città affrontò una crisi migratoria molto forte, sia dal lato dei musulmani sia dal lato degli ebrei, che si affollarono nel *mellaḥ*, il quartiere ebraico fondato in epoca merinide in Fez el-Ġdīd, sotto la protezione del sultano. In epoca wattaside si situa inoltre l'affascinante vicenda di Ḥasan el-Wazzānī, detto Leone l'Africano. La sua *Della descrizione dell'Africa*, in cui troviamo preziose annotazioni anche su Fez, è da ritenersi come l'ultima opera di questo respiro scritta da mano magrebina: dopo di lui questo tipo di sguardo attento su queste terre sarà di viaggiatori stranieri.

Gli 'Alawiti, l'ultima dinastia a regnare sul Marocco fino ai nostri giorni, emersero dal Tafilālt nel momento di maggiore crisi del territorio marocchino, verso la metà del XVII secolo. Arrivati qualche secolo prima dall'Oriente, erano un gruppo nomade che si vuole di discendenza profetica (*šarīf*). Nel 1672, dopo vent'anni di espansione incessante, Mūlay Moḥammed I consegnò al fratello Mūlay Isma'il un Marocco unificato e il titolo di *Amīr el-mu'minīn* (comandante dei credenti), ancora oggi portato da Muhammad VI. Il lungo regno del primo sultano 'alawita (55 anni), fonderà la prosperità di questa casata, che non sarà interrotta se non dal colonialismo. Fez in questo periodo riprese il suo ruolo di capitale, anche se durante il regno prospero del primo sultano fu accantonata

⁶ Si veda Mezzine 2012 (a cura di): 119-164.

per fare spazio alla vicina Meknès (che egli volle come sua capitale personale). In questo periodo possiamo dire che iniziò a disegnarsi il profilo del Marocco moderno, e per un secolo e mezzo Fez fu al centro di questo processo. Rivet afferma:

On entre dans l'époque où, pour désigner Fès, il suffit de dire *al-madīna* : la ville. Tant elle fournit aux Marocains un modèle de citadinité. Un de ses lettrés vante la « ville qui est l'ouïe et le regard du Maghreb » (Rivet 2012: 370).

Questo, ovviamente, non senza le costanti tensioni fra popolo e sultani, fra città vecchia e nuova, o senza epidemie o eventuali scontri e scaramucce. Tuttavia, la società si attesta stabilmente sui suoi punti di appoggio: artigianato e commercio, pratica e insegnamento del diritto islamico, fiorente attività delle confraternite religiose e artigianali e piccoli riti che costellano e vivificano la vita ordinaria. Inoltre, dal XVIII secolo in poi la città, come capitale, fu affacciata ai rapporti diplomatici e commerciali con l'Europa, forza in espansione nella regione: si preparava, insomma, ad affascinare i viaggiatori che soprattutto nell'Ottocento avranno occasione di visitarla, e di cui, qua e là, affioreranno le voci anche in questo lavoro.

4. Dal protettorato fino a noi: Fez oggi.

La prima voce di viaggiatore colto che evocheremo è quella di un italiano, Edmondo De Amicis, che nel 1876 pubblicò presso l'editore Treves di Milano il racconto del proprio viaggio in Marocco, al seguito dell'ambasciatore d'Italia e accompagnato da due noti pittori, Stefano Ussi e Cesare Biseo. Lo sguardo che egli ci restituisce, tuttavia, arrivando a Fez e dimorandovi per qualche tempo con la carovana diplomatica, non è per nulla elogiativo come ci aspetteremmo dopo averne brevemente analizzato la storia prestigiosa. La sensazione generale che egli riporta è piuttosto di disordine, di confusione, di morte. Dopo averne elogiato, infatti, la lunga storia- senza d'altra parte

soffermarsi con cura sui particolari ma seguendo lo slancio impressionistico- egli esprime così la realtà che vede:

E ora quanto mutata! Quasi tutti i giardini sono scomparsi, la più parte delle moschee rovinarono, della gran biblioteca non rimane che qualche volume tarlato, le scuole son morte, il commercio languisce, gli edifici si sfasciano, e la popolazione è ridotta a meno assai della quinta parte dell'antica. Fès non è più che una enorme carcassa di metropoli abbandonata in mezzo all'immenso cimitero del Marocco (De Amicis 2015:157).

E' a mio parere molto appropriato, da parte dello scrittore ligure, parlare di una carcassa, poiché riflette perfettamente l'esperienza della città che lui e i suoi colleghi fecero in quella spedizione. Scortati dalle milizie per ogni loro movimento, gli italiani visitarono Fez con sguardo affascinato dalle "rovine", ma trattando i suoi abitanti con la meraviglia, lo stupore e la curiosità di chi non abbia mai scorto nulla di diverso da sé. Questo sguardo, basato su un certo tipo di esperienza, può sicuramente inserirsi a pieno titolo nel grande calderone che Edward Said ha chiamato *Orientalismo*⁷. E di sguardo orientalista è necessario parlare, avvicinandosi all'epoca della colonizzazione.

Il protettorato francese in Marocco cominciò solo nel 1912, dopo lotte di influenza con la Spagna (che mantenne il controllo del territorio settentrionale) e la Germania. Stabilendo il centro amministrativo a Rabat, i francesi privarono una volta per tutte Fez del suo millenario ruolo di capitale. Fino ad oggi il re risiede a Rabat, come anche il Parlamento, anche se i palazzi e i giardini di Fez el-Ġdīd sono ancora visitati dalla famiglia reale. L'urbanistica di epoca coloniale ebbe un profondo impatto sulle città marocchine, tramite la manipolazione dello spazio a livello architettonico e infrastrutturale, ma soprattutto sul piano di ciò che Domenico Copertino chiama i "cantieri dell'immaginazione", cioè i modi di pensare lo spazio⁸. Per gli architetti

⁷ Si veda Said 2013.

⁸ Si veda Copertino 2010: 25-52.

francesi, le *Villes Nouvelles* marocchine furono veri e propri laboratori di architettura, così come per i politici furono campi di sperimentazione sociale. La fortuna del Marocco, a differenza di altri esperimenti coloniali, fu la figura del generale Lyautey. Seguendo il suo ideale politico aristocratico ed elitista, egli era deciso a costruire architettonicamente un'immagine che si contrapponesse sia alle caotiche città marocchine che alle città europee, ormai cresciute in modo malsano. Per fare questo, le *Villes Nouvelles* vennero costruite specularmente alle parti antiche delle varie città. Questo discorso coloniale fu molto positivo rispetto a molti altri: non intaccò il patrimonio che trovava. Tuttavia, la salvaguardia dei centri storici acquistò un carattere quasi prescrittivo: in una legge coloniale del 1914 addirittura si vietava ai marocchini di apportare modifiche ai propri antichi edifici. Si riconosceva loro il merito di aver preservato il proprio patrimonio storico e il proprio tessuto sociale intatto, e quindi si imponeva loro di restare così, come in posa per una fotografia, intrappolandoli in un passato pre-protettorato, in una specie di "visione per tratti" ben fissata⁹.

Gli spazi furono dunque rimodellati anche tramite la narrazione, ma questo movimento coinvolse anche il racconto della storia stessa della città. E' quanto denuncia Mohamed Mezzine nell'introduzione al manuale da lui curato recentemente sulla storia di Fez: in questo periodo «la ville sera ainsi qualifiée de tous les adjectifs de "sous développement". Son urbanisme sera traitée de "non urbanisme" par l'Orientalisme» (Mezzine 2012: 18). L'autore si riferisce in particolare a un'opera importante, di epoca coloniale (1949), di Roger Le Tourneau, esponente della scuola orientalistica francese e allievo di Lévi-Provençal: *Fès avant le protectorat*. Leggendo quest'opera, in effetti, pur non trovando esplicitato il concetto di "non urbanismo" di cui parla Mezzine, rintracciamo la stessa "visione per tratti" di cui sopra. La città viene trattata come un complesso prestigioso di mura e opere architettoniche, incastonata in

⁹ Si veda Copertino 2010: 37. Non mi riferisco qui in maniera precisa alla tradizionale visione per tratti attribuita all'organizzazione teorica del funzionalismo in ambito antropologico, ma più ampiamente a un modo di pensare generalizzato, in voga ancora oggi, legato alla stereotipizzazione dell'altro in vari elementi facilmente scomponibili, per una comprensione semplificata delle differenti "culture".

un paesaggio delizioso, ma soprattutto i suoi abitanti vengono dipinti secondo gli usi e costumi che ne organizzano la vita quotidiana in tutte le sue parti, confusi in questo insieme indistinto che costituisce la città “prima del protettorato”. L’opera di Le Tourneau resta una pietra miliare, soprattutto per la sua capacità di sintesi, ma continua in essa la scissione dello sguardo, che separa in qualche modo il prodotto storico- la carcassa- della città dai suoi attuali inquilini. Qui non ha senso dilungarsi su questo argomento, che necessiterebbe di analisi approfondite per determinare il concetto di città nello sguardo colonialista francese. È importante tuttavia avervi accennato per un’unica ragione: i mutamenti innescati da questo “discorso” francese sono tuttora visibili nella città attuale, e pienamente in atto.

Oggi la città di Fez è, in ogni caso, ben più articolata di quanto non lo fosse “prima del protettorato”. La parte antica, separata in Fez el-Balī, verso est, e Fez el-Ġdīd verso ovest, e che in generale viene chiamata *el-medīna el-qdīma* (la città antica), o semplicemente medina, è incastonata in una piccola valle in cui il Wād Fās, il fiume su cui la città fu fondata, passa ormai sotterraneo, scorrendo più a sud fino a confluire nel Sebou. Il cosiddetto Fiume delle Perle è invece un torrente che confluisce nel Wād Fās, attraversando la medina e separando in maniera più evidente le due rive di Fez el-Balī, el-Andalus e el-Qarawiyyīn. A nord della medina si staglia il monte Zalāg (circa 800 metri s.l.m.) e accanto a lui il monte Tghāt, più basso, che fanno parte dell’orizzonte della medina. A sud di essa invece sta un’altura, facente parte del complesso collinare di Sīdī Ḥarāzem, su cui si inerpica il più grande cimitero della città. La città occupa l’estremità orientale di una sorta di altipiano (fra i 300 e i 400 metri s.l.m) che si pone fra la catena montuosa del Rif a nord e l’inizio del Medio Atlante a sud, in cui sono inserite anche le città di Meknès, Imouzzet e Sefrou. Allontanandosi da Fez el-Ġdīd verso sud-ovest (a sud-est l’espansione urbana si ferma appunto a causa del complesso collinoso di Sīdī Ḥarāzem, che si insinua nella vallata) si apre il Sāys (Saïss con la grafia francese), vale a dire una regione dell’altipiano, in cui Fez oggi si sta espandendo. Se il primo nucleo della Ville Nouvelle, infatti, era stato costruito all’imbocco della vallata, oggi la città nuova con

i suoi quartieri popolari ha inglobato sia, da una parte, il nucleo francese (dove ancora risiede però il centro città, con centri commerciali, hotel, cinema e caffè), sia la medina, fin dove poteva arrivare. Il versante nord, che si inerpica sullo Zalāg, è ancora dedito solo all'agricoltura, mentre il versante sud, come quello a ovest, ha visto crescere negli ultimi anni un enorme agglomerato abusivo di case popolari sul fianco della collina. Così anche in tutta la città, con esclusione di alcuni quartieri centrali, vicini alla Ville Nouvelle vera e propria, sede di villette e zone più residenziali: da ogni parte sorgono nuovi quartieri edificati in qualche mese, e quelli vecchi si sovrappopolano. Percorrendo la strada che va verso sud, fino all'aeroporto di Fès-Saïss, si può ancora contemplare la distesa delle campagne dedite alla coltivazioni soprattutto di ampi oliveti, ma si ha la chiara impressione che, in questa ventina di chilometri, la città incombà e stia lentamente mangiando la fertile pianura. La fertilità della regione, infatti, molto umida e piovosa in autunno e in inverno e poi secca e molto calda d'estate, è celebre. Numerosi cronisti arabi hanno decantato la magnifica posizione naturale della città, caratteristica che ha probabilmente contribuito al suo successo lungo i secoli. La città è percorsa sotterraneamente da centinaia di piccoli corsi d'acqua, che zampillano qua e là nelle moschee e nei giardini dei *riyād*, immense dimore nobiliari. La città è capoluogo della regione Fès-Boulemane, che comprende 15 centri urbani. Oltre alla prefettura di Fez, sono presenti anche le province di Boulemane, Moulay Ya'acoub e Sefrou. Dei quasi due milioni di abitanti della regione, Fez accoglie quasi un milione e duecentomila persone¹⁰. La maggior densità di abitanti la si trova nei quartieri popolari, ma anche nella medina.

La medina vive oggi una doppia direzione di mutamento. Negli anni dopo l'indipendenza del 1956, i notabili della città cominciarono a lasciare la medina per cercare fortuna industriale in altre città marocchine in espansione, soprattutto Casablanca, o all'estero, o semplicemente nella Ville Nouvelle, che si stava definendo come un luogo a carattere più borghese. Le ricche dimore dei notabili, spesso cadute in rovina, presero a quel punto due strade di nuovo utilizzo. Da una parte, l'ingente

¹⁰ Si veda il documento *Maroc en chiffres 2015*, scaricabile dalla pagina web dell'*Haut Commissariat au plan du Maroc*, consultato il 2 febbraio 2018.

immigrazione dalle campagne spinse i proprietari ad affittare le proprie case ai nuovi venuti, il che condusse a una svalutazione di molti edifici storici, caduti in disuso e maltrattati dagli abitanti, in una specie di *gentrification* al contrario; dall'altra, invece, investitori soprattutto stranieri, da qualche decennio, hanno cominciato a comprare e ristrutturare le case e i *riyād*, cavalcando così l'onda del turismo. Si produce così un effetto interessante, simile in molte medine arabe, che ci riporta al punto di partenza di questo paragrafo. Misteriosamente un "discorso" molto simile a quello coloniale riprende piede. I turisti, molto più numerosi rispetto agli sparuti gruppi diplomatici e ai viaggiatori ottocenteschi, si aggirano per le rovine di una città piena di storia, ancora una volta indispettiti e incuriositi dai suoi abitanti, che per soddisfarli- cioè per vivere- indossano le gellabe, calzano le babbucce e si mettono il fez. Ma la vita della medina ha molto altro da raccontare a chi voglia ascoltare. Nei prossimi paragrafi cercherò di inquadrare meglio le domande che questo lavoro ha voluto porle.

5. La percezione della città.

La quantità di problemi e questioni che solleva in questo momento la società marocchina è potenzialmente infinita, e in effetti più ci si avvicina e più si colgono vividamente i contorni e i confini di numerosi punti ricchi da sviluppare. A chi visiti Fez con un minimo di attenzione, già a una prima disamina salterà all'occhio la cattiva gestione dei rifiuti e della pulizia, che riporta a interessanti questioni circa il modo di concepire lo sviluppo e il progresso della nazione. Questo, d'altronde, si collega a una questione più prettamente politica, di cittadinanza attiva e di amministrazione della cosa pubblica, che lambisce inevitabilmente anche le numerose emergenze legate a criminalità e droga, che spesso coinvolgono anche giovanissimi (con spaccio e consumo di droga, per esempio, come problema principale). Così come, d'altronde, si potrebbe sottoporre ad accurata analisi l'influenza dei media sulla generazione attuale, gli orizzonti che essa dischiude fra nuove possibilità per i più ricchi, e senso di esclusione

per i più poveri, arrivando fino alle prospettive educative, diverse di quartiere in quartiere. Inevitabilmente, durante il mio periodo di campo a Fez, la mia esperienza etnografica ha sfiorato anche tutti questi temi, pur senza trasformarli in domande di ricerca. Dietro, infatti, alla mia fascinazione esotizzante- anch'essa un po' ottocentesca- per le sonorità marocchine, stava un sincero interesse per la vita quotidiana dell'*islām*, e all'intreccio fra questi due termini. Mi interessava capire come fosse l'*islām* vissuto, indagare l'esperienza islamica in un contesto dove esso fosse protagonista. L'*islām*, come è ovvio, è nato nell'ambiente desertico della Penisola Arabica. Tuttavia, come i paragrafi precedenti hanno illustrato, una città come Fez ha avuto il tempo e le possibilità di creare una sua forma propria di *islām*, una sua versione urbana; in questa sua forma si è radicata la mia domanda di ricerca. Essa, in effetti, va ora articolata sul piano più prettamente antropologico: è necessario costruire qui un breve inquadramento teorico, che dia ragione delle scelte e dei percorsi che questo lavoro affronterà. Questa tesi si costruisce, a livello teorico, a cavallo fra due filoni di riflessione della nostra materia: da una parte l'antropologia della città, e dall'altra l'antropologia dei sensi.

Una volta scelta Fez come terreno, infatti, il primo problema da risolvere è stato come affrontare l'etnografia della città- intesa sia come studio che come rappresentazione. La complessità- e la sua gestione in un modello- d'altronde, è stata il punto centrale fin da quando l'antropologia si è affacciata a questa problematica¹¹. Fin dall'articolo di Robert Park nel 1915, primissima riflessione su un possibile "studio del comportamento umano nell'ambiente urbano", come recitava il titolo; passando poi per tutta la produzione della scuola di Chicago, con la pubblicazione della raccolta *The City* nel 1925 e i vari importanti lavori di Burgess, Mckenzie, Anderson, Wirth e molti altri; e per la Scuola di Manchester di Max Gluckman, l'asse con Lusaka e la produzione del Rhodes-Livingstone Institute; per tutte le inclinazioni di ricerca scaturite da queste due grandi fonti, la domanda costante è stata la stessa: come applicare gli strumenti antropologici forgiati nelle cosiddette società semplici alle cosiddette società complesse. D'altronde, il

¹¹ Per questa sezione faccio riferimento al manuale di introduzione all'antropologia della città di Alberto Sobrero (2013).

fenomeno urbano si è sempre studiato, e si potrebbe approcciarsi ad esso con svariati assi di ricerca. La sociologia stessa, sorella dell'antropologia, ha prodotto già nel XIX secolo una grossa riflessione su di esso, e la letteratura filosofica e storica ne sono colme. Ma per l'antropologia da subito, proprio per le differenti condizioni della sua nascita, l'approccio è stato problematico. Superate le remore di chi pensava che l'impresa fosse addirittura impossibile (come per esempio Lévi-Strauss), spesso i risultati che si sono prodotti sono da ricondurre piuttosto a un'etnografia nella città, cioè di fenomeni ravvisabili in ambiente urbano, che a un'etnografia della città, cioè che studi e rappresenti il fenomeno urbano in quanto tale, in tutte le sue sfaccettature. E' l'inclinazione di quello che Alberto Sobrero chiama il *ghetto approach*, in cui egli inserisce, in una sottile linea connettiva, anche esponenti di scuole distanti, da Louis Wirth (1928, *The Ghetto*) e la sua scuola, fino a Ulf Hannerz (1969, *Soulside*).

Questo lavoro ha avuto l'ambizione di porsi non all'interno di questa fonte, ma dell'altra, che fa capo alla scuola di Manchester. La riflessione che Max Gluckman e i suoi colleghi del Rhodes-Livingstone Institute hanno sviluppato porta a una soluzione al problema dell'etnografia di un sistema complesso, tramite una graduale torsione dialettica. Le basi di questa "rivoluzione discreta"¹² sono, come nota Sobrero, da ricercarsi nel lavoro di Edward E. Evans-Pritchard, e in particolare nella sua opera del 1940, *I Nuer*. Con la sua analisi delle società segmentarie nilotiche, infatti, egli dimostrava che

di fronte a una realtà restituita alla propria complessità, alla propria interna dinamicità, il procedere monologico della grandi monografie tradizionali, il metodo della costrizione dall'esterno del materiale nei grandi capitoli dell'economia, religione, politica ecc. non sembrava più adeguato. Non solo Evans-Pritchard si pone consapevolmente all'interno di ciò che descrive, ma è continuamente alla ricerca di prospettive originali della rappresentazione [...] (Sobrero 2013: 103).

¹² La stessa rivoluzione che avrebbe lentamente portato l'antropologia dalle discipline nomotetiche a quelle idiografiche, poi compiuta con l'antropologia interpretativa di Clifford Geertz.

Dunque ogni realtà, in quanto tale, è complessa, finché non si trova il modo di accostarsi ad essa e di comprenderla. Da questo deriva che la differenza fra “società semplici e complesse” non è di natura ma di grado, e per ogni situazione è necessario trovare la metodologia e il modello adatti.

Nel rapportarmi a Fez, ero determinato a non abdicare a questa comprensione totale, a quella che Marc Augé, cercando di applicare l’etnologia francese al metrò parigino, chiama una “totalità impossibile”¹³: volevo fare un’etnografia della città, e non solo nella città. Tuttavia, lentamente mi sono reso conto, pur avendo esplorato varie direzioni possibili, che la durata del mio campo (tre mesi) non mi permetteva di condurre uno studio di vari luoghi, così da mettere in dialogo le diverse parti della città. Nelle conclusioni- scritte con Ely Devons- di *Closed Systems and Open Minds- The limits of naivety in social anthropology*¹⁴, Max Gluckman delinea i cinque punti di quella che egli identifica come la procedura che ogni scienziato in generale, e ogni scienziato sociale in particolare non può esimersi dal seguire. Quest’opera si pone in continuità con le acquisizioni di Evans-Pritchard, e tratta di come riuscire a produrre semplificazione: come e quanto si può dedurre da fatti complessi principi semplici. La prima in assoluto, quella che qui ci interessa, lui la chiama *circumscription*.

There is delimitation of a field in space and in time. Every anthropologist uses this procedure to isolate a manageable amount of interconnected data [...]. This procedure of closing off a field will be called *circumscribing* a field of research. When an anthropologist circumscribes his field, he cuts off a manageable field of reality from the total flow of events by putting boundaries around it [...] (Gluckman 1964: 162-163).

¹³ Augé 2010: 89.

¹⁴ Opera del 1964, anno di chiusura dell’istituto di Lusaka, che per questo si considera come il lascito teorico di questa scuola (Gluckman 1964).

A questo principio metodologico ho fatto appello quando mi sono reso conto che non potevo, nel tempo a disposizione, esplorare in maniera accurata lo spazio fuori dal mio primario campo d'azione: la medina. Questo lavoro, dunque, pur costantemente puntando ad abbracciare l'intera città di Fez, partirà e finirà fra le mura (ormai in rovina) della città antica di Fez, il suo nucleo primario. Si porrà il problema di un modello con il quale interpretare questa parte della città, e di quanto esso sia estendibile al resto dello spazio urbano. Ma nelle movenze fondamentali resterà all'interno di quello che, parafrasando Sobrero, potrei definire un *medina approach*. Una volta delimitato, tuttavia, lo spazio e il tempo di ricerca, non avevo ancora terminato la procedura di *closing off* che Gluckman prescrive. Egli parla anche di un «duty of abstention, which requires that if we are to solve certain problems, we have to abstain from studying other, though apparently related, problems» (Gluckman 1964: 168). Nella medina, cioè, bisognava trovare qualcosa di preciso da investigare, un taglio per studiarla. Ritornando alla domanda di ricerca iniziale, riguardo all'esperienza sonora dell'*islām* urbano, il campo di azione sembrava alquanto evidente: la percezione dello spazio.

Per quanto possiamo rintracciare nella riflessione epistemologico-filosofica una costante attenzione alla questione dei sensi (è di Aristotele in effetti la classica divisione giunta fino a noi), l'attenzione in questo campo ha acquisito negli ultimi decenni maggiore rilievo non solo in campo antropologico. Fra neuroscienze, filosofia e psicologia e molte altre, infatti, ciascuna nella sua prospettiva, molte discipline stanno tornando ai sensi come base dell'esperienza umana. Più vicino all'argomento che qui trattiamo è lo sviluppo dell'urbanistica dei sensi, che viene in generale fatto risalire alla fondamentale opera di Kevin Lynch, *The image of the city*, del 1958, il cui scopo era una progettazione più vicina all'esperienza della città dei suoi abitanti¹⁵. L'antropologia è nata e cresciuta con una palese disattenzione alla questione percettiva, concentrata com'era fin dai primi passi su altri focus e metodologie. Tuttavia, possiamo individuare lungo la storia della disciplina una linea rossa, una catena di intuizioni emerse qua e là

¹⁵ Si veda Radicchi 2012: 1-30.

come un fenomeno carsico: dall'intuizione di Marcel Mauss riguardo al concetto di "tecniche del corpo", fino al paradigma dell'incorporazione di Thomas Csordas e al concetto di "habitus" di Pierre Bourdieu, l'ambito teorico dell'antropologia si è progressivamente avvicinato al dominio del corpo come fulcro delle sue riflessioni. Tuttavia, fino agli anni '80 l'attenzione non si è rivolta specificatamente all'aspetto della percezione e delle sensazioni. Si fa solitamente risalire al 1989, con la pubblicazione di *The taste of ethnographic things* di Paul Stoller, una svolta in questo senso. La strada è stata poi battuta soprattutto dalla scuola della Concordia University di Montréal, da autori come Constance Classen e David Howes dai primi anni '90 in poi, collegandosi inevitabilmente con il filone di riflessione sulle emozioni, nato in seno alla scuola interpretativa di Clifford Geertz. Questo percorso antropologico ha portato a conferire una nuova prospettiva alla questione sensoriale, non soltanto riconoscendone la dimensione sociale, ma arrivando ad affermare che i sensi sono forgiati dalle interazioni sociali, e che quindi sono in una certa misura un prodotto della società, in una costante dinamica che induce a ripensare la dialettica natura/cultura. Afferma Antonio Marazzi:

Suoni e immagini, gusti, profumi e sensazioni creati ad arte perché siano raccolti, fruiti e interpretati dai sensi propri o di altri uomini- un processo culturale- sono stati i protagonisti dello sviluppo della condizione umana e dell'affermarsi delle infinite diversità espressive, in opposizione all'uniformità della dotazione istintuale animale. Non si tratta, tuttavia, di dimensioni separabili, l'una naturale, l'altra culturale: non vi è un salto in senso evolutivo, e non dovrebbe esserci nemmeno separazione nell'analisi (Marazzi 2010: 18).

Se, come afferma ancora David Le Breton nella sua esplorazione storico-antropologica su questo tema, la percezione è «un pensiero in atto sull'ininterrotto flusso sensoriale in cui l'uomo è immerso» (Le Breton 2007: XV), essi devono essere tenuti in conto per ogni analisi antropologica.

6. La prospettiva sonora.

Tuttavia, se terremo presente l'orizzonte e le acquisizioni dell'antropologia dei sensi, ho già messo in evidenza come questo lavoro parta da un più specifico focus: l'esperienza islamica nella città di Fez, sotto il profilo prettamente sonoro. Non, dunque, i sensi, ma uno solo dei cinque, l'udito. E non tutto il paesaggio urbano, ma il paesaggio sonoro urbano. Paradossalmente, gli studi sul concetto di "*soundscape*" precedono la riflessione sistematica sui sensi in antropologia. È all'inizio degli anni '70 che Murray Schafer, cominciò a dedicarsi a questi studi, di cui oggi viene considerato l'iniziatore. Come per ogni ambito disciplinare, anche in questo caso si potrebbe ricostruire una sorta di archeologia delle riflessioni sul tema, di cui anche solo il XX secolo, fra letteratura e musica, ci fornirebbe molto materiale- basti pensare alla scuola futurista e alle sperimentazioni di Luigi Russolo. Tuttavia, oltre al fatto che non è qui di nostro interesse, è importante sottolineare che il neologismo "*soundscape*", tradotto in italiano con "paesaggio sonoro" è opera del compositore canadese, che inoltre si è fatto animatore di un vivace dibattito che continua tuttora. Come afferma Antonella Radicchi,

Schafer intendeva inoltre unificare i differenti approcci delle discipline scientifiche, sociali ed artistiche, come l'acustica, la psicoacustica, l'ingegneria del suono, la musica e l'elettroacustica, per trattare insieme le proprietà fisiche del suono, i meccanismi di percezione, le modalità comportamentali di risposta ai suoni e la possibilità di comporre paesaggi sonori ideali (Radicchi 2012: 38).

Egli cominciò il suo lavoro da Vancouver nel 1972, e l'anno seguente diede alle stampe il suo primo libro, *The Vancouver Soundscape*, con una serie di registrazioni sulla città e una trattazione teorica. Nel 1975 uscì *Five Village Soundscapes*, uno studio comparato del paesaggio sonoro di cinque piccoli borghi, in Europa. Nel 1977 Schafer pubblicò *The tuning of the world*, il saggio in cui riordinò il lavoro fin lì effettuato, ponendo le basi dei *Soundscape Studies*. Schafer analizza in quest'opera il mutamento indotto dall'industria sui paesaggi sonori naturali, esplicitando così il taglio chiaramente

polemico e riformatore della sua ricerca (chiama *schizophonia*¹⁶, per esempio, la rivoluzione tecnica ed elettronica in ambito sonoro), ma anche la distanza dai consueti studi sull'inquinamento acustico come mero dato: egli pone, già da quest'opera, un accento etico ed estetico al concetto che plasma, arricchendo la trattazione con elementi di storia e filosofia e di varie cosmologie da cui si lascia ispirare. Inoltre, lo studio contiene una metodologia ben articolata, su rilevamento, notazione e terminologia, e indicazioni per la progettazione acustica, che resta per lui il vero obiettivo di questi studi. Quest'opera è dunque basilare in questo campo, e dovremo servirci di alcuni concetti di Schafer nel corso della trattazione.

Già da un primo sguardo, dunque, appare chiaro che il concetto di paesaggio sonoro è interdisciplinare, ma che l'antropologia non era chiamata in causa operativamente nel periodo in cui Schafer imbastiva la sua struttura teorica. Tuttavia, non si può dire che l'ambito sonoro fosse completamente assente dall'attenzione etnografica, anzi: potremmo inserirvi innanzitutto l'oralità, che è di per sé fenomeno sonoro, da sempre presente in antropologia sotto i suoi aspetti sociale e linguistico. Di sonorità si è certamente occupata anche l'etnomusicologia, non solo nella sua accezione più classica, di studio dei fenomeni musicali nativi, ma soprattutto a partire dal suo reinserimento all'interno di un discorso più prettamente sociale con l'opera cardine di Alan Merriam, *Antropologia della musica*, del 1964. Tuttavia, non era mai stato interesse di questa branca dell'antropologia occuparsi anche di altri suoni che non fossero quelli utilizzati nella musica. Questo non vale, invece, per Steven Feld, che partiva proprio da una formazione etnomusicologica e linguistica, e che fu il protagonista di un interesse più ampio verso i suoni che la disciplina antropologica cominciò a sperimentare dall'inizio degli anni '80. Esso poi confluirà nei filoni teorici dedicati ai sensi e al paesaggio sonoro. Feld, quando arrivò il momento di concepire un progetto di ricerca, stanco delle tesi classiche della sua materia, provò qualcosa di originale. Afferma infatti:

¹⁶ Schafer 1994: 90.

[...] crudamente ho dato al mio progetto un nome volutamente alternativo: un'etnografia del suono oppure un'etnografia del suono come sistema simbolico. Volevo studiare i modi in cui il suono e la produzione di suoni colleghi l'ambiente con il linguaggio, l'esperienza e l'espressione musicali. (Feld 2004: 44-45).

Nel 1976 cominciò il suo campo in Papua Nuova Guinea, fra i Kaluli della foresta tropicale del Bosavi, e nel 1982 pubblicò l'opera che lo rese famoso, *Suono e Sentimento* (Feld 2009). Qui, il suo progetto di etnografia del suono prese forma reale: egli non si limitò alla musica, ma la inserì come elemento all'interno dell'ecologia di suoni della foresta in cui i Kaluli abitavano, indagando il profondo legame che sussiste fra percezione del paesaggio e quelli che i Kaluli chiamano i "sentieri dei canti". Le intuizioni di Feld hanno poi trovato il loro risvolto teorico, rendendolo il punto di riferimento per i *soundscape studies* in seno all'antropologia. Prendendo spunto dalla filosofia fenomenologica di Merleau-Ponty e dal filosofo americano Don Ihde, infatti, egli ha creato un concetto nuovo:

Con il termine "acustemologia" intendo un'unione tra acustica ed epistemologia, e l'indagine sulla supremazia del suono come modalità di conoscenza e di esistenza nel mondo. Il suono emana dai corpi e al tempo stesso li penetra. Questa reciprocità di riflessione e assorbimento è una modalità creativa di orientamento: una modalità che armonizza i corpi ai luoghi e ai tempi tramite il loro potenziale sonoro (Feld 2008: 128).

La nozione di acustemologia, dunque, si inserisce nel dibattito epistemologico interdisciplinare sui sensi e sulla percezione, e fornisce nuovi spunti per interpretare la complessa interazione che sussiste fra corpi e luoghi. Con Feld si chiude questo breve inquadramento teorico, poiché la sua etnografia del suono ci riporta contemporaneamente all'etnografia del paesaggio, che nel nostro caso non sarà quello della foresta pluviale, ma urbano. Se «i canti *kaluli* eseguono una mappatura del mondo sonoro come uno spazio-tempo di luogo, di collegamento, di scambio, di viaggio, di memoria, di paure, di desideri e di possibilità» (Feld 2008: 140), nel paesaggio urbano

di Fez dovremo capire quale sia l'ecologia culturale dei suoni, cioè come essi si inseriscano nella complessa interazione fra fisicità e significati. Non a caso utilizzo qui il termine "ecologia culturale": se da molte direzioni, in questo campo di studi interdisciplinare, giungono visioni teoriche che si rifanno a una prospettiva ecologica- dall'ecologia in ambito biologico, all'ecologia della musica, alla eco-muse-ecologia di cui parla in alcuni lavori lo stesso Steven Feld¹⁷- qui cercherò di applicare ai suoni l'ecologia culturale nell'accezione di Tim Ingold. Egli, infatti, pare l'autore più adatto a fornirci gli spunti teorici di cui abbiamo bisogno per districarci nel groviglio urbano.

7. Etnografare l'imponderabile.

Emerge ora con più chiarezza la domanda di ricerca etnografica che soggiace a questa tesi: come costruire un'etnografia di un paesaggio sonoro urbano? Cioè, come accostare il fenomeno urbano e il fenomeno sonoro dal punto di vista prettamente etnografico? Come produrre un'investigazione fertile del *soundscape* della città, per poi riuscire in qualche modo a comporne una rappresentazione? Sperando di riuscire a dare una risposta a questa domanda nello svolgersi dei capitoli, sollevo qui due elementi critici su cui concentrerò la mia attenzione.

Da una parte vi è un elemento evidente sia a livello teorico che a livello più pratico. Per quanto, cioè, l'udito abbia delle caratteristiche in parte diverse rispetto agli altri sensi, in nessun universo sensoriale conosciuto esso è tanto isolato da poter essere analizzato da solo, poiché concorre sempre in importanza almeno con la vista. L'antropologia dei sensi ha ben dimostrato che il mondo si manifesta all'uomo in una percezione multi-intersensoriale. Focalizzarsi, dunque, su uno solo dei sensi è di per sé problematico, e dovremo capire se nell'organizzazione sensoriale degli abitanti della medina di Fez questo sia giustificabile. Dall'altra, poi, per quanto la riflessione

¹⁷ Si veda Colimberti 2004.

antropologica possa metterne in luce l'importanza, i sensi restano nella vita quotidiana come occultati, svolgendo la loro funzione di filtri silenziosi. Nella medina la vita è spesso difficoltosa e molti, anche di coloro con cui sono entrato in contatto, vivono nell'incertezza economica. Durante tutto il campo ho avuto la chiara impressione di essere interessato a qualcosa di troppo etereo- per quanto fondamentale- e d'altronde mi è stato fatto notare spesso. Ho spesso ripensato alle parole di Bronisław Malinowski nell'Introduzione ad *Argonauti del Pacifico Occidentale*:

(...) c'è tutta una serie di fenomeni di grande importanza che non può assolutamente essere registrata consultando o vagliando documenti ma deve essere osservata nella piena realtà. Chiameremo questi fenomeni *gli imponderabili della vita reale* (Malinowski 2004: 27, corsivo nel testo).

Nell'elenco di esempi che segue questo passo, ovviamente, Malinowski non inserisce qualcosa che abbia a che fare direttamente con il suono, ma sul campo io avevo l'impressione di lavorare su uno di questi imponderabili, sfuggenti e estemporanei come lo è ogni evento sonoro. Questa questione metodologica si presta ad essere sviluppata man mano che se ne presenterà l'occasione. Qui invece mi limito a fornire qualche indicazione tecnica più precisa sul mio lavoro di campo.

Alloggio e durata.

Come già detto, il mio lavoro si è incentrato sulla medina, cioè la parte antica della città di Fez. Qui ho abitato, in una casa presa in affitto da una coppia locale, Michela (italiana residente in Marocco da qualche anno) e Moḥammed. La casa è solitamente in affitto sulla piattaforma web di *sharing economy* di Airbnb, dunque consisteva del primo piano, dove abitavo io, e di un secondo spesso occupato da turisti. La terrazza in comune e la disponibilità a coadiuvare i miei ospiti e quelli di altre case mi ha permesso di incontrare molti visitatori internazionali, e di arricchire così il mio punto di vista sulla città. Il mio soggiorno non è andato oltre i tre mesi: dal 14 novembre 2016 al 20

febbraio 2017, con un'interruzione di una settimana all'inizio di febbraio, in cui ho dovuto tornare in Italia.

Lingue utilizzate.

La questione linguistica nel mondo arabo è tanto una chimera quanto un motivo di vanto, segnata com'è da una complessità difficile da inquadrare, e nel *magreb* la situazione è ancora più complessa, tanto che Fouad Laroui definisce quello marocchino un "drame linguistique" (Laroui 2011). In Marocco, come in molti degli stati con l'arabo come lingua ufficiale, è presente un doppio fenomeno linguistico: la diglossia e il bilinguismo. La diglossia si articola fra la variante alta, il MSA (Modern Standard Arabic), cioè la lingua di *el-Ġazīra*, per intenderci, parlata dai media e, con delle variazioni, nell'ambito religioso¹⁸; e la variante bassa, cioè la *dāriġa*, il dialetto propriamente marocchino¹⁹. Fra queste varianti, poi, si pone un *continuum* socio-linguisticamente denso, di cui è difficile dare conto qui. Il bilinguismo invece si articola fra arabo (inteso nelle due varianti) e le ex lingue coloniali presenti sul territorio nazionale: lo spagnolo, nel nord del paese, e per il resto la lingua francese, entrata ufficialmente nel paese nel 1912 e mai definitivamente uscita, ancora lingua di insegnamento a scuola insieme all'arabo Standard. Certamente, negli ultimi decenni sono all'opera mutamenti importanti nell'istruzione marocchina, e il bilinguismo di una generazione è molto diverso rispetto a quella dopo. Tuttavia, il francese è ancora una lingua molto presente nella vita della nazione. Inoltre, per una percentuale di marocchini molto difficile da stimare²⁰, vi è una terza lingua da tenere in conto: il berbero/ *tamazigt*, anch'esso diviso

¹⁸ C'è una distinzione importante fra MSA e arabo definito classico (coranico e letterario), anche se entrambe le varianti possono essere poste nella parte alta del *continuum* linguistico.

¹⁹ Quando si parla di *dāriġa*, che significa appunto dialetto, "lingua che circola", ci si riferisce solitamente al dialetto marocchino, che tuttavia è la variante più occidentale di una famiglia di dialetti che possiamo denominare come magrebini, che vanno dal Marocco alla Libia. Ovviamente su queste questioni non vi è assoluto accordo in ambito linguistico, si veda Laroui 2011.

²⁰ Per ragioni politiche. I berberi lottano da decenni per il riconoscimento e l'insegnamento della loro lingua a livello nazionale. Negli ultimi anni la loro condizione sta lentamente migliorando sotto questo punto di vista. Si veda Laroui 2011: 70-72

in almeno tre varianti. La piana del Sāys si pone fra il Rīf e l'Atlante, entrambi caratterizzati da una forte presenza berbera. Tuttavia nelle campagne di Fez, e soprattutto in città, nonostante la presenza di berberofoni, e considerando il fatto che la storia della città è stata profondamente segnata dall'elemento berbero, il *tamazigt* rimane al massimo lingua familiare. Le lingue di lavoro di questa ricerca, dunque, sono fondamentalmente due. L'arabo²¹ viene qui inteso nelle due varianti: per la parte di interazione attiva ho utilizzato fondamentalmente la *dāriġa*, mentre per la parte di ascolto passivo, di media o anche di interviste con uno spiccato elemento religioso (citazioni coraniche, o innalzamento del livello linguistico a causa dell'argomento), ho utilizzato il MSA. Ogni volta che invece la situazione lo richiedeva ho utilizzato il francese, con una funzione di completamento e migliore esplicazione, e in alcuni casi di interazione di base.

Osservazione partecipante.

Le problematiche proposte all'inizio del paragrafo suggeriscono che, per poter fare etnografia del paesaggio sonoro si debba in qualche misura affrancarsi da certi modi di intendere la stessa, per aprirsi a nuove tecniche più efficaci e più consone a indagare questo elemento sensoriale. Basterebbe pensare che il termine "osservazione" implica di per sé il dominio della vista. Non è questo il momento, tuttavia, di analizzare in dettaglio questa problematica. I miei movimenti si sono focalizzati all'interno della medina, ma non solo: ho potuto esplorare altri quartieri popolari e soprattutto ho frequentato amici e conoscenti nel centro della *Ville Nouvelle* e all'università Sidi Mohamed ben Abdallah. Nella medina, le mie giornate prevedevano un passaggio fisso di almeno qualche ora al *sūq el-Ḥenna*, uno dei mercati centrali, e soprattutto una certa erranza divenuta consueta per le stradine labirintiche e i negozietti di amici e conoscenti, per un tè, una merenda o qualche chiacchiera. In generale, mi è parso che il mio grado di penetrazione nel tessuto locale fosse buono, e ne ho avuto alcuni riscontri. Il periodo di tempo troppo

²¹ Le mie competenze linguistiche provengono dalla laurea triennale in arabo ed ebraico, presso il Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea, e poi dal master MIM, grazie al quale ho trascorso tre mesi a Meknès, seguendo un corso di dialetto marocchino.

breve, tuttavia, ha impedito di raggiungere risultati pienamente soddisfacenti sotto questo punto di vista.

Interviste.

I colloqui e le interviste che sono riuscito a registrare sono di natura diversificata. Da una parte, nel contesto del *sūq el-Ḥenna* si è venuta a creare un'atmosfera per la quale mi sono sentito libero di registrare molti colloqui spesso spontanei, per la maggior parte aventi come focus la questione islamica, e non tanto la città in sé. Ho registrato colloqui con Moḥammed, di 56 anni- marito di Michela, che ha un piccolo negozio nel *Sūq*- e i suoi due nipoti Yūnes, di 36 anni e Karīm, di 26 anni, anch'essi commercianti, e in molte registrazioni ci sono le voci di passaggio di altri del mercato, che intervenivano brevemente e se ne andavano. Con Karīm soprattutto ho potuto discorrere più lungamente di molti temi che emergevano lungo il campo. Ho deciso di registrare le sue parole per una ragione particolare: oltre alla buona relazione che si è creata, mi sono parse le più rappresentative di quelle che sentivo, poiché la sua visione abbracciava molti degli aspetti che sentivo da più parti. Tramite queste conoscenze sono stato accolto dall'intera famiglia, conoscendo quasi tutti gli otto fratelli di Mohamed. 'Ā'iša, sua sorella e madre di Karīm, è stata l'unica donna che mi è stato possibile intervistare all'interno della medina. Con lei abbiamo imbastito dei colloqui brevi, ma intensi, più in generale sulla città. Ugualmente, sempre partendo dall'*islām* e poi spaziando sulla città, ho potuto intervistare altre due persone. Ğamāl, di 23 anni, conosciuto a una serata di preghiera *ṣūfī* e da lì frequentato assiduamente; e Ḥasan, di 49 anni, un sarto che aveva la bottega nella via in cui abitavo e con cui ho trascorso molto tempo. Infine, mi sono avvalso dell'esperienza di un professore esperto di storia marocchina, 'Azz el-Dīn, per delle visite guidate sulla storia e sulla struttura fisica della medina. Tutte le interviste, almeno nella loro intenzione, tranne pochi dei colloqui condotti al *sūq* in maniera più mirata, si sono strutturati come racconti, conversazioni libere, con l'obiettivo chiaro di far emergere l'esperienza, in questo caso sonora, delle persone.

Ero partito con l'idea di condurre delle interviste itineranti, per poter vagliare i suoni della città nel movimento: è ciò che Schafer chiama *sound walk* o *listening walk*, facendo una leggera distinzione fra le due²². Tuttavia, la situazione attuale della medina mi ha reso molto difficile questo tipo di esperimento: il *mahzen*, la polizia, qui si occupa soprattutto di gestire l'interazione fra turisti e locali, e nel suo lavoro è diventata eccellente. Questo comporta che, chiunque non abbia il permesso da guida turistica o di un hotel e venga visto con un turista, intento a fargli conoscere la città, sia arrestato seduta stante. Questa malaugurata condizione mi ha impedito di fare le passeggiate che intendevo fare con i miei interlocutori, poiché non c'erano le basi di fattibilità: ogni spostamento insieme era di natura esclusivamente strumentale, per visitare qualcuno o comprare qualcosa, spesso di fretta e con l'ansia della polizia alle calcagna.

Registrazioni.

In una tesi sul paesaggio sonoro non possono mancare delle registrazioni. Il mio registratore (distinto ovviamente da quello utilizzato per i colloqui) è un Tascam DR-40, un semplice compatto con due microfoni a condensatore regolabili su due posizioni, con 4 tracce e possibilità di separazione dei canali, che arriva fino a 96khz/24-bit di registrazione. L'apparecchio è stato pensato per registrare in interno ed esterno soprattutto della musica in acustico, e non per le registrazioni ambientali che io ho provato a fare. Da una parte, tuttavia, l'apparecchiatura richiesta per un prodotto di qualità in questo senso supera di molto il mio budget. Dall'altra, inoltre, c'è una ragione più importante: il mio lavoro non si è focalizzato tanto sulla produzione di un "paesaggio sonoro" della medina di Fez, cioè una serie di registrazioni possibilmente basate su una mappatura precisa che dessero conto della frequenza spazio-temporale e dell'ampiezza di alcuni suoni rispetto ad altri. In altre parole, il mio obiettivo non è mai stato riprodurre il paesaggio sonoro della medina, ma studiarlo soprattutto dal punto di vista etnografico. Dunque la registrazione è stato uno dei mezzi di cui mi sono avvalso, per nulla obiettivo. Per questo, ho spesso registrato con il registratore non posizionato, ma

²² Si veda Schafer 1994: 212-213.

vicino a me, alla mia altezza e alla mia condizione di rilevamento. Il materiale registrato è difficile da classificare: si tratta di una novantina di file (6 GigaByte in tutto) per un totale di più di 30 ore di registrazione, fra registrazioni di passeggiate e fisse, prese da eventi musicali organizzati o improvvisati, fino ai più minuscoli suoni della vita quotidiana. Mi avvarrò di questo prezioso strumento con molta libertà, soprattutto per il suo potere evocativo, utilizzandolo quando serve e lasciandolo da parte quando inutile.

Fatte queste premesse storiche, teoriche e metodologiche, è giunto ora il momento di entrare nel vivo della tesi e della città di Fez.

Capitolo 2

Dio è grande

[...]
Giuntamente albeggia
in tutte le persiane che guardano l'Oriente
e la voce di un muezzino
rattrista dalla sua alta torre
l'aria di questo giorno
e annuncia alla città dei molti dèi
la solitudine di Dio.
(e pensare
che mentre gioco con dubbiose immagini,
la città che canto, persiste
in un luogo predestinato del mondo,
con la sua topografia precisa,
popolata come un sogno
con ospedali e caserme
e lenti viali
e uomini di labbra marce
che sentono freddo ai denti)

J.L. Borges, *Benares*, in *Fervore di Buenos Aires*
(1985: 59).

Addentrarsi nel vivo della tesi e della città equivale, qui, a entrare nell'ammasso polifonico e spesso cacofonico di ciò che potremmo chiamare il "pulviscolo di suoni della città"¹. L'obiettivo resta quello dell'antropologo che si fa discepolo di Bronisław Malinowski, «di afferrare il punto di vista dell'indigeno, il suo rapporto con la vita, di rendersi conto della *sua* visione del *suo* mondo» (Malinowski 2010: 33). Come afferma anche Steven Feld, «La nostra preoccupazione più forte ha a che fare con le persone, con la rappresentazione adeguata e avvincente dei loro mondi esperienziali, delle loro voci, della loro umanità» (Feld in Colimberti 2004: 43). Questa è l' "impresa snervante" a cui siamo chiamati, come afferma Clifford Geertz². Certamente uno degli assunti fondamentali a cui è giunta l'antropologia dei sensi è che non ci sia percezione senza rappresentazione, poiché ogni sensazione trasmette contemporaneamente

¹ L'espressione è di Italo Calvino, nel racconto "Un re in ascolto". Si veda Calvino 2004: 172.

² Si veda Geertz 2007: 47.

un'informazione e un significato³: per questo, come afferma Feld, non ci viene richiesto solo di sentire come il nativo, ma anche di raffigurare ciò che egli sente nella maniera più fedele possibile. In questa sede, inoltre, il verbo sentire si serve della doppia valenza semantica che ha in italiano, quella emozionale e quella uditiva: il progetto è dunque di sentire/ascoltare la città di Fez come la sente il *fāsī*, il suo abitante nativo, e di trovare un modo di rappresentarne il paesaggio sonoro.

Passando quindi in rivista questa città, dove è opportuno soffermarsi? Quali luoghi favoriscono l'ascolto, quali suoni attirano maggiormente l'attenzione, a chi e cosa è lecito che io ponga le mie domande? La risposta è semplice: indugio dove trovo significato, dove l'evento sonoro appare denso e rilevante. Per questo, i due capitoli che seguono trattano prevalentemente di *islām*. Mi sembra importante sottolineare che questa non è una tesi di antropologia della religione e il suo focus non è l'*islām*; tuttavia sia a livello oggettivo- per una presenza costante nel tempo e nello spazio- che soggettivo- per la sua rilevanza esperienziale nel mio periodo di campo- esso emerge come maggior produttore di significato. Tradizionalmente si dice, con un'interessante metafora spaziale che ricorda l'architettura della moschea, che l'*islām* viene retto da cinque pilastri (la professione di fede, la preghiera, il digiuno, l'elemosina e il pellegrinaggio). Tuttavia, i pilastri- che con linguaggio antropologico è possibile chiamare "pratiche"- che reggono la vita quotidiana dei musulmani sono ben più minimi. Qui si tratta di capire il gioco di rimandi che esiste fra i grandi pilastri dell'*islām* da una parte, e le pratiche quotidiane, in particolare sonore, dall'altra. In questo capitolo, per cominciare, proveremo a comprendere cosa significhino, che peso abbiano, e come si strutturino i suoni che ritmano le giornate dei *muslimīn*- coloro che si sono sottomessi a Dio- nella realtà contemporanea di Fez.

³ Si veda Marazzi 2010: 64

1. Un marcatore di luogo: il richiamo alla preghiera.

Mi è capitato spesso, soprattutto quando Sī Moḥammed e sua moglie Michela- i miei ospiti- non erano presenti e lasciavano a me la gestione delle case che affittano ai turisti, di accompagnare i visitatori europei e americani in una prima visita alla città. In particolare la casa dove abitavo, in Derb el-Rūm (la “via degli occidentali”, curiosa coincidenza), aveva due piani. Di sotto abitavo io, e di sopra gli eventuali inquilini passeggeri. Quando li portavo sulla terrazza, che dividevamo, affacciata su tutta la città, e risuonava il richiamo immancabilmente si chiedevano se ci fosse un allarme, o qualcosa del genere. Se è la prima volta che si visita un paese musulmano, può capitare di non capire cosa sia esattamente quel lamento soffuso, quel grido stanco ma infervorato che si alza al cielo. Minareti e *adān*, il richiamo, diventano marca di un paesaggio esotico, che non si comprende immediatamente. Inoltre, anche grazie alla forma simile dei minareti e dei campanili, campane e richiamo alla preghiera si associano: come le campane erano- e sono- marcatori uditivi simbolicamente potenti del villaggio europeo⁴, così in una città islamica non può mancare il *mu’eddīn*⁵. Come emergerà in questo paragrafo, le sue parole sarebbero già introduzione sufficiente a una comprensione profonda dell’*islām*. Oggi il grido “*Allāh-u Akbar*” è stato abusato dai terroristi, e poi “copiato e incollato” con facilità dalla stampa, che lo fa risuonare privandolo della sua nicchia, per così dire, ecologica. Il contesto urbano di Fez ci dà l’occasione di situarlo in un tempo e in uno spazio più ampi ma assai più precisi: in una storia.

⁴ Si vedano per esempio gli studi di Alain Corbin su questo argomento (brevemente in Corbin, in Bull e Back 2008: 79-85).

⁵ Come già chiarito nelle indicazioni di traslitterazione iniziali, ci atteniamo qui alla fonetica marocchina. In arabo classico la radice è ’ḌN, e la seconda lettera (*d*) è una interdentale. Come ovvio, nei dialetti essa cade in favore di una lettera più agilmente pronunciabile. In Marocco la parola è dunque *mu’eddīn*, mentre nella fonetica mediorientale (per es. Egitto) è più spesso *mu’ezzīn*, come nota poi in italiano.

La tradizione islamica vuole che il primo *mu'eddīn* a innalzare il richiamo sia stato Bilāl ibn Rabāḥ, uno schiavo africano che Abū Bakr, mercante molto ricco e fra i primi convertiti, liberò a causa della sua fede. Bilāl fu soprannominato *mu'eddīn el-rasūl*, il *mu'eddīn* del Profeta⁶. Da quel momento in poi, la voce fu lo strumento di richiamo dell'attenzione alla preghiera⁷. La *ṣalāt* (preghiera rituale) ci interesserà più da vicino nei prossimi paragrafi, ma è importante sottolineare da adesso cose forse già note. I momenti di preghiera rituale stabiliti per tutto il mondo islamico sono cinque nell'arco di una giornata, e seguono l'ora solare, oscillando di vari minuti anche all'interno di una sola settimana. Per questo, nel momento in cui scrivo queste righe, in primavera, le cinque preghiere a Fez si situano in momenti molto più divaricati fra loro rispetto a questo inverno, tempo in cui la giornata più breve le accorpava a delle distanze minori. Inoltre, cosa non indifferente, il ritmo delle preghiere cambia di molto da regione a regione della grande *umma* (comunità) islamica, ormai presente anche in zone dal fotoperiodo molto diverso. In ogni caso, le cinque preghiere canoniche sono le seguenti: *faḡr*, all'alba; *zohr*, quando il sole è allo zenit; *'aṣr*, a metà del pomeriggio; *maḡreb*, al tramonto; *'iṣā'*, l'ultima prima della notte.

Il silenzio della notte profonda a Fez, già rotto qua e là dai guaiti dei cani in lontananza e dai primi cinguettii degli uccelli, riceve un'intrusione molto prima dell'*adān* vero e proprio, quando ancora il buio è pesto. Si sente uno sbuffo, in un punto imprecisato, come un colpo di tosse. Subito dopo una voce bassa e sommessa comincia a mormorare delle parole incomprensibili, una melodia di parole quasi biascicate, trascinate. In un altro punto, poi, un'altra voce sommessa e imprecisata, che canta altre parole, ma sempre sommessa, quasi rispettosa del sonno della città. In pochi minuti da molti angoli della città raggiungono l'orecchio dell'ascoltatore (se sta su una terrazza elevata, come mi è spesso capitato, per registrare) queste confuse ma trascinate voci

⁶ Si veda la voce "Bilāl ibn Rābah" (redatta da W. 'Arafat) in AA.VV., *Encyclopédie de l'islām*, Leida, Brill, 1991, Vol. 1, p. 1251.

⁷ Notiamo di passaggio che la radice 'DN porta in sé il campo semantico di orecchio (*'udn*), quindi di ascolto e annuncio, ma anche di permesso, autorizzazione (*'idn*).

maschili, molte basse e alcune baritonali, che creano un dolce tappeto di lodi a Dio. Questo è il cosiddetto *tahlīl*⁸, e comincia una ventina di minuti prima dell'aurora vera e propria. Senza soluzione di continuità, poi, quando è l'ora, il *tahlīl* con la sua varietà di canti, carmi, lodi e semplici invocazioni, si trasforma. Da canto basso e sommesso, con pochi accenti alti, da cuscino ancora confortevole per chi dorme, si fa grido di allarme, diventa un richiamo alto e ben scandito: è l'*adān*. Per la prima volta della lunga giornata, risuona sulla città che ancora dorme il concetto che regge in piedi la religione islamica. Conviene qui riportarne il testo completo, traslitterato e tradotto. Ogni frase, anche se ripetuta, è solitamente intervallata da una pausa variabile, grosso modo della durata di un respiro⁹.

(arabo)

Allāh-u Akbar ! (due o quattro volte)

Ašhad-u allā ilāha illā Allāh ! (due volte)

Ašhad-u anna Muhammad(an) rasūl-u Allāh ! (due volte)

Ḥay 'ala el-ṣalāt ! (due volte) *Ḥay 'ala el-falāḥ* ! (due volte)

Allāh-u Akbar ! (due volte)

Lā ilāha illā Allāh!

(italiano)

Dio è più grande/ il più grande ! (due volte)

Attesto che non c'è Dio all'infuori di Dio ! (due volte)

Attesto che Muhammad è l'inviato di Dio ! (due volte)

Venite alla preghiera (due volte), venite alla prosperità! (due volte)

Dio è più grande/ il più grande ! (due volte)

Non c'è Dio all'infuori di Dio!

⁸ Si noti la stessa radice *HLL* dell'ebraico *hallelu-ya* (traducibile con "lodate Dio").

⁹ Per gli aspetti tecnici e linguistici del richiamo alla preghiera mi rifaccio alla voce "Aḍān" (redatta da Th. W. Juynboll), in AA.VV., *Encyclopédie de l'islām*, Leida, Brill, 1991, Vol. 1, pp. 193-194.

La radice ŠHD, declinata alla prima persona singolare nel verbo in prima persona “*Ašhad-u*”, veicola il significato di testimonianza, di attestazione (basti pensare alla parola “*šahīd*”, spesso utilizzata anche in ambito mediatico, che significa martire, testimone). La struttura di questo grido, infatti, è a scrigno: esso inizia e finisce dicendo che Dio è grande¹⁰, affermazione che squarcia, ogni giorno cinque volte, il silenzio o i rumori della città, e che poi sfuma in mezzo ad essi come era venuta. Fra queste due “ali protettive” si inserisce la cosiddetta *šahāda*, il primo pilastro dell’*islām*, che consta di due parti fondamentali, ben chiare dal testo: la professione di fede monoteistica, che ribadisce che Dio è uno solo; e che Muhammad è il suo inviato (è sottinteso che egli sia l’ultimo, il cosiddetto “sigillo dei profeti”). Prima di concludersi con il secondo grido inneggiante alla grandezza di Dio, c’è il vero e proprio richiamo alla preghiera, indicata come il successo, la prosperità, una vita riuscita. La funzione di base del richiamo è dunque ovvia: richiamare i fedeli ricordando cosa conta davvero all’interno della loro giornata, cosa regge la loro vita di musulmani, la preghiera. Convergono, così, i due pilastri più quotidiani e più essenziali dei cinque che reggono la religione islamica (gli altri tre infatti sono il digiuno di Ramaḍān, l’elemosina annuale e il pellegrinaggio alla Mecca almeno una volta nella vita).

2. «Sia gloria a Dio la sera, sia gloria a Dio al mattino»: l’invito di Dio.

Quando una cosa è così evidente, semplice e ripetuta, diventa difficile scavarne il significato. Lo dimostra una risposta scontata a una domanda un po’ maldestra che ho posto a Ḥasan, il sarto che aveva la sua bottega proprio sotto casa mia. La nostra relazione è cominciata in maniera del tutto casuale, una mattina di novembre. Come tutti i sarti della città anche lui la mattina presto, prima di cominciare a lavorare in bottega, si metteva in strada, legava a un chiodo nel muro in suoi fili colorati, e li

¹⁰ Di difficile traduzione è il vocabolo *akbar*, contemporaneamente un comparativo e un superlativo dell’aggettivo *kabīr*. Ho lasciato entrambe le opzioni perché non si tratta di una scelta del traduttore, bensì di un’ambivalenza intrinseca nella lingua.

avvolgeva con un piccolo motorino elettrico per crearne di più spessi ed elaborati per le sue gellabe da donna. In molte stradine secondarie è difficile passare, bisogna stare attenti a non rovinare il lavoro a questi artigiani con le facce corruciate per la concentrazione. Ogni mattina Ḥasan faceva quest'operazione con le cuffie nelle orecchie, e quando passavo mi salutava con un gran sorriso. Mi decisi una mattina a fermarmi a chiacchierare, chiedendogli cosa ascoltava. Lui mi rispose che ascoltava qualche insigne predicatore, e da lì tornai spesso nella sua bottega, per le chiacchiere della sera. Trovai che, con la sua frequentazione del Corano e degli *shayḥ* più famosi, stava diventando egli stesso un predicatore, restando un fine osservatore della realtà che gli stava intorno e un vicino amato da tutti. Un professore mancato, con una famiglia da mantenere ma una grande sete di conoscenza: un vero e proprio tesoro di sapienza islamica, nascosto in una bottega da sarto. Durante un colloquio, la sera del 22 gennaio, dopo una sua lunga divagazione sull'importanza della religione nel matrimonio, con tanto di citazioni dai detti del Profeta ed esperienze personali, gli feci una domanda riguardo al nostro argomento, cercando un modo per approfondirla:

Federico: Volevo chiederti riguardo all'*adān*. Sai che la mia ricerca è sui suoni della città, e qui siamo nel campo della religione, c'è il Corano, la preghiera, e il richiamo...

Ḥasan: Le parole del richiamo?

F: No, cioè io so cosa dice.

H: Sai cosa dice?

F: Certo, ma.. cioè, cosa ti sembra? E' importante, non è importante?

H: Certo che è importante! È una chiamata alla preghiera, questo è la sua spiegazione. La priorità dell'*adān* cos'è? La chiamata della gente alla preghiera, dice «Venite alla preghiera, venite alla prosperità!», nella preghiera c'è il successo¹¹.

Niente di più ovvio. Ma forse in questa ovvietà comincia a farsi spazio una certa profondità. Continuò infatti Ḥasan:

¹¹ Ḥasan, secondo colloquio (p. 221).

Il Profeta, su di lui la preghiera e la pace, ci dice, cos'è la preghiera? Non tanto cos'è la preghiera, ma un'espressione della preghiera secondo Dio, degno di lode e altissimo. Ti dice: l'uomo, tanto più va in moschea, e torna, Dio altissimo gli lascia come una specie di invito. Come per esempio, io ti invito a casa mia. Cosa ti sembra? Una cosa carina... E guarda un po' che Dio, degno di lode e altissimo, è come se anche lui ti invitasse. Sicuramente ti darà qualcosa di bello, qualcosa che sia adatto alla sua posizione. Io sono un uomo, debole, e posso prepararti delle cose al mio livello, alla mia portata. Ma Dio, degno di lode e altissimo, il suo regno non ha limiti, sicuramente ti preparerà qualcosa che sta al suo livello, una cosa bellissima...¹²

Purtroppo non è possibile rendere con la traduzione di qualche parola registrata la commozione eccitata di Ḥasan: «parlava con la *verve* del mistico, di chi parla per esperienza. Gli occhi vivi, gesticolava, era impaziente di correggermi, di intervenire, di comunicarmi quanto conosce», scrivevo dopo un'altra delle nostre numerose conversazioni¹³. Si comincia tuttavia a percepire qui un tono di voce- che spero trapeli dalla traduzione- a cui dovremo prestare attenzione: l'esaltazione, anche negli affari più minuscoli, di tutto ciò che riguarda Dio e il suo Profeta, i cui nomi vanno sempre accompagnati da formule che ne denotino il valore. Forse proprio in questa semplice metafora, quella dell'invito a casa (la moschea può in effetti essere denominata *Beit Allāh*, la casa di Dio), si può cogliere uno strato dei molti significati che l'*adān* sa suscitare nelle orecchie di chi lo sente. Il concetto di *da'wa*, traducibile appunto con "chiamata", è in effetti concetto centrale e pregnante nell'*islām* e lo approfondiremo nel prossimo capitolo. Fin da ora possiamo sottolineare, tuttavia, come essa non si rivolga solamente "*ad gentes*", ma sia anche interna, un ricordo continuo dell'unicità di Dio necessaria anche ai già credenti, e l'*adān* ne costituisce un valido esempio. Mi pare che questa scintilla negli occhi di Ḥasan, infatti, si accenda perché dietro al semplice richiamo alla preghiera c'è un'esperienza. Non è tanto il grido che commuove, dunque, bensì il principio al quale quelle parole rimandano, quella "cosa bellissima".

¹² Ḥasan, secondo colloquio (p. 221).

¹³ Dal diario di campo del 12 dicembre 2016.

In effetti è interessante notare in merito a Ḥasan che lui stesso, a volte, alla preghiera del *magreb* innalza il richiamo, quando manca il *mu'eddīn* vero e proprio. E ne è orgoglioso:

Federico: volevo chiederti, poi non ho finito la frase... Perché ti piace l'*adān*? Tu lo fai no?

Ḥasan: Ah, il richiamo... [*Ride*]. Così, Dio sia lodato! Mi piace tantissimo [*ridendo*]. Perché, cosa ti devo dire? Il richiamo è una *da'wa*. Qual è il significato del richiamo? Chiamare la gente alla preghiera, gli dici «venite alla preghiera». E come dicevano quel giorno, la migliore parola presso Dio, degno di lode e altissimo, è la *da'wa*. A Dio, alla preghiera e così via. Cioè stai dicendo il miglior tipo di parola che ci sia al mondo, ecco cosa stai dicendo. Devi essere felice. O no? [*Ride*]. Tu stai dicendo la migliore parola, devi gioirne [*ride*]. Sia lodato Dio l'immenso, mi piace tanto¹⁴.

C'è gioia (*farḥ*), dunque, nel ricordare ciò che dà gioia. C'è gioia nel fare esperienza che Dio è grande, e che la sua parola (*kalām*) è il modo in cui Dio agisce verso gli uomini, e nel dirlo, nell'affermarlo, nell'attestarlo. Una parola che rimanda a una Parola, che è potenza, esperienza di qualcosa di grande e bello, che dà senso al mondo. Il Corano, come vedremo, è nella dottrina islamica una *mu'ǧiza*, un miracolo in sé. E la sua sola esistenza prova che Dio è grande, e che ha parlato agli uomini. A quanto pare, ogni parola che venga dal Corano, anche il richiamo alla preghiera, partecipa a questa grandezza, a questa inimitabilità.

Questo ci porta alle parole di un altro mio interlocutore privilegiato su questi temi: Karīm. Anche per lui- in maniera del tutto diversa, perché più giovane e più inesperto nella fede- il richiamo alla preghiera è pregno della grandezza di Dio, dalle cose più effimere alle cose più "miracolose", per l'appunto. Un giorno di febbraio volevo registrare una buona versione dell'*adān* dal tetto del *sūq el-Ḥenna*, mercato al centro della città, nel quale passavo la maggior parte del mio tempo. Fuggito dalla compagnia

¹⁴ Ḥasan, terzo colloquio (p. 227).

de miei interlocutori con una scusa, posizionai il registratore. Mentre il brusio nelle orecchie svaniva, lentamente prendeva forma l'insieme di suoni che mi circondavano. Gli immancabili uccelli, fra colombe, storni e merli volavano intorno in grandi stormi divertiti. Da sotto una grata in legno, stesa su tutta la via che da me portava alla grande moschea proveniva il brusio del trafficato *sūq el-'Aṭṭarīn*, via principale. Dietro di me, il grande cantiere di ristrutturazione della *Qissaria* mandava ancora le voci degli operai e lo sfregare metallico delle cazzuole sui muri. Ma io attendevo il suono che ero venuto a registrare. Dopo una ventina di minuti, eccolo, un grido lontano. *Bab Bouḡlūd*, in cima alla salita che mi si stendeva davanti, era la prima voce. Subito dopo un'altra, ancora lontana, da un'altra direzione imprecisata. Vicino a me, da un altoparlante, uno sbuffo acuto: il *mu'eddīn* ha espirato dentro il microfono, preparandosi a unire la sua voce al concerto. Il polifonico *adān* si è levato come tutti i giorni. Assorto com'ero nell'ascolto, e nella contemplazione della città decorata dalla luce dorata del tramonto e dal cielo azzurro striato di nuvole, non mi ero accorto che dal *sūq* una persona mi aveva seguito. Karīm aveva intuito che ero salito a registrare ed era venuto a cercarmi. Ventiseienne come me, siamo nati a due giorni di distanza. Fare amicizia con lui, a causa dell'età, è stato più semplice che con altri, e le nostre conversazioni sull'*islām* hanno scandito il mio soggiorno a Fez. Salito proprio nel pieno delle grida dei *mu'eddīn* che mi circondavano da ogni lato, si era lanciato a emettere anche lui il grido liberante, con le braccia allargate e la faccia rivolta verso il cielo. Cogliendomi di sorpresa, mi aveva spaventato. In realtà la registrazione non era per nulla rovinata, anzi: semplicemente si era aggiunta una voce in più. Stavo per spegnere il registratore, quando Karīm ha deciso di cominciare a raccontarmi, senza che chiedessi nulla. Era abituato a parlararmi della sua esperienza religiosa, del perché era musulmano e soprattutto perché avrei dovuto esserlo anch'io. Eravamo avvezzi al registratore, e dunque non l'ho spento. Karīm ha cominciato a dire:

Leggevo sempre nel Corano: «sia gloria a Dio la sera, sia gloria a Dio al mattino!» [*sura 30:17*], e mi dicevo, in che senso *subḥān Allāh*, lode a Dio, di mattina e di sera? Sicuramente deve avere qualche significato, è parola di Dio, nel Corano...

Un giorno sono andato in campagna, verso l'ora del *mağreb*- non mi sono svegliato al *fağr*, era al *mağreb*. Ero seduto, così, ed è cominciato l'*adān* - veramente, non ti dico bugie, *hay* Federico, ti parlo dal cuore, giuro su Dio, un miracolo- cos'è successo? Quando è arrivato il *mağreb*, che l'*adān* ha detto «*Allāh-u Akbar*»? Le piante, non c'era vento, e loro fanno così, come se si inchinassero, giuro su Dio l'immenso. Così facevano! [*Inclina il braccio*]. Sono passati i giorni, mi sono detto magari è una coincidenza. Ma non c'era vento, era fermo, d'estate!¹⁵

Continuava, con il volto ancora stupito di quanto mi stava raccontando:

Il tempo è passato, e mi dicevo: è solo una coincidenza, non può essere un miracolo. Un giorno, abitavamo nella casa precedente a questa, davanti a noi a Oued Zhūn [*un quartiere della medina*], poi ci siamo trasferiti. Avevamo un albero, come un giardino, un albero grande, come questo del *sūq el-Ḥenna*, c'erano molti uccelli. Un giorno mi sono alzato presto per andare a giocare a calcio, al *fağr*. Lui dice: «*Allāh-u Akbar*», e cosa succede? Quegli uccelli cosa cominciano a fare? «*Chiu chiu chiu chiu chiu chiu*», tutti cominciano a lodare. E l'albero trema così, come se si muovesse, ti giuro su Dio *hay* Federico! Mi sono detto, forse è una coincidenza.. Sono passati due giorni, tre giorni, e tutti i giorni succedeva questo. Un giorno si è riunita la gente del quartiere, e cosa hanno detto? Questi uccelli dobbiamo cacciarli, perché al *fağr* ci svegliano! [*Ridiamo*]¹⁶

Se seguissimo Karīm in questo tipo di argomenti, questo discorso si farebbe presto dogmatico: limitiamoci a queste semplici ma convincenti testimonianze. È possibile notare un concetto importante, che ritroveremo: il mondo è pervaso della parola di Dio, che dice ad ogni cosa "*kun, fayakūn!*", "Sii, ed è"¹⁷. Per questo, probabilmente, Karīm crede possibile che le piante si muovano al sentire la voce del *mu'eddīn*, perché riconoscono la loro natura divina. E lo stesso è per gli uomini: ogni uomo nasce nell'alveo della

¹⁵ Karīm, quinto colloquio (p. 284).

¹⁶ Karīm, quinto colloquio (p. 284).

¹⁷ Come nel versetto coranico: «E l'ordine Suo, quando Egli vuole una cosa, non è che dirle "Sii!", ed è» (Sura 36:82).

religione naturale, *l'islām*, e il monoteismo è la sua inclinazione primaria (*fiṭra*). Conseguentemente, appena dopo la nascita o nei sette giorni che precedono la circoncisione, un uomo adulto e responsabile della famiglia proclama *l'adān* nelle orecchie del neonato. Gli si dice poi «*rak 'ala el-fiṭra*», «sei nella giusta inclinazione», con l'augurio di restare così, e di non corrompersi nel corso della vita. Sembra chiaro ormai, senza bisogno di apportare altri esempi, che quando il richiamo risuona per le strade della città, per chi crede esso non è un semplice marcatore delle ore, non ha perso il suo potere evocativo. Esso è, perlomeno nella medina di Fez, ricordo dell'invito di Dio a frequentare la sua parola, segno inequivocabile della sua presenza, esistenza ed unicità. E, riguardo a questo, resta da approfondire ancora molto.

3. Una certa decadenza: «un suono che era spettacolare!»

Questi primi paragrafi si sono soffermati sul richiamo alla preghiera anche per un motivo “di pancia”, per così dire: esso è lentamente, nei miei anni di formazione da arabista, divenuto in me centro catalizzante del fascino per le sonorità arabe in generale, marocchine in particolare. Non voglio dire che l'idea di questa tesi nasce dall'*adān*, ma sicuramente esso ha avuto per me un grande valore simbolico. Ovviamente, per questa ragione, devo averlo sottoposto a un processo di idealizzazione di cui non ero pienamente cosciente. Mi resi conto che lo avevo idealizzato, e quindi ingigantito, solo una volta giunto sul campo: già dai primi giorni, infatti, il richiamo di Fez mi lasciò a bocca asciutta: «mi ha deluso molto non essere svegliato dal *mu'eddīn*. Anche ora, che c'è stato il richiamo di mezzogiorno, non l'ho sentito se non lontano», scrivevo il giorno dopo il mio arrivo¹⁸. In effetti, al di là della prima fascinazione, sbalordita di fronte al nuovo, resta poco di entusiasmante. La medina è zeppa di moschee, ma ormai più della metà sono in disuso, e molte anche se utilizzate non hanno l'altoparlante in alto, sul minareto o sul tetto, ma in basso, in modo che si senta solo per chi è vicino. Inoltre,

¹⁸ Diario di campo, 15 novembre 2016.

affinando l'orecchio, mi sono reso conto che sono ben pochi i *mu'eddīn* che "cantano" il richiamo con un minimo di arte: nella maggior parte dei casi il grido è letteralmente tale, fino a diventare in alcuni casi stonato o fastidioso, a causa degli altoparlanti vecchi e gracchianti. D'altronde non sembra essere soltanto una mia percezione. Anche Ḥasan, probabilmente più sensibile di altri alla bellezza delle cose legate alla religione, mi diceva:

Una volta, al momento della preghiera, era una cosa che ti sarebbe piaciuta tantissimo! Hai presente la medina? Tutta, tutta la medina era un *adān*. Sentivi l'*adān* tantissimo! Per Dio l'immenso! Non puoi capire che paesaggio! Bello, bello, bello! Quando arrivava la preghiera, sentivi «*Allāh-u Akbar!*», da tutte le direzioni! Un suono che era spettacolare!¹⁹

E invece ultimamente- si lamentava poi il mio interlocutore- tutto è diminuito, a causa della politica, dei turisti, del fatto che la gente non si vuole svegliare la mattina presto, non vuole essere disturbata. Ho spesso trovato un senso di decadenza nelle parole dei miei interlocutori della medina, un'ideologia legata ai fasti del passato e alla noncuranza del presente. La noncuranza è d'altronde tema fondamentale per lo spazio pubblico marocchino. La medina dimostra questa decadenza anche a un rapido sguardo, in tutti i sensi. Le case sono di un giallo sbiadito, i muri scrostati, i mattoncini del pavé delle strade spesso fuori dalla loro sede. L'ammasso di edifici a stento pare tenersi in piedi, e ad ogni vicolo appaiono nuove impalcature di legno che sorreggono una casa che sta sprofondando sull'altra. Se ci si sporge da qualche muro diroccato, come ce ne sono molti, si può trovare una casa abbattuta dalle intemperie, usata come discarica dai passanti o dagli stessi abitanti del quartiere. Ogni strada è sede di piccoli ammassi di rifiuti che vengono- non sempre- sgomberati nottetempo, rivelando carcasse di gatti o di topi. La puzza e la sporcizia regnano sovrane. Ma la noncuranza è anche e soprattutto umana: a Fez in particolare, la vendita della marijuana proveniente dal Rīf e la crescita degli adolescenti con orizzonti precari per il futuro, il peregrinare non solo dei cani, ma

¹⁹ Ḥasan, terzo colloquio (p. 228).

anche dei bambini “randagi” per la città, in cerca di qualche turista da spremere, danno sconforto a chi cerca i fasti di una capitale di impero. Da città nobile e ricca, Fez sta vivendo negli ultimi decenni una decadenza notevole, il che ci riporta al discorso fatto nel primo capitolo sulla “carcassa”: la medina sembrerebbe morta, e a quanto pare sta marcendo anche in alcuni punti sonori. Quasi tutti i *mu’eddīn* incaricati dallo stato (e che quindi percepiscono un piccolo stipendio dal *Ministère des Habous et des Affaires Islamiques*) sono ormai anziani, e non riescono a occuparsi del richiamo se non una o due volte al giorno. Vengono sostituiti dai fedeli più zelanti, come Ḥasan, che si incaricano del richiamo di una delle preghiere della giornata. In effetti, durante i tre mesi che ho trascorso a Fez, non sono riuscito a conoscere un vero e proprio *mu’eddīn*, al quale fare un’intervista sul suo mestiere. Si denota dunque un certo stato di abbandono di alcune cose, un decadimento graduale di affari per i quali ci si aspetterebbe un’attenzione maggiore. Questo tipo di annotazioni sono necessarie per poter misurare la proporzione oggettiva di questo fenomeno: si è visto che, comunque, il significato del richiamo alla preghiera è salvaguardato, e conserva il suo valore di “invito” in maniera viva.

Ma se a livello religioso il peso specifico di questa pratica appare abbastanza chiaro, è necessario chiarire il suo posto a livello di quella che si potrebbe chiamare una “mappatura sonora” della città. Non occorre addentrarsi nei meandri di una cartografia sonora di tipo quantitativo, come è uso nella pianificazione acustica, e neanche arrischiarsi in qualche esperimento di *soundmapping* qualitativo²⁰, ma semplicemente chiarire il valore, per così dire, fisico di questo suono ripetuto cinque volte al giorno. Ḥasan ha già fatto notare che ora non è più come quando lui era piccolo, quando «tutta la medina era un *adān*». Questo fa pensare a una copertura spaziale importante dei suoni. Le fonti sonore del richiamo dovevano essere molto maggiori, tali da far risuonare il grido in tutta la città. Se oggi dovessimo produrre una cartografia fisica dei minareti, l’effetto sarebbe il medesimo che in passato: sono ancora moltissimi- anche se alcuni in

²⁰ Si veda Radicchi 2012: 59-83.

stato di abbandono, coperti di muschio ed erbacce o abitati dalle cicogne- e quindi i punti in un ideale mappa sarebbero disseminati un po' ovunque nella città. Se invece ci si immagina una cartografia sonora, ecco che i punti, le fonti sonore, diminuiscono, perché non tutti i minareti sono attivi. Emergerebbe un nodo centrale importante, in corrispondenza del cuore della medina, con le due moschee centrali della città e tutto intorno le piccole moschee che servono i mercati principali e trafficati. Allontanandosi da questo nucleo più fitto, si incontrerebbe qualche punto qua e là, in ordine sparso nella medina, con dei nodi salienti vicino alle porte con delle moschee più grandi e frequentate: Bab Buğlūd, Bab Guissa, o Bab Ftūh. Se, come ogni suono, il richiamo si espande nello spazio con una struttura ad onde, in cerchi concentrici dalla fonte primaria fino al suo intorno, è ovvio che nelle zone periferiche il richiamo sia un flebile e lontano suono, proveniente da direzioni diverse e frenato in aggiunta dagli alti muri delle case.

Per “cartografare” meglio, allora, l'importanza sonora di questa pratica, forse non bisognerebbe riferirsi allo spazio, bensì al tempo. Se nel campo del *soundscape tout court* si trovano pochi appigli nella letteratura antropologica classica, non è lo stesso se si rivolge l'attenzione ai suoni e al loro significato. David Le Breton, nel suo saggio sull'antropologia dei sensi, analizza qualche caso etnografico- fra le campane e le le forme di trance nelle esperienze europee e non- per meglio comprendere il ruolo dell'udito e dei suoni nell'ecologia culturale di una certa popolazione. Alla musica, in effetti, a una forma di percussione, o comunque alla produzione o annullamento di un suono viene spesso affidato il compito di delimitazione di una atmosfera. Afferma Le Breton:

Il suono ha la facoltà di rompere la temporalità anteriore, e di creare immediatamente un ambiente sonoro nuovo, di delimitarlo e di unificare un evento tra le sue manifestazioni. Una rottura acustica traccia una linea di demarcazione e trasforma l'atmosfera di un luogo (Le Breton 2007: 148).

In quest'ottica il nostro richiamo appare più chiaro. Nonostante la sua minore presenza in termini di diffusione spaziale, esso salvaguarda la sua funzione di soglia temporale. Esso divide la giornata in maniera sensibile, è dispositivo che le conferisce un ritmo, un'andatura, precedendo alcuni avvenimenti quotidiani che ad esso sono legati a doppio filo. E' con il primo richiamo che ci si sveglia (e anche chi non riesce a farlo, sa di doverlo fare); è fra *zohr* e l' *'asr* che si va a pranzo (il pomeriggio si chiama *ba'ad el-zohr*); è dopo il *magreb* che si comincia a chiudere le attività; è dopo l' *'išā'* che si torna a casa per la cena (che, appunto, si chiama *'aša'*). Per quanto gli orologi e i cellulari siano ovviamente presenti in medina, ho potuto notare che l'orario non è cogente quanto invece quello che potremmo definire "il momento della giornata": se è il momento di mangiare, di lavorare, di fare merenda, o di pregare. E la transizione fra i vari momenti della giornata è affidata a questo richiamo che si fa soglia temporale. Ciò che è importante sottolineare è che questo dispositivo di soglia a cui si affida il ritmo della giornata funziona con una condizione essenziale: che gli sia dato il potere di agire. Ciò che afferma Le Breton riguardo alla trance e ad altri fenomeni su base sonora, dunque, può essere applicato anche a questo contesto:

L'efficacia dei rumori emessi in un contesto preciso è dovuta non alla loro natura ma all'organizzazione coerente e significativa per la comunità umana che li ascolta. I suoni che rientrano nella percussione operano il passaggio alla temporalità specifica dei riti per via del loro senso, non del loro suono (Le Breton 2007: 149).

Come già detto, il richiamo qui salvaguarda un senso vivo, e la giornata si lascia più facilmente ritmare da esso. Questo può essere legato al carattere "antico" della medina (che infatti viene designata come *qdimā*, cioè antica): il traffico e il cemento qui non sono i protagonisti. In *ville nouvelle*, invece, i rumori dei motori prendono il sopravvento, affollandosi in grandi rotonde trafficate, o nei lunghi viali alberati del centro, affiancati da innumerevoli caffè, il suo ruolo non è più evidente. Le moschee sono anche più grandi della medina, gli altoparlanti dei minareti vanno a tutto volume. Ma il richiamo fa più fatica a farsi sentire, a saltare all'orecchio, perché si perde nell'inquinamento acustico.

Sarebbe difficile dire, qui, se la ragione di fondo è appunto, inquinamento, oppure uno sfibrarsi del tessuto di significato che invece in medina rimane intatto, come vorrebbero dire alcuni abitanti della medina. Arriveremo forse a dare una risposta a questa domanda procedendo nel nostro discorso. Basti per ora essere arrivati a queste conclusioni. Se la medina affronta una lenta decadenza, anche sonora, infatti, le due voci che ascoltate finora- e che riascolteremo- hanno fatto notare che il loro entusiasmo, il loro gusto profondamente positivo di vivere da musulmani e *fāsi* non è intaccato. Nonostante l'apparenza di carcassa, un respiro vivo attraversa la medina, ed è necessario dunque continuare con l'esplorazione delle sue fonti. Il richiamo alla preghiera invita i credenti, e ora dobbiamo occuparci della loro risposta.

4. Verso l'incontro con Dio.

I prossimi paragrafi cercheranno di arricchire il quadro del paesaggio sonoro prettamente islamico della città. Interlocutore privilegiato resterà Ḥasan, per la ricchezza dei suoi contributi, anche se avremo modo di incontrarne altri. Egli stesso, d'altronde, mi ha lentamente introdotto a questi temi:

L'uomo deve conoscere Dio onnipotente, cioè provare ad avvicinarsi alla sua conoscenza. Chi è questo Dio, chi è? È lui che mi ha creato, che fa andare avanti questo mondo? Dobbiamo conoscerlo! Dobbiamo avvicinarci a lui! Anche se non l'ho visto con i miei occhi, ci sono i segnali che portano a lui²¹.

²¹ Ḥasan, secondo colloquio (p. 212).

Questo è l'ingresso, dunque, del complesso campo minato in cui il credente prova ad avvicinarsi a Dio. Temendo di porre domande dirette riguardo all'elemento sonoro²², proprio su questa conoscenza di Dio vertevano le mie interviste sulla sfera religiosa, spesso impostate sull'asse portante accennato da Ḥasan: «come incontri Dio nella tua esperienza di fede?». Sono molte le pratiche da analizzare, ma due risultano, per importanza quotidiana, precipue: la preghiera e l'ascolto del Corano, le altre ne discendono. Esse hanno rapporto complesso, che bisogna analizzare. Tuttavia Ḥasan è riuscito a semplificarlo in questo modo:

Si dice: se vuoi parlare con Dio, degno di lode e altissimo, cosa fai? Preghi. Eh, certo. Fai le abluzioni, ti rivolgi a Dio e ci parli, direttamente. E se vuoi che Dio parli con te? Cosa fai? Leggi il Corano, è la parola di Dio. Ascolti i discorsi: «O voi che credete», «oh voi» eccetera...²³

Per quanto sarebbe più corretto partire dal Corano che costituisce l'iniziativa di Dio e che ha quindi il primato assoluto nelle cose della fede, esso sarà affrontato meglio nel prossimo capitolo. Qui invece è preferibile seguire la naturale conseguenza dell'*adān*, che è la preghiera. Essa è dunque l'invito a sostare nella *Beit Allāh*, la casa di Dio, per poter parlare con lui, per potergli rivolgere la parola²⁴.

Prima della parola, tuttavia, c'è innanzitutto un movimento, un andare. Si è chiamati a interrompere ciò che si stava facendo, persi nelle innumerevoli micro-attività quotidiane, e a dirigersi verso la moschea più vicina. Si chiudono le botteghe degli

²² In tema di percezione, e non solo, può essere controproducente porre domande troppo dirette riguardo al campo che si vuole sondare, rischiando di bloccare l'interlocutore su temi per lui troppo astratti, o ricevere risposte banali e riassuntive, senza innescare la "macchina della narrazione". Ne parla già Malinowski nella famosa introduzione ad "Argonauti del Pacifico Occidentale", su temi più "concreti" come la punizione di un reato (Malinowski 2010:22). Come è ovvio, in questa mia prima esperienza di campo gli errori di questo tipo non sono certo mancati. Sulla questione si vedano anche Ligi 2002; Piasere 2009.

²³ Ḥasan, secondo colloquio (p. 219).

²⁴ Per gli aspetti tecnici evocati nei prossimi paragrafi riguardo alla preghiera faccio riferimento alla voce "Ṣalāt" (redatta da G. Monnot), in AA.VV., *Encyclopédie de l'islām*, Leida, Brill, 1991, Vol. 8, pp 956-967.

artigiani, i negozi e le bancarelle, e ci si incammina. In alcuni tratti della medina, più appartati e silenziosi, si ha l'impressione di essere in un grande monastero benedettino, in cui l'imperativo *ora et labora* viene perfettamente messo in pratica. In altri più centrali, invece, sono il brulichio e il frastuono a farla da padroni. Il rapporto fra il pulviscolo di suoni che creano le innumerevoli pratiche quotidiane e i suoni che creano invece la preghiera nelle moschee è molto interessante, e stiamo per esplorarlo. Spesso mentre ancora risuona da direzioni imprecisate l'urlo d'invito, stando su quell' "*Allāh-u Akbar*" di cui ci siamo già occupati, gli uomini raggiungono la porta della moschea, superano la soglia togliendosi le ciabatte o le scarpe, ed entrano calpestando i tappeti che dappertutto coprono i pavimenti. L'*imām*, davanti a tutti, è solitamente fra i primi ad entrare, ed attende che dietro di lui si formi una piccola accolita. Gli uomini si dispongono in righe parallele, sempre ben ordinate, spalla contro spalla, con le mani raccolte appoggiate all'altezza del diaframma o sul petto²⁵. Si aspetta ancora un attimo, mentre ancora le ultime grida che proclamano la grandezza di Dio si perdono in lontananza. Poi, come a incastonarsi proprio in queste ultime, la voce profonda dell'*imām* rompe gli indugi e proclama, ancora una volta, per l'ennesima volta: "*Allāh-u Akbar!*", e a lui fanno eco in coro, una frazione di secondo dopo, le voci basse degli uomini dietro di lui. Con le facce assortite e gli occhi bassi, contemporaneamente alzano le mani aperte all'altezza delle orecchie, a concentrare l'attenzione su ciò che sta davanti a loro. Questo gesto si chiama *Takbīrat el-Ihrām*, cioè l' "*Allāh-u Akbar*" che isola quel momento rendendolo sacro, e senza di esso non c'è preghiera.

Come abbiamo già notato, la preghiera rituale (*ṣalāt*) è uno dei cinque pilastri tradizionali dell'*islām*. Essa è dunque obbligatoria per tutti i musulmani, un precetto (*farḍ*) che non si dovrebbe trasgredire. Il condizionale è d'obbligo, poiché nella pratica, anche nella piccola e raccolta realtà della medina, è facile notare come molti facciano fatica a rispettarne gli orari o in generale a prendersi questo impegno anche solo una volta al giorno con regolarità. Questa realtà, che nessuno ha mai cercato di negarmi, è

²⁵ «Il tenersi allineati è una delle bellezze della preghiera», dice un detto del Profeta riferito dal Buḥārī. Si veda Vacca, Noja, Vallaro 1982: 156.

perlopiù presa con molta filosofia e flessibilità. Quando mi è capitato di parlarne, mi è sempre stato risposto: “Dio guida chi vuole”, massima coranica che è facile sentire ritornare nei discorsi del senso comune sulla moralità pubblica. La risoluzione di diventare buoni musulmani e buoni credenti è dunque lasciata al singolo, nell’attesa che maturi e torni sulla retta via²⁶. Intanto, è possibile consigliarlo²⁷, senza insistenza. Sarebbe interessante occuparsi dell’iniziazione e dell’educazione islamica in questo senso, ma sarebbe come uscire dal solco prefissato. È importante però sottolineare che, fin da piccoli i bambini sono invitati in maniera molto benevola a partecipare alla preghiera. Interessante, per esempio, è in merito l’opinione di Aḥmed. Lunga barba da integralista, appartenente alla corrente dei salafiti, due mogli entrambe velate con il *burqa*, Aḥmed è una delle persone più cordiali e simpatiche che mi sia capitato di incontrare nella medina. L’ho conosciuto la primissima mattina che passavo a Fez: mi sono fermato nel suo negozio a prendere un succo per colazione, e da lì abbiamo coltivato un buon rapporto, anche di interlocuzione su questioni importanti. Egli mi spiegava, una mattina, che «la preghiera va insegnata a sette anni (anche se prima i bambini ti imitano, per gioco) e a dieci bisogna cominciare a *ḍarb-ha*, a inculcarla. Mai picchiare, ma sempre trovare un modo. Tipo: “hai pregato il *zohr*? Guarda che te le do!”, oppure cominciando a dare premi»²⁸. Al di là dell’età esatta per cominciare a insegnare o a pretendere la preghiera dai bambini, ho trovato molto interessante lo spirito con cui si collocano i bambini nell’ambito di una cosa così seria come la preghiera: l’imitazione, dunque il gioco. La loro presenza nelle moschee non sembra rappresentare un ostacolo per la preghiera, anzi viene vista in una bella luce. È più facile, ovviamente, osservare questo tipo di cose non tanto durante la settimana, in cui la preghiera viene frequentata

²⁶ La *hūda*, concetto centrale nel Corano ed epiteto del testo sacro stesso. Si veda l’incipit della sura della Vacca: «Questo è il Libro scevro di dubbi dato come guida (*hūda*) per i timorati di Dio» (Sura 2: 2).

²⁷ Se «Dio guida chi vuole», è però vero che i credenti possono consigliarsi reciprocamente. È il *tanāsuh*, traducibile con “correzione fraterna” in italiano, che secondo alcuni miei interlocutori «è tutto. Tanta gente è stata portata sulla retta via da persona inviate, che senza giudicarli li hanno consigliati bene, dal cuore» (dagli appunti di una conversazione al *sūq el-Ḥenna*, diario di campo, 9 febbraio 2017).

²⁸ Dalla conversazione di cui ho preso nota nel diario di campo, 1 dicembre 2016.

soprattutto dagli uomini, ma piuttosto il venerdì, lo *yawm dīnī*, il giorno di festa dei musulmani, in cui alla preghiera del *zohr* si aggiunge la *ǧum'a*, l'assemblea di tutti i fedeli, che devono interrompere il lavoro per dedicarsi totalmente alla preghiera e all'ascolto della *ḥuṭba*, la predica settimanale. Un venerdì ho accompagnato in moschea un altro Aḥmed, amico conosciuto al *sūq el-Ḥenna*, dopo essere andati alle terme di Moulay Ya'qūb, poco lontano dalla città. Eravamo alla periferia della *Ville Nouvelle*, in un quartiere di nuova costruzione chiamato *Marǧān*. La moschea era piccola e già stracolma, e la gente si era ammassata fuori, su una distesa di tappeti stesi sul prato, mentre degli altoparlanti amplificavano alla buona la voce del predicatore. Ciò che mi colpì fu soprattutto la presenza di questi bambini, vestiti come gli adulti, con una lunga tunica bianca come i ragazzi. Si portavano come i loro genitori il tappetino della preghiera piegato sulle spalle, entravano nella folla, chiedendo permesso e mettendosi vicino al loro papà e verso la metà della preghiera, lanciandosi un'occhiata divertita, balzavano in piedi a giocare fuori dal mucchio, passando tra i piedi e le teste delle righe ordinate degli uomini oranti. Per i bambini è un gioco divertente e da imitare, una serie di movimenti da fare con la serietà e la convinzione di una recita, che lentamente li avvicina alle cose di Dio²⁹.

Ma se per i bambini è un gioco, la *ṣalāt* è cosa estremamente seria per gli adulti, ed è bene qui esplorarne brevemente i gesti e le parole, per essere sicuri di comprendere il significato ad un livello più profondo. Come è possibile cogliere masticando un po' di arabo e osservando da vicino i movimenti della *ṣalāt*, parole e gesti sono indissolubilmente legati in questa forma codificata di adorazione, tanto che per ogni frase c'è un movimento, e viceversa. È facile, anche per un occhio occidentale lontano dalle cose dell'*islām*, rievocare i gesti facilmente esportabili delle fotografie maestose di fedeli in lunghe righe, in piedi o prostrati, alla Mecca o in qualche grande moschea. Ma in queste pagine è necessario guardare questa pratica da più vicino.

²⁹ Diario di campo, 9 dicembre 2016.

5. L'ossatura della preghiera.

L'unità di misura della *ṣalāt* si chiama *rak'a*, e in ognuna delle cinque preghiere canoniche giornaliere si ripetono due o più *rak'āt* (plurale), con qualche aggiunta a seconda del momento della giornata³⁰. La radice veicola il significato di inginocchiarsi, chinarsi, piegarsi. Le posizioni che il fedele deve assumere mirano in effetti alla prosternazione: la preghiera comincia in posizione eretta, poi c'è una prima inclinazione (*rukū'*), in cui bisogna appoggiare le mani sulle ginocchia e piegarsi in avanti per qualche secondo. Subito dopo, c'è la vera prosternazione (*suḡūd*), dove il fedele sosta con la fronte e la punta del naso appoggiati a terra, e poi si mette a sedere sulle ginocchia. Tutte queste posizioni sono accompagnate da delle frasi. Per quanto sia impossibile qui riportare il testo della preghiera in maniera completa, conviene darne una certa idea, seppur stilizzata.

Una *rak'a* si compone di:

Iqāmat el-ṣalāt - l'inizio della preghiera: si ripete *l'adān* per i presenti, e *l'imām* pronuncia l'*"Allāh-u Akbar"* che dà validità alla preghiera (*Takbīrat el-Ihrām*), ripetuto dai fedeli.

Fātiḥa e sūra - *l'imām* pronuncia la prima *sūra* del Corano, la *Fātiḥa* (l'Aprente), e tutti rispondono *Amīn* (amen). Poi *l'imām* continua con un brano di un'altra *sūra* che conosce a memoria.

"Allāh-u Akbar" e rukū' - si annuncia la grandezza di Dio con le mani aperte all'altezza delle orecchie. Ci si piega in avanti tenendo le mani sulle ginocchia. In questa posizione si ripete tre volte *"subḥāna Rabbī el-'aḏīm"* (gloria al Signore immenso).

Pausa, tornando in piedi - mentre ci si rialza *l'imām* dice *"sami'a Allāh li-man ḥamida-hu"* (Dio ascolta chi lo loda), e l'assemblea risponde *"rabbanā ma laka el- ḥamd"* (Signore nostro a te solo si deve lode).

³⁰ Al *faḡr* si fanno solo due *rak'āt*; al *zohr* e all' *'aṣr* quattro; al *maḡreb* tre; all' *'iṣā'* quattro, nuovamente. Ci sono delle variazioni e degli accorgimenti minimi da tenere per ogni momento di preghiera, ma l'approfondimento di questo tipo di dettagli non è utile in questa sede.

“Allāh-u Akbar” e suġūd - si annuncia la grandezza di Dio mentre ci si prosterne, con le ginocchia, la fronte e il naso appoggiati a terra, e in questa posizione si ripete tre volte *“subḥāna Rabbī el- a’lā”* (gloria al Signore altissimo).

“Allāh-u Akbar”, inginocchiandosi - ci si rialza inginocchiandosi e si dice *“Rabbī iġfir lī”* (Signore perdonami).

“Allāh-u Akbar” e suġūd - si ripete la prosternazione come la prima.

“Allāh-u Akbar”, inginocchiandosi - a questo punto, se è la prima *rak’a* ci si rialza e si ricomincia. Se invece è la seconda, o l’ultima per quel momento di preghiera, si pronuncia, con la mano destra appoggiata sul ginocchio e l’indice puntato verso l’alto, il *tašāhud* (una variante arricchita della professione di fede), e poi la preghiera di Abramo, (un’intercessione per il popolo di Abramo, primo credente monoteista, e per il popolo di Muḥammad, sigillo dei Profeti).

Saluto finale - quando i fedeli sono ancora inginocchiati, l’*imām* dice *“el-salām-u ‘aley-kum”* (la pace sia su di voi), e così rispondono gli oranti, girando il collo prima a destra e poi a sinistra.

Guardando all’ossatura dei gesti e delle parole che costituiscono la preghiera musulmana, si nota che, come è ovvio, per parlarne non ci sarebbe bisogno di riferirci a Fez. La tradizione islamica ha saputo coltivare un’ampiezza geografica insieme a una disarmante semplicità, almeno a livello di ortoprassi. Di conseguenza questi pochi gesti e queste poche parole vengono ripetuti- più volte in più momenti del giorno- nello stesso identico modo da un capo all’altro della *umma*, in Marocco come in Indonesia, incontrando variazioni minime a livello di qualche gruppo minoritario. Per un attimo, cogliendo l’occasione, è possibile in effetti fare qualche considerazione più astratta, *in vitro* per così dire, riguardo ai tratti dell’*islām* più in generale. Se, infatti, la presente analisi sta vertendo su un’incarnazione della città islamica marocchina e particolare, e non potrebbe essere altrimenti se vuole chiamarsi etnografia, è inevitabile che ci si trovi a calcare, in queste pagine, anche il percorso opposto, e capiti di dire qualcosa che non sarà solo marocchino, o strettamente *fāsī*, bensì islamico *tout court*. In questo caso, dobbiamo cominciare a notare che l’incontro e la conoscenza di Dio (a cui Ḥasan ci ha introdotto all’inizio di questo discorso) hanno un carattere sensorio importante: sono soprattutto orali. Non serve ripercorrere la *vexata queastio* dell’aniconismo islamico, riguardo all’interdizione islamica- e più in generale semitica- di farsi delle immagini di

Dio³¹: è chiaro che l'arte sacra islamica, per potersi esprimere, ha riversato su decorazione, architettura e calligrafia tutto il suo potenziale grafico, che dunque non è del tutto assente dalla tradizione in esame. Che affermiamo che a determinare questo carattere orale sia stata questa interdizione o viceversa, ciò che ci interessa qui è cominciare a rilevare questa prevalenza dell'oralità nell'esperienza islamica. I fedeli sono chiamati a pregare da una voce, e la preghiera rituale è essenzialmente costruita su un gioco di voci che si rispondono (*imām* e fedeli) e che fanno riecheggiare la parola di Dio (il Corano) in maniera costante nel loro quotidiano. Dio non si può vedere, ma con Dio si può parlare. Il fedele, infatti, non è invitato solo ad ascoltare, ma anche a parlare, perché c'è un ascoltatore attento. Rialzandosi in piedi dopo la prima inclinazione del corpo (*rukū*), si dice "Dio ascolta chi lo loda". Che Dio ascolti la voce di chi lo invoca, d'altronde, è tema che meriterebbe un'analisi comparata fra Bibbia e Corano. Basti pensare che il figlio prediletto di Abramo nel Corano non è Isacco, bensì Ismaele, capostipite degli arabi (anche nella Bibbia), il cui nome (Isma'īl) significa "Dio ascolta", e si intende che ascolti la voce di chi si rimette a lui³². Questa impalcatura sonora, tuttavia, non è pura oralità: è sostenuta da altro. Non un carattere visivo, certo (sarebbe infatti possibile anche pregare ad occhi chiusi, e molti lo fanno per maggiore concentrazione), ma con dei movimenti che rendono reale e pregnante quanto viene enunciato: se Dio è grande, e a lui solo va la lode, è a lui solo che si può prosternarsi. La prosternazione, gesto pieno di implicazioni, ancora una volta non solo coraniche ma anche bibliche³³, è il movimento del servo che riconosce il suo Signore. *L'islām* predica la sottomissione a Dio, e il fedele è chiamato a diventare servo di Dio (*'abd Allāh*), un servo che ascolta. Gestì e parole, dunque: questa è la materia prima dell'incontro con Dio per il fedele musulmano. Questi due elementi, d'altronde, sono la materia prima della maggior parte dei rituali religiosi.

³¹ Si veda, per la storia e i riferimenti interni alla tradizione per questo divieto la voce "Šūra" (redatta da *J. Wensinck*), in AA.VV., *Encyclopédie de l'islām*, Leida, Brill, Vol. 9, pp. 925-928.

³² Si veda la vicenda dei due figli di Abramo, in particolare Gen 21. Il salvataggio di Ismaele e di sua madre è d'altronde ricordato e rivissuto in ogni pellegrinaggio alla Mecca (*hajj*).

³³ Si pensi ad esempio alla promessa ad Abramo (Gen 17,3), o all'incontro di Mosè con il rovetto ardente (Es 34,8).

In questo ambito, tuttavia, essi conducono facilmente al nome di Marcel Jousse, gesuita e antropologo francese. Egli, infatti, attivo nella prima metà del XX secolo, arrivò ad affermare che le culture semitiche erano essenzialmente basate sulla parola e sul movimento, fino a definirle verbo-motorie³⁴. La sua concezione, che fu base anche per gli studi dell'antropologia del linguaggio, muoveva dall'assunto di base che l'uomo fosse un insieme di gesti:

Pour tout observateur du dehors, l'homme est un complexe de gestes. Nous appelons gestes tous les mouvements qui s'exécutent dans le composé humain. Visibles ou invisibles, macroscopiques ou microscopiques, poussés ou esquissés, conscients ou inconscientes, volontaires ou involontaires, ces gestes n'en accusent pas moins la même nature essentiellement motrice (Jousse 1978b: 27).

Nella sua concezione, la base dell'espressione umana è dunque il gesto, e il linguaggio, prima di essere tale, è anzitutto "mimaggio": tutto si apprende tramite "mimemi", unità minime di imitazione, che è tendenza naturale umana: «Or, ce qui frappe, quand on observe l'être humain aussi spontané que possible, n'est-ce pas une tendance instinctive à rejouer gestuellement ou, plus exactement, à *mimer* toutes les actions des êtres vivants?» (Jousse 1978b: 31; corsivo nel testo). Non sbagliano dunque i bambini, quando imitano per scherzo i gesti oranti dei genitori: apprendono una liturgia che in questo caso è un insieme di gesti portatori di un "reale invisibile"³⁵. Nonostante questo accento sui gesti, Marcel Jousse resta un precursore degli studi sulla percezione sonora³⁶, poiché seguendo questo suo solco teorico "mimetico", approdò anche alla nozione di "fonomimismo" auricolare e orale, cogliendo l'importanza della curiosità per il "reale sonoro" nella formazione e nella crescita dell'uomo.

³⁴ Si veda Jousse 1978a: 721-750.

³⁵ Si veda Jousse 1978b: 56-57.

³⁶ Così intitola la sezione a lui dedicata Antonello Colimberti (2004), nella sua raccolta di saggi sull'ecologia della musica.

C'est d'ailleurs cette curiosité spontanée qui a permis, jadis, à l'*anthropos* corporellement mimeur, de devenir phonétiquement, lingualement mimeur. C'est ainsi que le Mimage (ou expression intellectuelle par les gestes plastiques du corps et des mains) a cédé peu à peu, mais jamais complètement son admirable puissance significative au langage (ou expression intellectuelle par les gestes sonores de la langue) (Jousse 1978b: 83-84).

Questo sostanziale intreccio fra movimento e parola, che Jousse aveva cominciato ad esplorare, ci dice che l'espressione dell'*anthropos* è continua ripetizione e imitazione, o per dirla con il suo linguaggio, un continuo *rejeu* (rigioco) di significati. In questa luce, dunque, dobbiamo vedere la *ṣalāt*: non è solo oralità, quella che regge l'incontro con Dio, ma anche una recitazione (nel senso teatrale, dunque) dei significati dell'*islām*. Ripetizione, oralità e recitazione sono dei fili che si ripresenteranno. Ma ora è arrivato il momento di riprendere il percorso abituale: se questa è la *ṣalāt*, in generale, qual è il modo specifico di viverla nelle moschee di Fez? Come questa pratica si fa pratica urbana?

6. Sulla soglia della moschea.

Per rispondere a questa domanda dobbiamo innanzitutto soffermarci sulle condizioni di rilevamento del mio studio in questo campo, cioè sul mio posizionamento. Intendo questo termine nel senso più letterale possibile, come punto di rilevazione. La questione, infatti, non è per nulla scontata. In Marocco, delle quattro scuole di diritto canonico maggioritarie nel mondo sunnita³⁷, vige la scuola malichita, protagonista dell'islamizzazione di questa estremità del mondo islamico³⁸. Una delle caratteristiche più importanti di questa scuola si riferisce proprio all'interdizione, per i non musulmani,

³⁷ Ḥanafita, ḥanbalita, ṣafī'ita e malichita.

³⁸ Si veda la sezione storica del primo capitolo.

di entrare nel perimetro sacro (*ḥaram*) della moschea³⁹: semplicemente si estende il divieto vigente per tutte le scuole giuridiche, riguardo al perimetro sacro di Mecca e dei luoghi santi dell'*islām*, a tutti i luoghi designati alla preghiera. Il risultato odierno è che non ci si aspetta minimamente che i turisti possano esprimere il desiderio di entrare anche solo nelle moschee più antiche, per visitarle. Questo non sarebbe un problema in sé, poiché avrei potuto chiedere ai miei interlocutori di stare al loro fianco quando pregavano al di fuori della moschea, e le occasioni non sarebbero mancate. In questo caso, tuttavia, ho scelto di non farlo, e per delle ragioni precise. Il divieto di accesso alla moschea è legato a delle questioni di purità rituale, poiché le abluzioni necessarie per la validità della preghiera (*wudū'*) sono strettamente correlate alla professione di fede islamica. Non sarebbe stato possibile, dunque, entrare in moschea o anche semplicemente partecipare passivamente a una preghiera, perché ciò che mi veniva richiesto (anche con insistenza) era la conversione. Per non rischiare fraintendimenti, ho evitato dunque ogni coinvolgimento su questo piano. Per queste ragioni, il mio posizionamento nell'analisi della preghiera si può riassumere con un semplice avverbio di luogo: fuori. Sulla soglia della moschea.

Le moschee della medina sono di molti tipi, il nome non cambia: *masǧid* ("luogo dove ci si prosterna", da *suǧūd*). Ci sono le grandi moschee centrali, come la Qarawiyyīn o la Andalus, che sono riferimento per le due rive della medina, fra le più antiche costruzioni religiose. Sempre in centro alla città c'è il mausoleo di Mūlay Driss II, il fondatore della città, che svolge parzialmente funzione di moschea⁴⁰, e soprattutto di ritiro spirituale e di visita per i pellegrini. Camminando per la città, poi, si trovano altre piccole sale di preghiera, di grandezza variabile. Alcune sono così piccole da non contenere più di

³⁹ Fra le molte interdizioni destinate ai *ḍimmī*, cioè ai protetti dal governo islamico, come cristiani ed ebrei. Si veda Santillana 1925: 98-107. La radice HRM è centrale nella spiritualità islamica, e può essere riportato al campo semantico dell'"illiceità". Dallo stesso termine "*ḥaram*", che designa ogni confine spaziale legato alla coppia oppositiva puro/impuro, viene l'italiano harem, cioè il luogo di clausura dedicato alla parte femminile di un palazzo nobiliare.

⁴⁰ Anche se non dovrebbe, perché non si può pregare in vicinanza delle tombe. I più puritani fanno spesso notare questi dettagli alle persone con una religiosità più popolare, che invece pregano regolarmente nel mausoleo.

quaranta persone- molto pigiate- altre sono invece un po' più grandi. Nelle sale di preghiera di questa dimensione solitamente non si pronuncia la *ḥuṭba* del venerdì. Si pronuncia invece nelle moschee un po' più grandi, che non si trovano nella medina ma un po' fuori, in corrispondenza delle porte, dove c'è più spazio per costruire (la ristrettezza della medina non consente nuove costruzioni). Ciò che colpisce di più, restando un po' di tempo in compagnia degli uomini della medina, è una straordinaria flessibilità nella scelta del luogo della preghiera. Spesso mi è stato detto, certo, che pregare in moschea è meritevole, virtuoso (porta l'*ağr*, la ricompensa)⁴¹. Ma, al di là di alcune abitudini personali, la moschea nella quale si prega è completamente indifferente: si deve entrare nella moschea più vicina al momento del richiamo⁴². Per questo, oltre alla grossolana differenziazione fisica qui accennata, è importante sottolineare che le moschee si dividono anche per tempi. Per esemplificare, devo riferirmi alla zona che ho frequentato di più nel mio periodo di campo: il *sūq el-Ḥenna*. Si tratta di un mercato dove si vendono porcellane e prodotti cosmetici per donne e uomini. È un piccolo cortile, lungo e stretto, ai cui lati si affacciano le bancarelle di legno, che sporgono dai magazzini che invece sono scavati nei muri. A un estremo del *sūq* c'è una piccola sala di preghiera, leggermente rialzata, preceduta da due scalini di pietra. Solitamente non tutti i venditori frequentano questa sala quando è il tempo della preghiera: sarebbe un problema lasciare il *sūq* completamente incustodito, e dunque si fanno i turni. Questa piccola moschea, chiamata *mqallaq* (cioè "con premura", "di fretta"), inizia la preghiera subito, qualche minuto dopo che comincia a suonare l'*adān* e quando ancora non è finito. È pensata per chi ha da fare dopo la preghiera e quindi deve sbrigarsi. Al contrario, quando i primi escono, la seconda metà del *sūq* si avvia, questa volta con calma, verso una seconda moschea, un po' più grande, posta a qualche stradina di distanza: qui la preghiera comincia una decina di minuti dopo. Ancora, chi era indaffarato al momento del richiamo può recarsi alla moschea centrale, la *Qarawiyyīn*,

⁴¹ Meglio che pregare da soli, in casa o in negozio. Dio ama la *ḡamā'a*, la collettività. Per questo ogni passo verso la moschea è considerato una *ḥasana*, una buona azione di cui Dio tiene conto. Da una conversazione informale, diario di campo del 14 dicembre.

⁴² Si vedano in appendice le ultime battute dell'intervista a Ḥasan, primo colloquio.

non lontana, dove si comincia con ancora più calma. Si imparano lentamente i ritmi delle varie moschee che si hanno intorno, e così si utilizzano a seconda del bisogno.

In qualsiasi di questi tipi di moschea si pregasse, in ogni caso, io restavo fuori, alla porta. La questione importante che vorrei far emergere da questo mio posizionamento è semplice: se la preghiera è voce e movimento, la mia rilevazione è stata menomata di uno dei due elementi di base. La preghiera, che seguendo Marcel Mauss possiamo definire una “tecnica del corpo”⁴³, si apprende e si vive appunto con il corpo, e inevitabilmente ciò che si percepisce all’interno delle mura di una moschea è focale per la comprensione di questa pratica. Il respiro degli altri, il sentirsi stretti e pressati, l’orizzonte visivo sulle nuche dei compagni, l’odore pungente dei piedi senza scarpe, fino alle cose più semplici come stare per qualche secondo con la testa appoggiata per terra: sono sensazioni che posso solo immaginare, e che non ho potuto interrogare direttamente, incorporandole. Se camminavamo con degli interlocutori e scattava l’ora della preghiera, io dovevo attendere; quando il venerdì a mezzogiorno andavo alla moschea centrale per registrare la preghiera e la *ḥuṭba*, ero fuori, con i mendicanti che aspettano l’uscita in massa per ricevere la loro elemosina. Al *sūq el-Ḥenna*, ogni giorno, io stavo seduto sulla fontana posta proprio di fronte agli scalini della moschea, e da lì potevo lanciare un occhio all’interno, incuriosito da chi facesse *l’adān*, da chi aveva il ruolo di *imām*, da come le persone vivevano quel momento in quei dettagli minimi ma fondamentali che denotano l’atteggiamento e lo spirito di una certa pratica. Un’immersione menomata, come questa, può portare a un’analisi parziale, certo. Ma non è questo il punto che vorrei emergesse. Questa menomazione è in qualche modo ricca perché ci permette di riflettere su una proprietà particolare del suono, che invece non è mancato nella mia rilevazione. Se, per chi sta fuori, sugli scalini, o sulla fontana, o in strada, è necessario “lanciare dentro l’occhio”, anche un po’ furtivamente, perché il confine di purità (*ḥaram*) non permette di entrare, non è lo stesso per l’orecchio. I suoni e le parole sacre non rispettano questo confine fisico e ben segnalato, né ci si adopera

⁴³ Si veda Mauss 1965.

perché sia così, magari insonorizzando lo spazio di preghiera. Al contrario, c'è una certa indifferenza per quello che potremmo chiamare il "confine sonoro di purità". I suoni escono senza problemi dalla moschea, talvolta addirittura amplificati, poiché l'*imām* non si accontenta di dirigere la preghiera "a voce nuda", per così dire, ma utilizza il microfono del richiamo perché fuori si senta che si sta pregando. Questo è un importante tratto del paesaggio sonoro della città: passeggiando per ogni quartiere si può trovare una moschea ed essere raggiunti, se si passa all'ora giusta, dalle invocazioni che abbiamo appena preso in esame, che poi portano a "lanciare l'occhio" per spiare i movimenti. D'altra parte, a questa noncuranza di uscita dei suoni corrisponde altrettanta noncuranza per la loro entrata: chi sta fuori, sulla soglia della moschea, ed è indaffarato a fare altro, non prende precauzioni sonore, per paura di disturbare l'evento religioso. Si parla liberamente, si discute animatamente, si ascolta della musica, si urla per chiamare qualcuno di lontano, e tutto questo non è minimamente un problema. Questo è un atteggiamento radicalmente diverso dall'austero silenzio composto che si assume per esempio nelle chiese in Italia, tanto che l'ho trovato addirittura imbarazzante, soprattutto all'inizio. Ecco dunque che, per la seconda volta in poche righe ci troviamo davanti il concetto di soglia, di transizione. Mentre il richiamo ha una funzione di transizione temporale, dividendo il tempo e conferendogli ritmo, qui si tratta di una soglia più fisica, tangibile. Il *ḥaram* si configura come confine netto, ma selettivo: le persone non purificate dalla fede islamica non possono oltrepassarlo, mentre i suoni entrano ed escono senza alcuna limitazione. Questa selettività è conferita, ovviamente, tramite l'immaginazione, la proiezione di significati nello spazio. In questo modo, le voci che escono dalla moschea entrano nel paesaggio sonoro/ significante della città, ben identificati nella sfera del religioso. I vari suoni che entrano nella moschea, a loro volta, ricevono una specie di filtro: entrano, certo, indiscriminatamente, ma non sembrano essere notati dagli oranti. La prima domanda da porsi è: come? Da quale forma di significato vengono schermati? La risposta è semplice: dalle emozioni e dallo stato spirituale che raggiungono quanti praticano questa "tecnica del corpo". Non potendola incorporare, l'unico modo che ho avuto di analizzarla è quanto esposto fino a qui: certo,

osservarla da fuori, dalle fessure che si aprono dalla porta. Ma soprattutto ascoltarla. Ho lungamente ascoltato i suoni che escono dalla moschea, imparandoli a memoria. Ma soprattutto, ho ascoltato i racconti di chi la vive quotidianamente. Da questi, emerge in effetti un materiale interessante di stoffa soprattutto emotiva.

Per navigare nelle acque poco sicure di questo ambito, è necessario analizzare il “discorso” che questi racconti producono, allontanandosi dalla parte normativa e formale della preghiera, fin qui presa in esame, secondo quanto afferma Chiara Pussetti:

Il “discorso” sulle emozioni non propone dunque delle norme cui gli individui dovrebbero attendersi e che vengono incorporate nel corso di un processo di socializzazione; piuttosto il “discorso” crea gli individui come esseri emozionali di un certo tipo (Pussetti 2010: 262).

Si ritrova così, dopo questa breve deviazione, la viva voce di questa esperienza.

7. Un'emozione particolare. “Ti puoi immaginare una cosa del genere?”

Per vagliare anche per questo evento sonoro il significato che ne costituisce l'identità, bisogna innanzitutto ammettere, come già fatto in precedenza, che non per tutti è semplice fare della *ṣalāt* un impegno regolare. Le moschee sono piene, certo, ma a un'osservazione un minimo prolungata si capisce anche che molti sono coloro che, al grido del richiamo, non si recano in nessuna moschea. Un esempio facile da portare è Karīm, che pure, come emergerà, è fra i giovani che ho potuto conoscere più impegnati e informati a livello religioso. Egli gestisce un piccolo negozio al *sūq el-Ḥenna* insieme a vari altri membri della famiglia (che sono stati fra i miei interlocutori più validi) ma, mentre suo zio (Sī Moḥammed) e i suoi cugini (Younes e Fu'ād) praticano una preghiera assolutamente regolare, lui salta ancora la maggior parte dei momenti in moschea, e di

questo si rammarica molto. Tuttavia, la regolarità della preghiera resta un orizzonte, un obiettivo, e secondo Karīm lo è per la maggior parte di quelli che conosce:

In realtà anch'io faccio una ricerca, da solo, senza scrivere, senza nulla. Sulla mentalità della gente. Mi siedo al caffè, ci sono i grandi, i piccoli, i ragazzi, i giovani, gli adolescenti, ci sono gli intelligenti, quelli fuori di testa, molti livelli. E con tutti loro provo a parlare dell'argomento della religione. Parliamo addirittura della Bibbia! Su Gesù, Muḥammad, i versetti... E cosa scopro? C'è chi fuma hashish, chi fuma le sigarette, o chi fuma il *kīf*⁴⁴, chi beve il vino: tutto proibito nell'*islām*, e lo fanno. C'è chi gioca a carte, c'è chi non prega... Ma dov'è lo strano in tutto questo discorso? Quando parliamo di *islām*, ecco che siamo tutti d'accordo. Non siamo d'accordo neanche su chi deve vincere a calcio! E il novanta per cento di loro cosa mi dice? (...) «Ah, Dio ci guidi, noi vogliamo diventare migliori, vogliamo cominciare a pregare». Cioè: l'*islām* è un sogno per tutti i musulmani. Per quanto non lo segua, resta il suo sogno⁴⁵.

Insomma, dall'educazione che si riceve da bambini, il percorso per arrivare ad essere dei buoni musulmani è lungo, e attraversato dalla tentazione dei piaceri della vita, che allontanano da Dio. Ma, nella mentalità musulmana, che tende a ispirarsi all'immagine della bilancia e a una giustizia meritoria e di ortoprassi, la ricompensa (*aḡr*) viene dal proprio impegno. Lo spiega bene Ḥasan:

Se allenti le briglie all'anima [*nafs*], lei fa casino, comincia a tentarti: questo, questo, quest'altro, non ti sazi, non finisce mai. Il credente invece mette le briglie all'anima, e cosa sono? Gli ordini di Dio, degno di lode e altissimo: «Oh anima! Ti devi impegnare»⁴⁶.

⁴⁴ Una tradizionale lavorazione dei fiori femminili della marijuana, che si fuma in lunghe pipe dal fornello molto piccolo.

⁴⁵ Karīm, sesto colloquio (p. 288).

⁴⁶ Ḥasan, secondo colloquio (p. 226).

Se ti impegni, se ti metti sulla via giusta, allora tutta la vita comincia a cambiare, ad andare meglio, perché Dio è dalla tua parte.

La cosa più importante è che tu preghi in moschea con la comunità, io ci provo il più possibile, è richiesto. E per il lavoro, poi... Vado in moschea e trovo quello che mi serve sulla porta del negozio: un cliente, o qualcos'altro, capito? [*Ridiamo*]. Trovo un cliente che mi aspetta qui davanti, o mi chiama al cellulare e mi dice di andare, o chissà cosa. Sia lode a Dio!⁴⁷

Ma questa “via giusta”, quella ben guidata⁴⁸, non richiede soltanto la regolarità nella preghiera: c'è anche tutta una serie di atteggiamenti richiesti all'orante, per poter vivere questa tecnica del corpo nel modo più corretto possibile. «Nella preghiera bisogna impegnarsi totalmente», dice un detto del Profeta⁴⁹. Due sono le parole chiave che emergono dai discorsi dei miei interlocutori, in questo ambito⁵⁰. La prima è *niya*, intenzione, che nell'*islām* è l'atteggiamento chiave per la validità di ogni atto rituale: dalle abluzioni alla preghiera, al digiuno e al pellegrinaggio. Poiché, se è vero che l'*islām* è una religione che si basa sull'ortoprassi, sulla correttezza delle azioni, un detto del Profeta dice anche: «Le azioni valgono secondo le intenzioni, e ogni uomo avrà secondo il suo intento»⁵¹. Sī Moḥammed, un personaggio chiave per i miei mesi di campo, sul quale non posso ancora soffermarmi, in una nostra conversazione ha definito la *niya* un “pensare col cuore”⁵². Strettamente legata a questo, ma correlata più direttamente con la preghiera è la nozione di *ḥushū'*, l'atteggiamento umile e concentrato di chi teme Dio, e

⁴⁷ Ḥasan, primo colloquio (p. 211).

⁴⁸ La “retta via”, della prima sura, ripetuta all'inizio di ogni *rak'a*.

⁴⁹ Si veda Vacca, Noja, Vallaro 1982: 199. I traduttori traducono “impegno” l'arabo *ṣuġl*, termine che appartiene alla sfera dell'impegno fisico, del lavoro.

⁵⁰ Non sono le sole, ovviamente: come si può immaginare, la letteratura islamica su questi argomenti è molto vasta. Basterebbe sfogliare i capitoli della raccolta di detti del Profeta più famosa, quella del *Buḥārī* (da cui traggio anch'io la maggior parte dei detti qui citati) per rendersi conto dell'infinità di raccomandazioni tramandate dalla tradizione.

⁵¹ Detto riferito da Muslim e Buḥārī, traduzione mia.

⁵² Diario di campo, 26 Novembre 2016.

vuole incontrarlo veramente. Ancora una volta, Ḥasan mi viene in aiuto, definendolo come una sorta di “presenza a se stessi” di tipo immaginativo:

C'è gente che va a pregare, in moschea, con la comunità, e nonostante questo la sua preghiera non... Il Profeta, su di lui la preghiera e la pace, dice: fra la gente che prega, c'è chi ne ricava un quarto, chi la metà, chi un terzo. Dipende da quello a cui pensi durante la preghiera. Tu preghi, e la tua mente è chissà dove, capito? Pensi alla casa, al negozio, al lavoro, ai soldi. Al contrario, un compagno del Profeta- Dio ci proteggeva una malattia. All'epoca era peggio di adesso, a livello di tecnica. Insomma, dovevano tagliargli la gamba. Cosa ha detto? Io comincio a pregare e voi tagliatemi la gamba. E quando gliel'hanno tagliata, non ha sentito nulla. Ti puoi immaginare una cosa del genere? (...) Questo affare lo si chiama *ḥushū'*. Cioè chi prega si immagina, in qualche modo strano, di stare fra le mani di Dio. (...) Per noi (pregare) è una cosa quotidiana, un'abitudine: *Allāh-u Akbar, Allāh-u Akbar, na na na*, fai tutta la preghiera, poi *el-salāmu 'aley-kum*, e via. E tutto questo invece [*il ḥushū'*], come viene? Viene con la conoscenza di Dio, quando cominci a frequentarlo, fai la sua conoscenza. Chi è? Cosa ha? Cosa può fare? Dio onnipotente dice, nel Corano: «Ma temono Dio, fra i suoi servi, solo i sapienti» [*sura 35:28*]. Chi teme Dio? Chi lo conosce⁵³.

Tramite queste parole, si coglie l'atteggiamento “selettivo” di chi sta dentro la moschea ma non ascolta ciò che viene da fuori, poiché intento a un'attività più importante.

Ma Ḥasan non ci lascia deviare, il cammino del musulmano è uno e uno solo: questi due importanti atteggiamenti per vivere la preghiera non sono l'obiettivo finale, che invece resta l'incontro con l'Onnipotente. Seguendo ancora questo interlocutore nel suo appassionato racconto della sua esperienza, si fa sempre più semplice comprenderne il nucleo centrale.

⁵³ Ḥasan, quarto colloquio (p. 239).

Ḥasan: Noi sempre colleghiamo la felicità con le possibilità che uno ha... No! È un errore. La felicità è un sentimento che non si misura né con il termometro né con nient'altro. È qualcosa che sente l'uomo dentro di lui, si sente come se volasse, tranquillo, sta bene.

Federico: Ed è questo che si trova nella preghiera?

H: Certo, certo...

F: Ma questo tutti i giorni, nelle cinque preghiere, con la ripetizione? O cosa? Cioè tu come ti senti?

H: Beh innanzitutto mi sento che seguo l'ordine di Dio, degno di lode e altissimo: ti ha detto di fare così, e tu fai così. E hai fiducia. E prima cosa senti una certo riposo, perché il Profeta, su di lui la preghiera e la pace, dice... Bilāl, hai presente Bilāl?

F: Il *mu'eddīn*?

H: Eh, il *mu'eddīn* del Profeta. E lui gli diceva sempre: «non ci siamo forse riposati pregando, oh Bilāl?» [si tratta di un detto, qui citato di passaggio e parafrasato]. Ci ha chiamati per questo, perché trovassimo riposo. Ovviamente dipende dal tuo livello di fede: se è debole, non senti nulla. Ma quando la fede dell'uomo si fortifica, oh allora... senti qualcosa....⁵⁴

Il riposo, la tranquillità, la pace, la quiete: tutti questi termini per provare a tradurne uno solo, la *rāḥa*. Questo concetto proviene da una radice molto ricca, che veicola anche il significato di spirito, respiro. Non esito a definirla il *leitmotiv* del periodo che ho trascorso a Fez, poiché è presente nella maggior parte dei discorsi quotidiani. Si potrebbe affermare che essere *mertāḥ* (riposati, rilassati) è l'obiettivo costante della vita di tutti, e come emerge dal discorso di Ḥasan essa è anche traducibile semplicemente come felicità. È importante però coglierne la sfumatura di rilassamento, di quiete, poiché essa è in contrapposizione con l'appagamento (*mut'a*) che cerca l'anima capricciosa (*nafs*) di cui sopra. La *rāḥa* è, al contrario, la tranquillità, l'abbandono confidente che fa da premio al duro impegno di avvicinarsi a Dio, nella preghiera, ed è l'unica vera possibile felicità.

⁵⁴ Ḥasan, secondo colloquio (p. 214-215).

Ḥasan: Ma a parte questo [*fi benefici fisici della preghiera, di cui stava parlando*], c'è il riposo dell'anima. Si sente spesso qualcuno che ha molti soldi, europeo per esempio, e si suicida. Hai sentito queste cose? Ci sono, ci sono. Perché si suicida? Dobbiamo farci questa domanda. Ha tutte le possibilità per vivere come si deve, ha le macchine, una bella casa, il cibo, e va a suicidarsi perché? Cerca quel riposo, quella *ṭom'anīna*, e non la trova.

Federico: Aspetta che termine hai usato?

H: Questo è il termine che trovi nel Corano: «Coloro che credono, coloro cui si tranquillano i cuori al ricordo di Dio» [*sura 13: 28*]. È il ricordo di Dio [*che porta alla tranquillità*]. Cos'è la preghiera se non una raccolta di pensieri su Dio?⁵⁵

Il termine *rāḥa* infatti non è presente, in questo senso, nel lessico psicologico coranico, ma ne troviamo degli equivalenti che mi sono stati spesso citati. Nella sura dell'Apertura, viene descritta al Profeta, con il tono sferzante che caratterizza la voce divina, l'esperienza che Dio stesso ha voluto fargli provare, anche se senza un termine preciso:

O non t'abbiamo aperto il petto- e non abbiamo depresso il peso- che t'aggravava il dorso? - E non facemmo alto il tuo nome?- Ché, invero, con l'avversità viene la gioia.- Così, finito il tuo lavoro, sforzati ancora- e supplica il Signore! (Sura 94).

Nella sura dell'Alba, invece, ritroviamo la radice citata da Ḥasan, equivalente coranico del concetto di *rāḥa*: la *nafs muṭma'inna*, l'anima tranquilla.

E tu, o anima tranquilla- ritorna al tuo Signore, piacente e piaciuta, - ed entra fra i Miei servi, - entra nel Mio Paradiso! (sura 89: 27-29).

Il Paradiso (*Ġenna*) è inteso qui come quel luogo in cui la ricerca del piacere è cessata, poiché si ha tutto ciò di cui si ha bisogno: l'incontro con Dio. È emerso un degli aspetto a cui puntava questa ricerca: l'emozione alla quale la tecnica del corpo della preghiera tende costantemente. Una specie di Paradiso in terra, un'anticipazione quotidiana di

⁵⁵ Ḥasan, secondo colloquio (p. 215).

questo paesaggio immaginato. Ḥasan ci ha spiegato che, se la fede di un uomo è debole, egli non troverà in essa molto vantaggio (ed è, probabilmente, il caso di chi fa fatica a essere costante: non trova in questa pratica una qualche consolazione). Quando la sua fede, intesa come conoscenza di Dio («Chi è? Cosa può fare?»), comincia a crescere, invece, allora il credente diventa costante in questa pratica, adempiendola ad intervalli regolari, e addirittura fuori dagli orari prestabiliti (si tratta allora di *nawāfil*, cioè *rak'āt* supplementari). Adempiendo a questo ordine di Dio, cresce anche la fiducia in lui, perché si cominciano a sentire gli effetti del proprio sforzo, e si riesce finalmente a sentirsi consolati, ad innalzarsi al di sopra della propria condizione umile, e raggiungere le altezze di Dio, quel Dio sempre *akbar* e che pure si lascia interpellare e dona al suo servo emozioni degne del Paradiso.

Ora, ci si potrebbe fermare qui, una volta giunti a sviscerare- seppure brevemente- una delle pratiche che costituiscono il paesaggio sonoro della medina di Fez. Si potrebbe proseguire oltrepassando la porta della moschea, verso altre fonti sonore, certo. Ma, poiché ho già accennato al carattere orale di questa pratica, vorrei qui soffermarmi su una riflessione di antropologia dell'ascolto, più che del paesaggio sonoro. Mi chiedo: questa emozione, così densa di significato, su che esperienza corporea si innesta? Abbiamo già visto che la preghiera è essenzialmente voce e movimento. Ma in quale momento la *rāḥa*, che è un'emozione e che quindi possiamo immaginare come un moto ondosso, raggiunge il suo apice, il suo picco più alto? Se la creatura incontra il suo creatore, quando l'incontro si fa più intenso? Quando, ancora, il servo può finalmente parlare col suo Signore? È stato Ḥasan, ancora una volta, da buon maestro spirituale, a insegnarmelo:

La preghiera la chiamiamo con un altro nome, come la chiamiamo? Lo “stare fra le mani di Dio”. Eri a casa tua, in un altro luogo. Sei venuto qui e ora stai fra le sue mani. Cioè sta accanto a te, direttamente. Poi dice il Profeta, su di lui la preghiera e la pace: «per un servo il luogo più vicino al suo Signore è la prosternazione: lì potete chiedere quanto volete» [riferito da Muslim. Traduzione mia]. Cioè quando sei

prostrato, quella è l'invocazione più vicina che puoi fare. Tu sei già fra le sue mani, ma quando ti prostri a terra, sarai ancora più vicino. Perché quella è la sede delle richieste. Chiedi a Dio onnipotente, quello che vuoi. Questa è un'occasione che viene data all'uomo perché chieda a Dio, degno di lode e altissimo, quello che vuole⁵⁶.

È dunque la prostrazione il momento in cui si sperimenta con più forza la vicinanza di Dio, e lì si è invitati a parlare. Io credo che qui ci sia una radice esperienziale legata all'udito. Anche se il comando che viene affidato al servo non è l'ascolto, bensì la parola («potete chiedere quanto volete»). Che tipo di parola è quella pronunciata dal servo prostrato? Vorrei tentare una risposta con un'altra citazione coranica suggeritami da Ḥasan:

Così, Dio è sempre con noi, ci ascolta e ci sente, e ci conosce. Nel Corano si dice: «In verità Noi creammo l'uomo, e sappiamo quel che gli sussurra l'anima dentro, e siamo a lui più vicini che la vena grande del collo» [sura 50:16]. Sai cos'è? Questa vena qua, quella che porta il sangue alla testa. Lui è più vicino a noi di questa vena qui. Questa vena è molto vicina a noi, vicinissima, ma Dio è più vicino ancora⁵⁷.

Dio è più vicino della giugulare. Forse, allora, la teofania che offre la pratica della *ṣalāt* è in effetti una "teofania sonora", di tipo propriocettivo. Si tratta, forse, di quella particolare risonanza interna, in un luogo corporeo non meglio identificabile, fra testa, collo e petto, che pulsa di sangue durante la prosternazione. In questa prospettiva, allora, l'orante che fa di questa pratica un appuntamento capace di ritmare il suo tempo, si lascia cullare dalle parole di lode verso il suo creatore, e il suo respiro⁵⁸ si trova così rilassato nel continuo incontro con il *Ġanī*⁵⁹ che si fa vicino in quest'esperienza di

⁵⁶ Ḥasan, secondo colloquio (p. 216).

⁵⁷ Ḥasan, secondo colloquio (p. 215-216).

⁵⁸ Sia la radice di *nafs*, anima, che quella di *rūḥ*, spirito, veicolano questo campo semantico, da cui deriva anche la *rāḥa* stessa.

⁵⁹ Il "Ricco", uno dei novantanove nomi di Dio, meglio traducibile con "Colui che basta a se stesso".

carattere contemporaneamente orale e interiore. Dobbiamo purtroppo arrestarci qui in quest'ipotesi, poiché niente, fra le fonti raccolte, ce lo può confermare: essa resta una linea di ricerca da approfondire⁶⁰. Basti però prendere coscienza del fatto che l'udito, in questa accezione anche propriocettiva, si rivela essere il senso dell'interiorità. È in questa risonanza interiore di una voce esterna, infatti, che si incontra la propria voce interna, che si aprono i propri paesaggi interiori, ed è lì che si ha percezione del divino. Ma questa voce interiore che si incontra nella preghiera è sempre immersa negli innumerevoli suoni della città, in un andirivieni continuo. È forse quanto si rivela al "re in ascolto" del racconto di Italo Calvino:

Sepolta in fondo a te stesso forse esiste la tua vera voce, il canto che non sa staccarsi dalla tua gola serrata, dalle labbra aride e tese. Oppure la tua voce vaga dispersa per la città, timbri e toni disseminati nel brusio (Calvino 2004:166).

8. Una ripetizione costante: il *dikr* quotidiano.

L'esplorazione della città è scesa, fin qui, uno dei punti più profondi dell'incontro con *Allāh* nella spiritualità musulmana, che a Fez mi è parso essere molto vivo e pregno di significato: uno di quei fenomeni culturali che meritano di essere analizzati con una descrizione densa⁶¹, e di cui spero sia emersa la rilevante densità, concentrata nell'emozione legata a questa tecnica del corpo. Tuttavia, la descrizione dell'esperienza di Dio per un musulmano *fāsī* è lungi dall'essere esaurita. Ancor più interessante è che ogni fenomeno religioso che dobbiamo ancora analizzare ha una componente

⁶⁰ Essa dovrebbe situarsi alla confluenza fra la tradizione islamica e vari studi etnomusicologici. Si pensi soltanto all'importanza del canto nella società europea e cristiana, con il celebre detto attribuito a Sant'Agostino, «Chi canta prega due volte». Vanno nella stessa direzione le ricerche di audiopsicofonologia di Alfred Tomatis, otorinolaringoiatra ed esperto di canto francese. Egli riesce a dimostrare che, tramite il raggiungimento della "voce ossea", cioè la voce rilassata e al massimo della potenza del cantante, il canto produca energia "nutriente" per il cervello, e dunque una certa gioia, un certo piacere fisico legata alla risonanza di tutto il corpo (si veda Tomatis 1993).

⁶¹ Si veda Geertz 2007: 29-39.

prevalentemente, o meglio fondamentalmente sonora, come il concetto di cui vuole brevemente occuparsi questo paragrafo. Complesso e frastagliato, qui è possibile solo menzionarlo, anche se è forse l'unico vero pilastro dell'*islām*: il *dīkr*. Il termine è di ardua traduzione, poiché- come tutte le radici arabe, ormai si sarà compreso- è polisemantico. Esso ha a che fare con la memoria, il ricordo, la commemorazione, la rievocazione. In realtà, il termine era già presente nel paragrafo precedente, quando Ḥasan parlava della preghiera, citando un versetto coranico: «Coloro che credono, coloro cui si tranquillano i cuori al ricordo di Dio» (sura 13: 28). *Dīkr Allāh*, il ricordo di Dio, è questo che fa «tranquillare i cuori» ai fedeli, secondo la vetusta ma ancora affascinante traduzione di Alessandro Bausani. Continuava poi il nostro ormai ben noto interlocutore: «Cos'è la preghiera se non una raccolta di pensieri su Dio?». Ho tradotto con "pensieri" il plurale del termine in questione, cioè "*adkār*". Una traduzione più letterale sarebbe quindi "una raccolta di ricordi di Dio", e una invece più tradizionale potrebbe essere "una raccolta di giaculatorie". Avventurandoci in questa traduzione difficoltosa vogliamo semplicemente introdurci a questo concetto polimorfico che riassume il dovere di un fedele: tenere a mente Dio, non dimenticarsene⁶². L'invito "*Lā tansā dīkr Allāh*", cioè "non dimenticare il ricordo di Dio" si può trovare scritto un po' dappertutto a Fez: sui muri con un pennarello, o addirittura come adesivo sui cruscotti delle auto o sulle vetrine dei negozi. Ma esso non è facilmente definibile, oltre che sul piano linguistico, neanche a livello concreto. Forse l'unica definizione possibile è quella di un grande contenitore, dentro il quale rientrano tutte quelle pratiche che menzionano Dio, gli conferiscono un posto nel presente vissuto e dunque lo rendono una presenza fra i «timbri e toni disseminati nel brusio». Ancora una volta, per essere tale, la presenza è sonora, orale, pronunciata. Il *dīkr*, in questo senso, non è altro che costante ripetizione del nome di Dio e delle sue parole: come dice Ḥasan, la preghiera è *dīkr*. Il Corano lo è, ovviamente, e lo stesso *adān* è un ricordo di Dio. Ma questo concetto non si esprime solo attraverso queste istituzioni più facilmente identificabili. In questo paragrafo vorrei rilevare che c'è un livello ancora

⁶² Ancora una volta non possiamo non rievocare di passaggio le similitudini con il discorso biblico. Si pensi per esempio all'imperativo "Ricorda!" (*zahor* in ebraico, la radice semitica è in comune) rivolto al popolo di Israele dopo i miracoli operati da Dio per farlo uscire dalla schiavitù egiziana.

più microscopico di ricordo di Dio, che emerge solo quando ci si accosti alle minuscole pratiche discorsive quotidiane. Il *dīkr* è sparso anche, e forse soprattutto, all'interno dei discorsi di tutti i giorni, dove il nome di Dio ricorre continuamente.

Il termine italiano “preghiera” è certamente insufficiente per tradurre tutte le sfaccettature di preghiera islamica. Fin qui abbiamo analizzato la *ṣalāt*, che ne è una forma codificata e canonica. Ma in italiano chiamiamo preghiera anche la semplice invocazione, che in arabo ha un altro nome: la *du'ā'*. Le invocazioni, o giaculatorie, preci (pl. *ad'iā*), sono una parte fondamentale anche dei due fenomeni religiosi presi in considerazione in questo capitolo. Riguardo all'*adān*, per esempio, un detto del Profeta dice: «Quando sentite l'appello alla preghiera, ripetete esattamente ciò che dice il *mu'eddīn*». Un altro ancora dice: «Chi dirà, al momento in cui sente l'appello della preghiera: “O Dio, Signore di questa mia preghiera assoluta e della preghiera eterna, dà a Maometto i rango onorevole (*wasīla*) e l'eccellenza (*fazīla*), e ponilo nel luogo eccelso a cui lo hai destinato”, a lui verrà in aiuto la mia intercessione nel giorno della resurrezione»⁶³. Questo tipo di detti del Profeta non sono perentori, e non entrano nei doveri imprescindibili del fedele (come per esempio i gesti della preghiera, divenuti obbligatori). Tuttavia a Fez sono pratiche ben radicate, e capita spesso di vedere chiunque sia intento a fare altro- camminare, lavorare, o anche parlare- cominciare a muovere le labbra al suono dell'appello, ripetendolo e pronunciando una delle molte invocazioni che conosce a memoria. A volte esse possono essere pronunciate a bassa voce, fra sé e sé, e questo non implica meno convinzione. Un giorno avevo invitato a pranzo un amico universitario residente in medina, 'Alamī, che doveva aiutarmi con alcune difficoltà lessicali. A differenza di quanto avrebbero fatto altri marocchini, era stato in silenzio mentre io cucinavo. Dopo aver mangiato, ci siamo lasciati andare a delle chiacchiere svogliate sulle difficoltà educative in medina, e sulla forte immigrazione dalle campagne che rovina ogni sforzo istituzionale. Eravamo molto stanchi, in preda alla tipica pigrizia digestiva. Ma quando suonò l'*adān* dell'*'aṣr* notai per la prima volta

⁶³ Vacca, Noja, Vallaro 1982: 151.

ciò che mi era sfuggito fino ad allora: «Stavo parlando ma smetto perché lui, mentre mangia un mandarino, comincia a muovere le labbra per dire delle cose, durante tutto l'*adān*. Sto in silenzio, penso di disturbarlo. A lui non dà fastidio il silenzio, anzi»⁶⁴. Da lì in poi ho imparato a riconoscere le *du'ā'*, e ho anche cominciato a parlarci sopra senza farmi eccessivi problemi, se capitava: sono parte delle conversazioni quotidiane. Altri, poi, pronunciano questa invocazione ad alta voce, addirittura enfatizzandola. Karīm, per esempio, durante le nostre numerose discussioni, registrate e non, aveva l'abitudine di utilizzare il canto del *mu'eddīn* come prova del fatto che stava dicendo la verità e aveva ragione lui. Appena sentiva l'*adān*, mentre parlava infervorato con me, esclamava, con gli occhi illuminati: «L'*Allāh-u Akbar* è capitato sulla verità!», continuando poi la sua invocazione, ridendo. Le *ad'iā'* sono poi infinite all'interno di una giornata: ognuno può scegliere dai detti del Profeta, dal Corano, o dalla tradizione popolare quelle che gli convengono di più, e usarle nei diversi momenti della giornata. Ce ne sono da pronunciare all'ingresso in moschea, altre all'uscita dopo la *ṣalāt*; ce ne sono da pronunciare la mattina appena usciti di casa, altre ancora all'inizio dell'attività commerciale, o quando si riceve un cliente. Durante il mio periodo a Fez non ho fatto in tempo a raccoglierne una quantità sufficiente, e resta un campo da vagliare con più attenzione. Esse occupano un posto particolare nelle maglie sonore della città: mentre infatti il richiamo suona alto, spesso troppo, al di sopra dei tetti e per le strade, le invocazioni risuonano a una tonalità di voce normale, o addirittura vengono pronunciate fra sé e sé. Nonostante il livello di decibel minimo, per così dire, esse sono parte integrante del paesaggio sonoro della città. Fin d'ora possiamo pienamente coglierne i tratti simbolici, cioè il ruolo significativo che ricoprono, che è qui il tratto essenziale. Potremmo definire la *du'ā'* come un'intenzione da esprimere: una pratica orale che permette di inclinarsi verso l'obiettivo di ciò che si sta per fare, di sintonizzarsi con la propria intenzione profonda (la *niya*, appunto).

⁶⁴ Diario di campo, 10 dicembre 2016.

Questo valore si chiarisce se ci si sofferma su un altro tipo di *du'ā'*, ancora meno formale delle formule imparate a memoria, ma non meno codificato. Si tratta delle invocazioni brevi, o meglio degli "auguri" che letteralmente costellano gli incontri nella medina. Basti pensare che "per favore" in *dāriġa* si dice: "*Allāh yrḥam el-walidīn*", cioè "che Dio abbia misericordia dei (tuoi) genitori". Quando ci si lascia, dicendo "arrivederci", fra le numerose formule la più comune in assoluto è "*Allāh yssahel 'aley-k*", cioè "che Dio ti faciliti (le cose)", e la stessa frase la si dice ai mendicanti, che gli si dia l'elemosina o non. Da queste due, ascoltando con interesse qualsiasi coppia di marocchini parlare, è facile espandere a cerchi concentrici il lessico invocativo: "*Allāh ynuwwre-k*", "Che Dio ti illumini"; "*Allāh yeḥanna 'aley-k*", "che Dio ti faccia grazia"; "*Allāh yšāfi-k*", "Dio ti guarisca", quando si è malati o stanchi; "*Allāh yehdī-k*", "Dio ti guidi", quando si rimprovera qualcuno; "*Allāh ysallimi-k*", "Dio ti dia pace", se se ne è ricevuto l'augurio; "*Allāh ya't-k el-šāḥa*", "Dio ti dia la salute", "*Allāh yḥāfḍe-k!*", "Dio ti conservi!". Per ogni condizione c'è un importante formulario da saper utilizzare- ardua impresa per chi lo impari dal nulla- che spesso prevede botta e risposta ben codificate. Un buon esempio è un saluto di arrivederci: se l'interlocutore esclama "*tbāraka Allāh 'aley-k!*", "Dio è benedetto su di te!", si deve rispondere "*Allāh ybār-k fīk!*", "che Dio benedica te!". Tutte queste frasi, appartenenti al lessico quotidiano, potrebbero essere certamente sottovalutate, stimate come mere formule da ripetere. In questo capitolo, tuttavia, che si occupa dei suoni che rievocano *Allāh* nel quotidiano della città, non possono non essere oggetto di attenzione. Il nome di Dio, infatti, risuona con un'occorrenza impressionante in ogni incontro della giornata. Succede poi, a volte, che sia presente una persona stimata, particolarmente vicina a Dio. Può essere un *imām*, uno *fqīh*⁶⁵, o semplicemente un mendicante che si conosce per la sua spiritualità, a cui si chiede di pregare per qualcuno. Al *sūq el-Ḥenna* una volta Aḥmed, uno dei venditori, ha dato qualche *dirham* a una vecchietta quasi del tutto cieca, che si aggira per le strade della medina a chiedere l'elemosina, con il suo bastone di legno e la sua *ḡellaba* sporca. Poi le ha chiesto: «prega per lui!», come era già successo tante volte con altri mendicanti. È stato un momento

⁶⁵ Uno studioso di diritto islamico.

commovente: la signora ha passato qualche minuto invocando Dio per tutta la mia famiglia, per tutti i miei amici, per tutte le persone che conosco, per tutti i musulmani (credeva che lo fossi anch'io, ovviamente), e alla fine mi ha detto: «*Allāh y'aṭ-k el-nağāḥ*», «che Dio ti dia il successo», augurandomi la fortuna per lo studio, il lavoro, il futuro. Intorno a me si erano raccolti alcuni degli altri colleghi del *sūq*, che ascoltavano con le mani giunte e concave, i palmi rivolti verso l'alto come a ricevere dal cielo la grazia che stavano chiedendo tutti insieme per me⁶⁶. Momenti di questa intensità dimostrano quanto anche delle frasi dette di sfuggita e distrattamente nel quotidiano siano profondamente radicate nella fede in Dio. Queste frasi e questi sentimenti risuonano, per così dire, positivamente dalla preghiera, e si cristallizzano in determinati momenti della giornata come *niya*, intenzione di bene e vicinanza a Dio.

La *du'ā'* però non è l'unica forma di “risonanza positiva” quotidiana proveniente dalle cose della fede. Un'altra pratica discorsiva protagonista della vita di Fez è la *taḥīa*: il saluto, lo scambio della pace. Come già visto, la *ṣalāt* si conclude con l'*imām* che salmodia il noto saluto islamico: “*el-salām-u 'aley-kum!*”, ripetuto poi con un tono basso ma convinto da tutti i fedeli inginocchiati a terra dopo l'ultima prosternazione. Queste due parole sono anche il saluto di benvenuto, quando ci si incontra ma a volte anche per darsi l'arrivederci⁶⁷, e vengono ripetute centinaia di volte in una sola giornata. Le invocazioni brevi di cui abbiamo parlato e il saluto si incrociano in una sinfonia di domande sulla salute dell'altro, la sua famiglia, il suo lavoro, la sua salute, e viceversa. Le voci degli interlocutori si incrociano senza rispettare nessuna precedenza, spesso neanche ascoltando la risposta dell'altro, seguendo l'ordine delle formule o anche improvvisandole, creando nuovi scenari di gentilezza e interessamento. Per chi provi ad avvicinarsi a questa arte da non madrelingua, familiarizzare con i ritmi veloci e le varie melodie del saluto è una sfida interessante, a volte un po' imbarazzante: si rischia sempre di usare le formule giuste al momento sbagliato. Tuttavia, può anche essere una

⁶⁶ Diario di campo 19 dicembre 2016.

⁶⁷ Più spesso si usa *bslāma*, cioè “(vai) con salute”, più che pace (*salām*).

soddisfazione e un segno di apprendimento: nel corso del mio campo sono passato dalla derisione perché sbagliavo il saluto al riconoscimento che piano piano, in fondo, stavo imparando a parlare con la giusta intonazione. Credo che il ruolo di questa pratica quotidiana sia lo stesso che per le invocazioni: il propiziare delle situazioni, l'esprimere i propri desideri in favore degli altri e di sé, creare dei circuiti di bene. Possiamo finalmente evocare qui, per la prima volta, le parole dell'unica donna che sono riuscito a intervistare: 'Ā'īša, la madre di Karīm. In uno dei difficoltosi colloqui che abbiamo svolto, 'Ā'īša mi raccontava dell'atmosfera che c'è in uno dei mercati centrali della medina, dove lei vende, per arrotondare, dei vestiti da sposa. Nel momento in cui cercavo di stimolarla sul piano sonoro, chiedendole quali fossero i suoni più importanti e principali di quella parte della medina, della strada, del suo quotidiano, lei per ben due volte mi ha risposto convinta che la pratica del saluto era ciò che in assoluto si sentiva di più.

Federico: Cosa si sente in 'Ašābīn?

'Ā'īša: Sento «La pace su di voi!», «e su di voi!»; «cosa mi racconti?»; «tutto bene?»...

F: È vero... Sempre...

A: Sempre! Il saluto, il saluto dell'*islām*. E grazie a Dio! Io dovunque vado la gente mi riconosce, mi chiedono di mio padre, che Dio abbia misericordia di lui, mi dicono «che Dio abbia pietà di tuo papà!»; mi chiedono di mia madre, «che Dio la guarisca»... Perché sono conosciuta! Hai visto quel giorno che siamo usciti io e te? Tutti parlano con me...⁶⁸

Queste parole mostrano che il saluto dell'*islām* è dunque uno scambio di pace e di interessamento, un riconoscimento all'interno della società, una pratica di vicinanza che crea una certa atmosfera di intimità tra le persone, che si augurano il bene a vicenda con una ripetizione istituzionalizzata continua. L'atto stesso di salutare è una buona azione, di cui Dio tiene conto, come mi ha fatto notare Karīm:

«Quando vi salutano di un saluto, salutate con uno migliore, o rendete quel saluto, perché Dio d'ogni cosa tien conto» [sura 4:86]. Cioè lui ci conta tutto, anche in quel

⁶⁸ 'Ā'īša, quarto colloquio (p. 252).

“*salām*” ci prendiamo la ricompensa, non dimentica nulla. (...) E il Profeta- su di lui la preghiera e la pace- su questa questione ci ha detto: «Non entrerete in Paradiso fin quando non crederete, e non crederete fin quando non vi amerete vicendevolmente. E posso dirvi una cosa che, se la farete, vi starete amando vicendevolmente? Diffondete fra di voi [*il saluto di*] pace» [*riferito da Muslim, Abū Dawūd, Ibn Māğah. Tirmiđī. Traduzione mia*]. Non ti basta essere musulmano, senza far nient’altro. Devi aderire all’*islām*, questa è la fede. E non arriverete mai alla fede, senza l’amore fra di voi, senza volervi bene [*continua parafrasando il detto*]. E se volete far questo, per salvarvi tutti quanti, scambiatevi la pace fra di voi, fate la pace⁶⁹.

D’altronde, hanno lo stesso identico ruolo anche le eulogie dedicate ai profeti. Non appena, in qualsiasi momento di una conversazione, venga citato il Profeta Muḥammad, non solo chi parla ma anche chi ascolta è tenuto a ripetere la cosiddetta *taṣlīa*- spesso detta in coro dai presenti: “*ṣallā Allāh-u ‘aley-hi wa sallam*”, “che Dio preghi per lui e gli dia pace”. Per gli altri profeti ricordati nel Corano, poi, la formula è più breve ma comunque obbligatoria. Se si cita per esempio Noè, si dice: “*Nūḥ, ‘aley-hi el-salām*”, “Noè, su di lui la pace”⁷⁰. Per i compagni del Profeta c’è la formula “che Dio si compiaccia di lui”, e così via. Anche in questo caso, comunque, mi sembra che non ci si allontani dal valore fondamentale del saluto, che è appunto di propiziare la realtà, indirizzarsi verso un certo stato d’animo che bisogna tenere: potrebbe essere definito come una sorta di esercizio spirituale continuo basato sulla risonanza e sulla disciplina verbale⁷¹.

⁶⁹ Karīm, secondo colloquio (p. 262).

⁷⁰ «Noi gli vogliamo bene a Gesù! Appena sentiamo il suo nome diciamo: “*‘aley-hi el-salām!*”», mi ha detto Karīm una volta (diario di campo, 4 febbraio 2017).

⁷¹ L’analisi del saluto qui proposta, ovviamente, non dà conto di tutte le sfaccettature di una pratica che può anche presentare un lato molto ipocrita, o semplicemente neutro. Sorvola, d’altronde, anche altri tipi di approcci. Si veda per esempio lo spunto di Alessandro Duranti, che legge il saluto di apertura come una forma di riconoscimento dell’agentività degli interlocutori, una delle modalità di negoziazione sociale (Duranti 2007: 104:106). Qui ci concentriamo sulla valenza sonora di ripetizione di queste formule.

L'ultima forma di *dīkr* che vorrei presentare è la perfetta concretizzazione di questa definizione. Si tratta di alcuni intercalari che costituiscono l'ossatura dei discorsi della medina, ancora una volta di valore apparentemente minimo, ma con un grande significato alle spalle. Il primo è la *basmala*, cioè il dire "*bi-smi-llāh*", "nel nome di Dio". È obbligatorio cominciare ogni azione con questa formula, così come ogni sura ne è preceduta. Prima di mangiare, prima di lavorare, a bassa voce o esclamandolo, ogni atto deve portare questo marchio. A volte, poi, si sente qualcuno pronunciare un'invocazione libera e peregrina, nel mezzo della sua fatica o di un pensiero: "*Ya Allāh*", "Oh Dio!", che si perde fra gli altri suoni. C'è poi il celebre "se Dio vuole", "*In šā' Allāh*", con il suo parente "*Mā šā' Allāh*", "è questo che Dio ha voluto". Ultimo ma non meno importante è poi "*el-ḥamd-u lillāh*", "sia lode a Dio, grazie a Dio", come anche il sinonimo "*subḥān Allāh*". Tutte queste espressioni, con numerose varianti, risuonano senza soluzione di continuità per le strade della città, ormai depositate nel profondo dei discorsi interiori ed esteriori dei suoi abitanti. Che cosa sono se non un continuo ricordare a se stessi e agli altri la presenza di Dio nella loro vita? Queste ultime frasi sono un'esortazione all'affidamento a Dio, ad invocarlo perché ascolti (come si dice nella *ṣalāt*) chi lo loda.

In questo paragrafo ho cercato di comprendere le varie pratiche discorsive che danno forma al *dīkr*- nonostante non si possa soffermarsi su di esse, perché richiederebbero uno spazio che vorrei lasciare ad altro. Esse sono una buona conclusione per questo capitolo. Ho qui presentato, infatti, tre pratiche religiose che informano il tessuto sonoro della medina, l'*adān*, la *ṣalāt* e il *dīkr*, rette però da un solo comune denominatore emotivo. L'"*Allāh-u Akbar*" del *mu'eddīn*, i movimenti concentrati e le formule della preghiera, le parole che risuonano nei discorsi dei fedeli che tentano di "tenere a mente" Dio con la loro bocca, rendendolo così presente in maniera tangibile (o meglio "udibile"): la grande intuizione che soggiace a tutto questo è quella dell'*islām*. Il sottometersi a una grandezza indescrivibile ma vicina, che libera l'uomo e gli dona una

tranquillità più grande di lui. Allāh, per come è stato descritto fin qui, non è un *Deus absconditus*, ma conoscibile.

Narrò Abū Mūsā el-Aš'arī- sia soddisfatto Iddio di lui-:

Eravamo in viaggio col Profeta- Iddio lo benedica e gli dia eterna salute- e, camminando in salita, invocavamo: “*Allāh Akbar!*”. Il Profeta, Iddio lo benedica e gli dia eterna salute- ci disse: “Gente mia, fatevi coraggio! Voi non invocate un sordo o un assente, invocate Chi ode e vede!”⁷²

⁷² Vacca, Noja, Vallaro 1982: 607-608.

Capitolo 3

Un *islām* ascoltato

E diranno quei che han rifiutato la Fede: “Almeno gli avesse mandato un segno il suo Signore!” Rispondi: “In verità Iddio travede chi vuole e guida a Sé chi a Lui si converte, - coloro che credono, coloro cui si tranquillano i cuori al ricordo di Dio (non è col ricordo di Dio che si tranquillano i cuori?)- coloro che credono, coloro che operano il bene, ad essi fortuna, ad essi ritorno buono, a la fine!”

Sura del Tuono (13), vv. 27-29.
(Corano, trad. it. Bausani 2016).

Come è già emerso dalle molte citazioni del precedente capitolo, tutto quanto analizzato finora non acquista senso se non alla luce del Corano. O meglio: tutte queste forme di ricordo di Dio, organizzate o meno, vanno lette come emanazione dell'unico evento fondante della religione islamica, vale a dire la rivelazione coranica. A partire dalla cosmologia e dalla storiografia del Corano è possibile comprendere lo statuto e l'origine di tutti gli altri elementi in gioco. Il libro rivelato è il centro focale di ogni discorso sulla fede, e la prima vera forma di *dīkr*. Questo emerge anche da una conversazione avuta con Karīm:

Perché [*Dio*] ha mandato il Corano? Perché riflettiamo, perché non ci dimentichiamo. Guarda che c'è il giorno della resurrezione, non ti dimenticare! Non pensare che puoi vivere così come gli atei che credono nella natura. Morirai un giorno, c'è la fine! In quella fine c'è il giudizio. Questo è il *dīkr*, è semplice. A volte dicono che è ricordare Dio: *subḥān Allāh, el-ḥamd-u lillāh...* Questo è un *dīkr*. Ma il più importante è il Corano, il *Dīkr ḥakīm*, il ricordo sapiente. Come dice il Corano stesso: «Y.S.- Per il Corano Sapiente!» [*sura 36: 1-2*]. Il Corano è sapiente, moltissimo. Lo leggi, e impari sempre. Non succede che un giorno ti stanchi e dici: «basta! Mi ha

stancato questo libro, sono sazio, l'ho capito tutto...» No! Aggiungi sempre, sempre, sempre, sempre¹.

Qui, tuttavia, lo statuto teologico del Corano in sé interessa in maniera accessoria. Ciò di cui dobbiamo occuparci, invece, si trova sul piano che evoca Karīm in queste frasi, cioè quello esperienziale. In questo terzo capitolo, dunque, tratterò in un primo momento dello statuto sonoro del Corano in sé, per poi passare a considerazioni più ampie. La linea di ricerca resta invariata, pur tarandosi su nuovi oggetti di analisi: il contributo dell'elemento religioso alla costruzione dell'esperienza sonora della città di Fez.

1. Una buona azione da recitare.

Con il Corano il discorso sull'oralità accennato nello scorso capitolo riguardo alla preghiera raggiunge un compimento. Nonostante, infatti, il Corano abbia goduto di un supporto grafico in un periodo di tempo probabilmente abbastanza breve, subito dopo la morte del Profeta o quando egli era ancora in vita², la rivelazione islamica ha dei tratti orali inequivocabili, e risulta essere legata prima ai suoni e soltanto dopo alle immagini. Se si analizza infatti il famoso episodio del primo incontro di Muḥammad con Ġibrīl, l'angelo Gabriele, narrato in tutte le versioni della "Vita di Maometto"³, questo emerge spontaneamente. Conviene riferirsi direttamente al celebre brano:

¹ Karīm, quarto colloquio (p. 278). *Dikr* è uno degli epiteti con cui il Corano denomina se stesso in alcuni versetti. Per esempio: «In verità Noi abbiamo rivelato l'Ammonimento, e Noi ne siamo i custodi» (sura 15:9). Il termine "ammonimento" riprende la sfumatura datagli da Karīm.

² Sarebbe qui superfluo- per quanto interessante- soffermarsi sul contesto orale dell'Arabia pre-islamica, sulle interazioni fra di esso e la nuova rivelazione (presenti anche nel testo stesso) e la relativa messa per iscritto. Si veda per questo De Prémare 2014.

³ La vita del Profeta (*sīra nabawīya*) è un vero e proprio genere letterario, di moda in molte epoche della storia islamica come forma di devozione.

Il Profeta aveva l'abitudine di passare un mese all'anno in ritiro spirituale sul monte Ḥirā'. Era questa una pratica diffusa tra i Quraysh prima dell'avvento dell'Islam. L'Inviato di Dio compiva questo mese di ritiro devoto [...] Quando infine giunse il mese in cui Dio volle onorarlo facendone il Suo Inviato, che fu il mese di Ramaḍān, Muḥammad partì come sempre per Ḥirā' assieme alla sua famiglia. La notte in cui Dio gli fece il dono della missione profetica e si mostrò in questo modo misericordioso con i suoi servi, Gabriele venne da lui secondo il volere divino. Mentre il Profeta dormiva, l'angelo si presentò con indosso una veste di broccato e uno scritto fra le mani. Gli disse: "Leggi!". "Non so leggere" rispose Muḥammad. Gabriele lo strinse con forza, fin quasi a soffocarlo e a farlo sentire in punto di morte. Poi lo lasciò e disse ancora: "Leggi!". "E cosa devo leggere?" rispose Muḥammad, ma lo fece solo per liberarsi di lui, nel timore che potesse fare di nuovo quello che aveva fatto prima. Disse Gabriele: "Leggi, in nome del tuo Signore che ha creato, ha creato l'uomo da un grumo di sangue! Leggi! Ché il tuo Signore è il Generosissimo, Colui che ha insegnato l'uso del calamo, ha insegnato all'uomo ciò che non sapeva (sura 96: 1-5)". Muḥammad recitò quelle frasi, l'angelo lo lasciò e se ne andò via. Il Profeta si levò dal sonno e fu come se quelle parole fossero scritte e incise nel suo cuore (Lecker 2007: 48-49)⁴.

Sebbene siano presenti, inequivocabilmente, delle note visive in questa scena di rivelazione (la veste e il libro di Gabriele), è chiaro che è la parola a caratterizzare l'incontro con l'angelo. L'imperativo "*iqra'*", infatti, qui tradotto "leggi!", che apre anche la sura 96, citata nel passo e accreditata dalla tradizione come prima nell'ordine cronologico⁵, è di discussa traduzione. Sarebbe meglio tradurlo con "recita!", oppure "salmodia!", poiché la radice QR' (da cui *Qur'ān*, corano), afferisce piuttosto a questi campi semantici⁶. Non si tratta, infatti, di una semplice lettura di un testo scritto. Gabriele tiene in mano un libro, ma quando il Profeta gli chiede cosa è tenuto a leggere, egli gli recita i primi versi della rivelazione, e Muḥammad li ripete: il mezzo visivo non è

⁴ Le versioni di questo racconto sono ovviamente molte- a volte si presenta la prima persona del Profeta, a volte non si trova un libro ma un panno di seta- ma le variazioni sono minime.

⁵ La struttura del testo coranico verrà affrontata a breve.

⁶ Il Bausani traduce addirittura "grida!". Seguendo l'editore della "vita di Maometto" qui citata, mi sono preso la libertà di cambiarlo in "leggi!".

efficace quanto quello sonoro. Si potrebbe continuare ad esplorare la “Vita di Maometto” alla ricerca di altri episodi simili: gli incontri con il divino sembrano sempre, anche nei momenti successivi a questo episodio, essere caratterizzati prima da un suono e poi da un’immagine. Troviamo ad esempio un aneddoto che riferisce un tentativo di suicidio del Profeta, tormentato dal sospetto di essere impazzito a causa di questi incontri soprannaturali,

ma quando fu a metà strada su per il monte udì una voce che proveniva dal cielo e che proclamava: “O Muḥammad, tu sei l’Inviato di Dio e io sono Gabriele!”. Egli allora sollevò lo sguardo al cielo e vide Gabriele, nell’aspetto di un uomo con i piedi piantati sulla linea dell’orizzonte (Lecker 2007: 50).

Questa analisi sicuramente non è sufficiente per affermare una volta per tutte che la rivelazione islamica sia orale: è chiaro che la percezione sia sinestetica. Ma ciò che ci interessa maggiormente è che fino ad oggi la trasmissione di questo testo sia prevalentemente orale. Dice il testo: «Veglia la notte tutta salvo un poco!- Metà, oppure togline un poco- o aggiungine, e recita, cantando, il Corano!» (sura 73: 2-4). Sebbene fissato in una forma scritta, il testo risente ancora dell’imperativo implicito nel suo nome, e deve essere obbligatoriamente recitato (QR’), cioè salmodiato, “cantato” ad alta voce.

Le virgolette sono qui d’obbligo perché l’arte di salmodiare il Corano deve distinguersi- sia sul piano emico che su quello etico- dalle altre forme melodiche. La ricerca etnomusicologica, fin dal suo principio, ha cercato una maniera di classificare, creare una tipologia delle varie “musiche”, in tutte le accezioni possibili, lavorando quindi anche sul complesso *limen* che separa i suoni parlati dai suoni cantati, ciò che è musica da ciò che non lo è⁷. Questo, ovviamente si basa sulla percezione che se ne è

⁷ Lo sviluppo della ricerca etnomusicologica ha grosso modo seguito le tappe di quella antropologica in generale. Per questo, da un’ansia classificatoria simile a quella del paradigma evoluzionista, è passata a parlare di funzioni, come nel paradigma funzionalista (si veda Merriam 2000). Oggi si cercano nuove prospettive: Tullia Magrini, per esempio, propone la nozione di “ruoli” (Magrini 2002).

costruita culturalmente. Come afferma l'etnomusicologo italiano Francesco Giannattasio:

Sia che si tratti di poesia cantata (in cui la parola viene sia fisicamente che simbolicamente potenziata) o di puro vocalizzo (che ha le sue soglie estreme nel grido, in cui il controllo melodico si attenua, e nel fischio, in cui le corde vocali perdono la loro funzione determinante), lo strumento vocale ha una sua precisa consistenza sonora di cui dall'esterno si possono descrivere e analizzare i parametri acustici (timbro, ampiezza, altezza, registro ecc.) e che, all'interno delle diverse culture musicali, si concretizza in stili differenti e si carica di valori simbolici (Giannattasio 1998: 93).

In questo ambito lo stile vocale assume una forma intermedia fra parlato e cantato, una particolare prosodia riservata solo ai suoni religiosi. I termini per indicare questa pratica sono diversi, sia a livello coranico che dialettale- *tartīl*, menzionato nel versetto appena citato; la radice QR' appunto- ma il più comune, almeno in dialetto, è *tağwīd*⁸. Si tratta di una tecnica di recitazione del testo che segue una certa melodia, mai accompagnata da strumenti ma sempre "a voce nuda", per così dire. Per poter eseguire una buona lettura del Corano si devono apprendere alcune regole, legate ad allungamenti delle vocali, omissioni in alcuni casi, ripetizioni di parti del testo, improvvisi arresti gutturali in corrispondenza di alcune lettere, il tutto segnalato da particolari grafemi elaborati dalla tradizione. Le scuole di lettura in tutto il mondo islamico sono sette, e in Marocco se ne adotta una in particolare (chiamata *warš*)⁹. Sebbene sia riconosciuta l'importanza di saper leggere il Corano in questo modo, non ho conosciuto molte persone che sappiano veramente praticarla, anche fra gli interlocutori apparentemente più versati nelle cose della religione. Questo probabilmente perché la

⁸ Essi avrebbero degli usi e delle sfumature da sottolineare; per quanto siano di grande importanza, non ritengo necessario a questa analisi soffermarmi su di essi. Si veda per questo l'ormai classico studio multidisciplinare di Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an* (1985). Ad esso rimanderò più volte poiché le questioni che tratterò nei primi quattro paragrafi del presente capitolo vi sono analizzate in maniera esaustiva.

⁹ Per una panoramica semplice ma efficace su questo argomento, importante fin dalle origini della storia islamica e già ben documentato nei detti del Profeta, si veda Nelson 1985: 199-201.

lettura del Corano non è mai stata una materia scolastica, e resta appannaggio di piccole associazioni di quartiere. Ḥasan, uno dei pochi che ho conosciuto a custodire quest'arte, mi diceva:

Ḥasan: L'ho imparato solo con la pratica. Quand'eravamo piccoli e andavamo a scuola c'erano delle associazioni: insegnavano ai bambini a leggere il Corano, a impararlo a memoria, eccetera.

Federico: Non ce ne sono più?

H: No, ce ne sono! Ci sono, ci sono... Ma una volta si faceva solo così, nelle case, si andava a casa di questi qui, si stava da loro, si leggeva un po' di Corano e c'erano i libri sulle regole del *tağwīd*. Ma la cosa che veramente ti insegna è la pratica: leggi, leggi, tutti i giorni, tutti i giorni, e pian piano migliori, le regole non ti vengono difficili. All'inizio continui a pensarci su, questo è così, questo devi dirlo in quest'altro modo. Ma con il tempo se non le fai ti sembra di uscire fuori strada¹⁰.

La recitazione del testo coranico, che per Ḥasan è ormai naturale, è dunque un tipo di suono particolare, che si distingue dal resto. In particolare, si distingue dalla musica. Di queste cose ho discusso con Yūnes, un altro dei venditori del *sūq el-Ḥenna*, cugino di Karīm. Con lui, infatti, abbiamo passato molti pomeriggi a cantare le canzoni più varie. Fin da piccolo, mi raccontavano, era lui il giullare del *sūq*: ha sempre fatto ridere tutti con la sua capacità di imitare gli attori e i cantanti, di storpiare le canzoni tradizionali, di inventarne di nuove, ed è stato per me come una specie di *jukebox*, cantandomi e spiegandomi molte cose della tradizione musicale marocchina. Ma quando si entrava nella questione religiosa anche lui, pur senza perdere la sua *verve* ironica, si faceva serio e posato. Quando ho potuto, ho approfondito con lui questo discorso delicato.

Il Corano non è musica! Fai attenzione!, mi risponde, alla mia domanda provocatoria. È una *rinna*, una melodia. La *rinna* viene dal *rūh*, dallo spirito, dal

¹⁰ Ḥasan, terzo colloquio (p. 230).

cuore. Senti come se avessero una voce angelica, che viene da un'altra parte. Ci sono dei bambini che quando li ascolti leggere il Corano piangi, con le lacrime¹¹.

È importante sottolineare che la parola di Dio ha altre caratteristiche rispetto alla musica: essa in una certa mentalità islamica costituisce un peccato (*ḥarām*). Yūnes me l'ha spiegato in un'altra conversazione:

Yūnes: Se hai qualche obiezione io ci sono: discutiamo.

Federico: No, mi chiedo soltanto perché la musica sia peccato.

Y: Cosa vuol dire musica? Qual è il suo significato? Perché all'origine la gente ha cominciato a fare musica?

F: Per divertirsi forse...

Y: Per giocare, suonare¹². Se suoni comincia la musica, e cosa c'è subito dopo? Il ballo. Chi è che balla?

F: Chi balla? Tutti!

Y: Uomini e donne, giusto? Ok, e una volta che comincia a ballare la donna, chi è che la guarda?

F: Tutti, stiamo ballando!

Y: L'uomo! Nella religione è peccato che l'uomo guardi una donna mentre balla, il suo corpo. Per esempio ai matrimoni quando cominciano a ballare, Satana è presente con loro. Hai capito adesso? Ecco perché la musica è un peccato. Dopo la danza viene il vino, dopo il vino viene la rissa, con la rissa è tutto rovinato. Entri nel peccato senza rendertene conto. In generale la musica è sempre peccato¹³.

¹¹ Dai miei appunti di una nostra conversazione, diario di campo del 17 dicembre 2017.

¹² Il termine è *la'ab*, che veicola l'ambivalenza "giocare-suonare" esattamente come l'inglese "to play".

¹³ Yūnes, colloquio (p. 309).

Il mio tono era più spinoso del solito esplorando questo campo, perché notavo una contraddizione evidente fra le sue idee astratte e il suo comportamento¹⁴. Il cambiamento di personalità di Yūnes, da giullare a censore nello stesso istante, quasi mi impressionava. Ma ciò che ci interessa, almeno in questo paragrafo, è capire quale sia la convinzione profonda che sta alla base di alcune idee. La conversazione con Yūnes fu interrotta da un musicista ambulante, che chiedeva l'elemosina, proprio mentre lui mi diceva queste cose. Appena arrivò il musicista, gli chiese di farmi sentire qualche pezzo *gnāwā*¹⁵, e si mise a cantare con lui. Subito dopo il dialogo ripartì proprio da questo spunto:

Federico: Però dico, è bella questa musica! È stato un bel momento! Tu per esempio canti bene!

Yūnes: [*Ride*] No, ma io sbaglio! Noi abbiamo due angeli, uno alla destra e uno alla sinistra. Se vai a leggere il Corano ti segna una buona azione, se canti te ne segna una cattiva!

F: Non ci credo!

Y: Devi conoscerla questa questione caro mio! Anche tu hai due angioletti, quello alla sinistra segna le cattive azioni, quello a destra segna quelle buone. Possiamo anche dire che la musica ti rilassa. Ma il Corano fa molto di più! La guarigione del corpo! Qualsiasi cosa tu abbia, con il permesso di Dio se ne va. Ti guarisce! Leggi il Corano, preghi due *rak'āt*, e ti rimetti. Quindi? Cos'è meglio? La musica o la preghiera, o leggere il Corano?¹⁶

¹⁴ Con il tempo ho compreso che la contraddizione c'è eccome, e ha delle cause interessanti. Basti qui accennare che questa posizione teologica riguardo alla musica non è affatto un dogma accettato in tutti gli ambiti, ma piuttosto una disputa che ha segnato la storia teologica islamica, ed è tuttora aperta. Si veda, per questo, il capitolo *The Samā' Polemic* in Nelson 1985: 32-51. Il divieto assoluto di suonare o ascoltare musica, come dimostra il colloquio con il mio interlocutore, non è comune nel mondo islamico; è proprio di una posizione salafita ed estremista, e infatti può affermarsi senza contraddizioni solo in zone dove riesce a imporsi un controllo territoriale di questo stampo. Si veda, per esempio, il film *Timbuktu*, del regista del Mali Abderrahmane Sissako (2014).

¹⁵ Un genere musicale popolare marocchino legato agli ex-schiavi sub-sahariani, che da qualche decennio è ormai ad un livello alto di attenzione pubblica, anche internazionale.

¹⁶ Yūnes, colloquio (p. 310).

Ecco nuovamente delle parole simili a quelle di Karīm riguardo all'*adān*, importanti perché aprono una finestra per guardare più da vicino le credenze frastagliate riguardo alla parola di Dio. Essa, come per le piante che si prosternano al tramonto perché sentono il richiamo alla preghiera, ha il potere di guarire da una malattia, secondo Yūnes. In realtà, le due cose devono essere accostate in virtù di quanto detto all'inizio di questo capitolo: il Corano è la fonte di tutte le altre pratiche quotidiane, che prendono forma in quanto eco della parola divina. La *šahāda* pronunciata dal *mu'eddīn*, le sure ripetute insieme alle varie invocazioni (*ad'īa*) durante la preghiera, appena usciti di casa, prima di entrare in moschea, prima di mangiare, per ringraziare qualcuno: è tutta parola di Dio estrapolata dal Corano, che in se stessa ha un influsso positivo sulla realtà. Tutti questi suoni religiosi non sono musica, bensì *rinna*, melodia che viene dal cuore, come dice Yūnes (e in effetti bisogna notare che in tutti questi casi si tratta di "voce nuda", mai accompagnata da qualche strumento, come a seguire la recitazione coranica). Tutto il sistema ortopragmatico islamico ha qui il suo fondamento, in questa semplice immagine dei due angeli che scrivono- senza perdersi nulla- cosa il fedele decide di fare, se una *ḥasana*, una buona azione, oppure una *sī'a*, una cattiva azione. In questo quadro, la parola di Dio è di per sé una buona azione, in virtù del suo potere performativo. Come mi raccontava un'altra volta Karīm:

Se parliamo del Corano, perché ti dicevo riguardo alle buone azioni? C'è un detto del Profeta che dice: «chi legge una sola lettera del libro di Dio», il Corano, non la Bibbia, mi dispiace, «guadagna una *ḥasana*, e una buona azione viene moltiplicata per dieci». Una lettera, una buona azione. E poi va avanti: «non vi dico che A. L. M. [*serie di tre lettere poste all'inizio di alcune sure coraniche*] sono una sola lettera, ma che la "alif" è una lettera, che la "lam" è una lettera, e che la "mim" è una lettera» [*riferito da Tirmidī. Traduzione mia*]. Io sono musulmano, e se dico "A. L. M." sono certo al miliardo per cento che adesso mi hanno scritto trenta buone azioni. Così, basta questo, trenta buone azioni. È il libro di Dio! Se domani, al giorno del Giudizio Dio dirà che non è così, io gli dirò: «Tu sei saggio e giusto, l'avevi detto!», e a quel punto

magari mi moltiplica tutto e diventa trecento. Perché dice: «Dio moltiplica a chi vuole».¹⁷.

Ogni lettera del Corano è dunque una buona azione, segnata a buon rendere per il giorno del giudizio: esso, in sé, indirizza la realtà verso il bene, al contrario della musica, capace di condurre al negativo, al peccato. Si capisce allora perché ciascuno, nella medina, cerchi l'occasione di frequentare la parola di Dio. Nel prossimo paragrafo comincerò a esplorare quali siano le modalità di questa frequentazione.

2. L'ascolto passivo: il sottofondo.

Innanzitutto, la presenza principale del testo coranico nella medina è simile a un sottofondo, a un'atmosfera, che si manifesta in due modi contemporaneamente simili e opposti. Ci sono, infatti, sparsi per la città- e chi la frequenta per qualche tempo lentamente li individuerà- alcuni uomini che praticano l'arte antica del *tağwīd*, pubblicamente. C'è un cieco, molto anziano, che va in giro con il suo bastone chiedendo l'elemosina: l'ho incontrato un po' dappertutto per la città. Egli, per tutto il giorno- perlomeno quando ha gente intorno- salmodia il Corano, alcune sure piuttosto ripetitive, probabilmente le uniche che conosce a memoria, inframezzando i brani con delle invocazioni di pietà e di compassione. Ma non è l'unico. La maggior parte dei negozi della medina sono come quelli descritti per il *sūq el-Ḥenna*: piccoli magazzini scavati nei muri, spesso minuscoli, con lo spazio per una sola persona che sporge appoggiata sul bancone di legno, riempito di cesti carichi di mercanzia. Fra alcuni dei venditori più anziani dei *sūq* più affollati ho potuto notare l'usanza di passare la giornata- raramente alleviata dalla visita di un cliente- salmodiando il Corano. Non sono i soli: mi è capitato di vederne anche di molto giovani, che leggevano direttamente dallo *smartphone* e provavano a praticare le regole del *tağwīd* ad alta voce. In particolare, un

¹⁷ Karīm, terzo colloquio (p. 274). L'ultima è una frase che ritorna nel Corano, si veda per esempio la sura 2: 261.

uomo sulla sessantina, vicino alla porta del *sūq el-Henna*, passava gran parte della sua giornata rintanato nel suo minuscolo negozietto di cosmetici, curvo sul suo grosso Corano tenuto con una mano, mentre con l'altra teneva il segno. La sua voce nasale e anche un po' stonata rimane inevitabilmente nelle orecchie di chi passa, per quanto il frastuono e il calpestio della folla riescano a coprirlo. Io pensavo, ingenuamente, che egli lo facesse per sé, per imparare a memoria il testo, per pregare. Ovviamente questa dimensione è presente, ma ce n'è anche un'altra, che mi ha fatto notare Karīm quando gli ho chiesto di lui: «Eh, legge forte. Cosicché la gente lo sente: per ciascuno che lo ascolta lui si guadagna la ricompensa. Sono intelligenti i musulmani amico mio! Parlo sul serio, ci sono certi che sono veramente svegli!»¹⁸. In effetti, è logico: leggere il Corano è una buona azione, e se si legge perché qualcuno lo ascolti si moltiplica la ricompensa, perché diventa un servizio alla comunità. Le voci rauche, spesso stonate, di questi uomini in giro per la medina, dunque, non sono solo altri suoni che si aggiungono al frastuono. Sono *ḥasanāt* messe in circolo, con il loro potere positivo. Ovviamente però, esso è limitato dalla loro entità: queste voci sfuggono facilmente all'attenzione, perché sono ancora "all'antica", per così dire, non si sono attrezzate nella lotta dei suoni moderni- e probabilmente va loro benissimo così.

Ma c'è anche una voce coranica amplificata per le vie della medina, ed essa ha un ruolo di gran lunga più incisivo nel paesaggio sonoro cittadino. Abbiamo già detto della poca diffusione del *taḡwīd*, cioè che sono pochi coloro che saprebbero recitare correttamente il testo coranico producendo quella *rinna* che crea preghiera. Forse a causa di questo (o forse questo ne è una conseguenza) le persone in medina preferiscono ascoltare qualcuno che di quella *rinna* sia un professionista, perché ne ha fatto la sua vita. Il ruolo del *moqri'*, cioè del "recitatore", c'è sempre stato nella storia islamica, in varissimi contesti (dalle occasioni di rito, legate alle feste per la circoncisione o ai funerali, fino a contesti più quotidiani legati alla vita della moschea)¹⁹,

¹⁸ Karīm, terzo colloquio (p. 273).

¹⁹ Si veda, ancora una volta, lo studio di Kristina Nelson (1985).

ma sicuramente oggi chi ha una bella voce in questo ambito ha una prospettiva diversa davanti. Se, quindi, certamente il *tağwīd* attraversa una fase di decadenza rispetto alla diffusione del suo insegnamento, d'altra parte questa è una grande epoca per i recitatori, adulti o bambini. La "voce angelica" di cui parlava Yūnes nello scorso paragrafo si riferiva a quegli innumerevoli bambini (è facilissimo trovarli su You Tube, per esempio) che già a sei anni salmodiano il Corano in maniera commovente²⁰. Si tratta di una diffusione capillare a livello mediatico: i canali religiosi non si limitano alla televisione e alla radio, ovviamente, ma si trovano in rete, fra piattaforme come You Tube e siti dedicati, con l'opzione di download di tutte le sure recitate da un solo *moqri'*. C'è un'intera carriera davanti a un buon recitatore, e alcuni hanno addirittura il proprio canale televisivo, con la loro recitazione e delle composizioni poetiche cantate da loro (*našīd*). Karīm, in una nostra conversazione²¹, ha paragonato Mišārī el-'Affāsī- uno dei più famosi di questi recitatori- a Gianluigi Buffon: oltre alla professionalità, questo è il grado di fama che riescono a raggiungere.

Ebbene, questo tipo di recitazione, molto più bella e coinvolgente della voce stonata e nasale di un venditore di cosmetici, è una dei protagonisti della vita sonora nella medina. In ogni momento della giornata la recitazione registrata di un *moqri'* dalla voce d'oro è accessibile all'orecchio del passante, da ogni fonte sonora possibile. La radio, la televisione- immancabile in ogni negozio, per poter passare il tempo infinito di una giornata- gli *smartphone*: il Corano compete a testa alta, a livello sonoro, con tutte le altre "voci" mediatiche. Pur non avendo condotto uno studio quantitativo su questo, posso affermare che per grosso modo la metà della giornata qualunque ascoltatore della medina ha nelle orecchie una recitazione di questo tipo, con dei picchi elevati soprattutto la mattina e la sera, dove il concerto coranico si fa predominante rispetto ad altri momenti della giornata. Si capisce allora, in virtù di questo ruolo di atmosfera che

²⁰ Esistono delle prestigiose competizioni internazionali, diffuse soprattutto nei paesi del Golfo, in cui i marocchini peraltro si distinguono. Si veda per esempio il "Bahrain International Qur'an Competition", sul sito *el-Qārī el-'Ālī. International Qur'an Competition*, consultato il 24 novembre 2017.

²¹ Si veda Karīm, terzo colloquio (p. 276).

crea la voce dei recitatori, come io abbia da subito comparato l'ascolto del Corano e l'ascolto della musica, insieme ai miei interlocutori. Esso, infatti, non è assolutamente la sola presenza sonora: come si è detto, deve competere con la musica di tutti i tipi, innanzitutto, con la televisione e con vari programmi della radio. Il ventaglio è ampio, e per questo la scelta diventa significativa. Per esempio, molti caffè, appena aperti la mattina non sintonizzano la radio sul Corano, bensì sulla musica araba orientale degli anni sessanta-settanta (Umm Kultūm, Fayrūz etc.). Al *sūq el-Ḥenna*, però, è il Corano ad accompagnare il lavoro della mattina presto. Ne ho parlato con Yūnes:

Allora tiro fuori il Corano: “molti lo mettono la mattina”, gli dico. E lui: “Certo, anch’io lo metto ogni mattina, appena arrivo qui. Ti dà quella *hudna*, quella calma. La parola di Dio è piacevole, ti fa cominciare la giornata *byaḍ* (bianco, puro)”²².

Credo che queste parole siano interpretabili alla luce di quanto detto nello scorso paragrafo sulle *ḥasanāt*: cominciare la giornata- già inaugurata dalla *rinna* dell'*adān* e dalla preghiera fin dalle prime luci dell'alba- con la parola di Dio aiuta a creare un'atmosfera nella quale si tende alle opere di bene; il foglio in cui scrivono gli angeli, sulle spalle, è ancora bianco. La mattina- mentre si rassetta il negozio e si scopa per terra- non si cerca ancora la tranquillità che ben conosciamo, quella dell'incontro vero e proprio, ma una semplice calma, un'atmosfera che indirizzi la giornata per il verso giusto. Si tratta di quello che chiamerei un “ascolto passivo”. Non sono tanto le parole particolari del testo che si ascoltano, in questo caso, bensì una voce “angelica”, che rimanda la mente del fedele alla grandezza di Dio e all'umiltà, operante nel clima della giornata che si vive. Inevitabilmente, dopo qualche minuto che la radio o la televisione sono accese, sintonizzate da più parti sul Corano, esso cade in un secondo piano di ascolto, involontario, passivo. È qui che esso diventa sottofondo, atmosfera, che non si nota più, fin quasi a diventare scontato, indifferente, forse anche poco curato.

²² Dalla conversazione trascritta sul diario di campo del 17 dicembre 2016.

Ho già parlato negli scorsi capitoli di una certa noncuranza che sembra regnare nella medina. In questo contesto ritorna un tratto di tale atteggiamento: è completamente irrilevante, per esempio, il mezzo che amplifica la voce del *moqri'*, o che le casse gracchino o lo trasmettano male. E quando provavo a chiedere maggiori dettagli riguardo a questa pratica, la risposta era sempre vaga, e subito rimandata ad altro. Un buon esempio è una conversazione con Karīm:

Federico: Ma quand'è che ascolti il Corano?

Karīm: In ogni momento! Quando vado a dormire di notte, oppure la mattina, a pranzo mentre mangio, oppure quando sto da solo, può succedere che io sia nervoso...

F: Cioè non c'è un tempo stabilito.

K: No non c'è... Qualcuno lo legge al mattino... Ma quando cominci a leggere il Corano la vita migliora un po'... Ti tranquillizzi, migliori. Non è come i libri: leggi una bella storia, certo, nutri il cervello... Cappuccetto rosso e il lupo, la conosci? [*Ride*]. Sono storie belle, certo, ma la leggi oggi, la leggi domani, alla fine la storia la conosci. Il Corano ogni volta che lo leggi, aggiungi sempre qualcosa, continui a capire una cosa in più, ad approfondire...²³

Questo tipo di risposta pare dirci, con chiarezza, che non è importante quando o come si ascolta il Corano: esso è una presenza costante e continua, in quasi tutti i momenti della giornata, e non se ne discute. Il punto più importante è tuttavia quello che ho lasciato tra parentesi nello scorso paragrafo: cosa sia, cioè, questo libro, che cosa rappresenti, il suo statuto teologico.

3. L'ascolto attivo: «ha insegnato all'uomo ciò che non sapeva».

Il Corano non è, infatti, un semplice sottofondo che rilassa le persone (al massimo quella è la musica, come diceva Yūnes). Esso possiede il suo valore e potere in virtù del

²³ Karīm, terzo colloquio (p. 272).

significato che veicola, che ora proverò a esplorare, ma che è d'altronde inscritto negli stessi versetti che abbiamo già letto nella sura 96, i primi della rivelazione. Vorrei sottolineare che seguendo questa analisi, tuttavia, non ci allontaniamo dal nostro focus, cioè l'esperienza sonora delle persone, anzi: ci immergiamo maggiormente in essa, come vedremo. Occorre, innanzitutto, riconsultare i versetti in questione:

Leggi, in nome del tuo Signore che ha creato, - ha creato l'uomo da un grumo di sangue! - Leggi! Ché il tuo Signore è il Generosissimo, - Colui che ha insegnato l'uso del calamo, - ha insegnato all'uomo ciò che non sapeva (sura 96: 1-5)

È interessante notare come in dialetto marocchino- e in altri- il campo semantico della radice fin qui analizzata come recitazione (QR', dell'imperativo qui ritrovato, *iqra'*) si ampli fino a ricoprire quello dello studio, della conoscenza, che è esattamente il secondo senso del verbo che emerge da questa sura. Questa lettura/recitazione, fin qui analizzata, è dunque solo un momento, la via da utilizzare per giungere alla conoscenza che viene da Dio. Per questo, l'ascolto del Corano non resta assolutamente solo ascolto passivo di un sottofondo piacevole, ma si fa attivo. Parafrasando il lessico sociolinguistico potremmo definire quanto accade con il Corano simile al fenomeno della diglossia caratterizzante il parlato marocchino, costantemente rimbalzato in un *continuum* che va dal dialetto all'arabo classico: qui si tratterebbe, invece, di una specie di "difonia"²⁴. In luogo di un *code-switching* da una variante linguistica all'altra, ci troviamo in questo caso in una sorta di *ear-switching*. Il testo coranico e i mezzi per ascoltarlo sono in effetti gli stessi in ogni caso, e sono quelli fin qui visti. Ma chi ascolta ha due attenzioni diverse, a seconda delle circostanze: a volte si concentra sul potere performativo di quella parola in sé, come *rinna*; a volte invece le sue orecchie decidono di coglierne il testo più precisamente, avvicinandosi così al senso profondo, poiché quel testo «ha insegnato all'uomo ciò che non sapeva». I due momenti, ovviamente, non sono distinguibili in maniera precisa, ma si danno, proprio come per gli usi linguistici, come

²⁴ Si veda per queste categorie in ambito di linguistica araba il prezioso manuale di Kees Versteegh (2011).

poli di un *continuum* di pratiche. Va sottolineato, però, che il secondo polo che stiamo qui approcciando è sicuramente il più facilmente analizzabile: esso rappresenta la parte verbalizzata della conoscenza di Dio, quella parte della rivelazione che, a differenza della tranquillità di cui ci siamo occupati, si può spiegare e, anzi, è per i miei interlocutori sotto gli occhi di tutti.

Come riassumere in qualche riga lo statuto teologico del Corano? Jorge Luis Borges- nella vastità della sua produzione- ha scritto, riflettendo sulle conseguenze dialettiche dell'ispirazione tramite dettatura della Bibbia, che

gli islamici possono vantarsi di avere oltrepassato tale iperbole (cioè il rischio di deificazione di un testo) poiché hanno deciso che l'originale del Corano- la madre del Libro- è uno degli attributi di Dio, come la Sua misericordia o la Sua collera, e lo giudicano anteriore al linguaggio, alla Creazione (Borges 1985: 330).

Il tono utilizzato da Borges assomiglia molto a quello di Karīm, quando dice che “i musulmani sono intelligenti”. La filosofia aristotelica e profondamente razionalistica di cui sono figli sembra aver dato loro gli strumenti necessari per mettere al sicuro il Libro rivelato da ogni attacco, da ogni interpretazione. In effetti, per quanto esso sia la base di tutta lo studio (*qrāya*, in dialetto) sviluppato storicamente nel mondo islamico (dalla grammatica alla filosofia, all'algebra) non si è sviluppata una critica islamica al testo in quanto tale, poiché non sarebbe sostenibile: esso non è criticabile essendo, come giustamente riporta Borges, un attributo di Dio, *ab aeterno* presente in Lui. Per non perderci eccessivamente in questo tipo di questioni, vorrei qui riportare una definizione sunnita del Libro, che cita Alessandro Bausani nella celebre introduzione alla sua traduzione del 1955. Lunga e macchinosa, pare un distillato rappresentativo della teologia islamica tradizionale, ma accenna a un tema qui importante:

I sunniti sostengono che il Corano o per antonomasia “il Libro” è la parola di Dio Altissimo, increata, scritta nei nostri volumi, conservata nelle nostre memorie, letta

dalle nostre lingue, udita dai nostri orecchi, ma in questi non incarnata. Cioè non incarnata nei volumi, non nei cuori, non nelle lingue, non nelle orecchie, poiché la Parola di Dio non è omogenea alle lettere e ai suoni, tutti accidentali mentre la Parola di Dio è attributo coeterno a Dio significante il contrario del silenzio (...) essa è un Significato preesistente inerente all'assenza di Dio, pronunciabile ed udibile in costruzioni che lo indicano e apprendibile a memoria in forma immaginativa e scrivibile in caratteri e forme rappresentanti le lettere che lo indicano: così come si dice che il fuoco è una sostanza comburente menzionabile in espressioni verbali e scrivibile con la penna senza che ne derivi una reale presenza del fuoco nel suono e nelle lettere (Bausani 2016: XXIX)²⁵.

In questa circonvoluzione di frasi è in fondo espresso il concetto che sta alla base delle auto definizioni stesse del Corano: esso è inimitabile, un miracolo in sé, e questa sua caratteristica (*i'ğāz*) è in sé dimostrazione del suo statuto. Il Libro è così perfetto che rappresenta il prodigio (*mu'ğiza*) donato da Dio a Muḥammad: archetipo celeste (la madre del Libro, a cui accenna Borges²⁶) disceso dalla gloria divina sugli uomini per mezzo di questo Inviato. Esso rappresenta il suo personale miracolo profetico (in un'epoca in cui- mi hanno fatto notare spesso i miei interlocutori- gli arabi eccellevano nell'arte della parola) per attestare che la sua profezia era ispirata dall'alto. Da questo deriva logicamente tutto il resto: la conoscenza che esso ispira non è umana, bensì oltre l'uomo (sura 96), che senza di essa non sarebbe nulla. In effetti, i musulmani «possono vantarsi» di aver costruito un sistema i cui conti tornano, perfettamente razionalista (perlomeno nella sua metafisica). Ancora una volta, però, dobbiamo arrestarci con queste considerazioni astratte- per quanto necessarie- e scendere nel nostro campo di indagine: il concreto, l'esperienza delle persone. Perché, come dice la definizione citata dal Bausani, questa parola non può incarnarsi nei libri, nei cuori, nelle lingue o nelle orecchie, eppure è pronunciabile ed udibile, scrivibile, ma soprattutto «conservata nelle memorie». Sarebbe interessante indagare tutti gli aspetti che contribuiscono a costruire

²⁵ L'autore cita la definizione senza dare lumi sulla sua fonte. Ho comunque ritenuto opportuno riportarla qui per la sua esaustività e il suo accenno percettivo, che riprenderemo a breve.

²⁶ Uno degli appellativi che si conferisce il testo stesso, per esempio: «ed esso sta scritto presso di Noi nella Madre del Libro, ed è alto e savio» (sura 43:4).

l'esperienza di "inimitabilità", l'infinita grandezza coranica, presso i musulmani oggi, e il primo sarebbe sicuramente quello della percezione linguistica. Si apre qui l'occasione di riflettere su un altro di questi aspetti vicini all'esperienza, per così dire²⁷, che coniuga questo concetto astratto nelle vite delle persone.

4. Contenere il mare.

L'esperienza di lettura del testo coranico, anche se fatta su un testo in traduzione italiana, è estremamente disorientante, confusionaria. Esso sembrerebbe avere una struttura sistematica, poiché è strutturato in 114 sure che si succedono in ordine decrescente. Considerando che, tuttavia, le sure più brevi sono grosso modo le prime in ordine di rivelazione, mentre le più lunghe sono le ultime rivelate, il testo dà in partenza una forte impressione di farragine e disordine. Se poi ci si arrischia nella lettura, ogni sura sorprende per la sua straordinaria varietà tematica e stilistica: si passa da una storia profetica all'altra, da invettive per i contemporanei di Muḥammad ad altre per i pagani dei tempi dei primi profeti, da istruzioni per la preghiera e passi giuridici ad altri mistici e insondabili, in un insieme sincronico e inestricabile. Nella lettura in arabo, inoltre, una apparente semplicità grammaticale- per chi sia avvezzo alla lettura in questa lingua- si alterna a una ricchezza lessicale immane, ad ambivalenze continue. Queste sue caratteristiche furono sempre il problema di chi si accostasse alla sua analisi, dai suoi primi esegeti fino alla nascita dell'orientalistica, che aprì nuovamente le dispute filologiche sulla canonizzazione del testo, contribuendo in qualche modo a questo caos. L'islamologa Caterina Bori, commentando lo stato attuale degli studi sul Corano, definito ultimamente un "caos senza speranza", ha scritto che

²⁷ L'espressione è di Clifford Geertz e risale a un suo articolo del 1974 (*From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding*), che continuava le riflessioni sulla *thick description*, già sviluppate in antropologia interpretativa (pubblicato nel 1973. Si veda Geertz 2007).

Anche nella sua forma stabile di canone, il Corano è un testo pervicace, che oppone una resistenza fortissima ad essere “contenuto”. I musulmani della prima ora tradussero questa pervicacia in miracolo con l’ausilio della teologia. Per chi non crede nei miracoli la strada è ancora più impervia (nell’introduzione a De Prémare 2014: 46).

Qui ci occupiamo di chi ai miracoli ci crede (come già visto), e vi si dedica quotidianamente. Si tratta del senso di venerazione che accompagna la lettura di questo testo, che come dice la Bori ha sempre dato ai musulmani la stessa sensazione di chi lo legge la prima volta. Questo era già ravvisabile nelle parole di Karīm, quando diceva che il Corano «ogni volta che lo leggi, aggiungi sempre qualcosa, continui a capire una cosa in più, ad approfondire...». Non credo che Karīm- o chiunque altro mi abbia ripetuto frasi del genere- sappia chi è, ma il grande el-Ġazālī²⁸ intendeva probabilmente questo quando scriveva, nel capitolo primo della sua opera mistica “Le perle del Corano”, frasi come questa:

Ti scuoto dal sonno, o tu che perseveri nella recitazione del Corano, seriamente ne hai intrapreso lo studio e avidamente ti impregni dei suoi sensi esteriori e delle sue sentenze! (...) Non ti è dunque chiaro che il Corano è come un immenso oceano da cui proviene tutto il sapere degli antichi e dei moderni, così come dal mare si ramificano tanto i grandi fiumi come i ruscelli? (el-Ghazālī 2000: 79)

Eppure, nonostante la sua immensità, questo oceano è stato ed è tuttora contenuto da molti musulmani in tutto il mondo. È quanto dice la definizione letta sopra: esso è enunciabile, udibile, ma soprattutto memorizzabile, nonostante sia un attributo divino e totalmente altro. Qui torna un discorso sull’oralità che posso solo accennare: sebbene ci siano delle possibilità che all’epoca di Muḥammad già si trovassero delle versioni scritte del libro, e nonostante la vulgata islamica dati all’epoca del terzo Califfo dopo il Profeta (‘Oṭmān) la versione canonica definitiva, possiamo affermare con certezza che il Corano

²⁸ Teologo persiano vissuto a cavallo fra XI e XII secolo, fu una figura di grande spicco per la teorizzazione del Medioevo islamico.

fu trasmesso oralmente per i primi suoi secoli di vita. Il processo di canonizzazione- dal 632, morte del Profeta, primo memorizzatore- attraversò i secoli fino al 936, data in cui è possibile datare il testo canonico odierno, seppur con delle varianti²⁹. Tuttavia la pratica di memorizzare il Corano non fu sostituita del tutto, in nessun momento della storia islamica, dal testo scritto, probabilmente perché esso fu concepito come discorso dal carattere fortemente orale- come già illustrato.

Nei mesi di campo ho potuto approfondire la conoscenza di un solo ragazzo che ha frequentato una *Dār el-Qur'ān*, cioè quel tipo di collegio dove si insegna a salmodiare il Corano e a impararlo a memoria: Ğamāl. Egli è orfano dall'infanzia, e ha vissuto la vita instabile degli orfani: da una famiglia all'altra, da un istituto all'altro, finché in adolescenza ha lasciato la scuola per iscriversi al collegio interno in una di queste "accademie coraniche", nel *centre ville* di Fez. In due anni memorizzò il Corano, tutto quanto ("sessanta brani", come si dice³⁰), diventando così un *ḥāfiḍ*. Ora, la traduzione di questo termine è difficoltosa ma interessante per il nostro discorso: la radice infatti solo in modo traslato significa "memorizzare". In prima istanza, invece, presenta il campo semantico di conservare, custodire: si vede allora come, anche linguisticamente, si torni alla questione di contenere questo testo immensamente farraginoso. Ci sono persone che riescono in qualche modo a trattenere questa parola dentro di sé, custodendola nella memoria. Certo, come dice anche Ğamāl,

Non avevo altro da fare. E leggevo il Corano con l'intenzione di memorizzarlo. Non pensavo «ci lavorerò!», oppure «cosa ci posso fare?», non avevo l'idea di fare l'*imām*. Io l'ho fatto soltanto per avvicinarmi a Dio, te lo dico. Chi legge il Corano per poi lavorarci, non riuscirà mai a memorizzarlo, questo sappilo. Questo per ogni cosa:

²⁹ Si veda De Prémare 2014.

³⁰ Per una memorizzazione più agile si è diviso il Corano non in sure, ma in sessanta brani (*ḥizb*), cioè due al giorno per ogni mese.

devi volerla imparare in sé, non per lavorarci. Poi è il Signore che porta quello di cui hai bisogno³¹.

Per questo sono state istituite queste “accademie coraniche”, diverse dalle associazioni di quartiere di cui parlava Ḥasan: esse sono frequentate soprattutto da adolescenti, e sono una specie di scuola a tempo pieno, chi fa questo smette di andare a scuola (o forse non ci è mai andato). Ovviamente c'è una tecnica di memorizzazione legata a una disciplina pedagogica molto particolare- che confluisce in tutto il discorso sul *tağwīd* accennato sopra- e purtroppo io non ho potuto approfondire questa linea³². Tuttavia, come sottolinea Ğamāl, l'importante è sempre l'intenzione (la *niya*, già incontrata nello scorso capitolo), lo spirito di una certa pratica. Una cosa simile mi è stata detta anche da un altro *hāfiḍ* con cui ho potuto parlare della sua conoscenza. Si tratta di Sī Moḥammed il *fqīh*, il signore già incontrato che

ha il suo negozietto accanto a Mūlāy 'Alī, dietro l'angolo davanti a Karīm, e sempre recita il Corano. Mi chiedevo come l'avrei approcciato, e lui mi offre un tè. È un uomo molto quadrato, quasi violento nelle affermazioni. Mi impartisce degli ordini quando vuole darmi dei consigli. Ha la voce ferma ed è molto pratico, non fa giri di parole (è un uomo buono, dice passando Sī Moḥammed³³). Parliamo di come ha memorizzato il Corano. Lui intanto risponde il solito: “piano piano”. Non ci gira intorno, mi dice: “ti sembra una cosa che puoi fare dall'oggi al domani? Servono una ventina d'anni almeno. E soprattutto: *Ṣbur!* Pazienta! Se non ti ricordi una cosa (com'era, come non era...) è inutile impuntarsi. Ti verrà, un giorno o l'altro...” Dice che sono bravo che sto approfondendo l'*islām*, che mi avvicino... E poi chissà che il Signore non mi guidi: *Allāh yehdī man yašā'*, Dio guida chi vuole...³⁴

³¹ Ğamāl, secondo colloquio (p. 299).

³² Anche se ho avuto qualche contatto con dei ragazzi di una scuola coranica in un quartiere periferico. È successo, purtroppo, negli ultimi giorni di campo. L'analisi di queste tecniche sarebbe in effetti un buon investimento per una ricerca futura su questi argomenti.

³³ L'omonimia è sconvolgente in medina: si chiamano tutti con gli stessi nomi. Per questo l'uso di chiamarsi con soprannomi o per cognome.

³⁴ Dalla conversazione annotata sul diario di campo, del 22 dicembre 2017.

Anche per lui l'accento non è sull'efficienza della memoria, perché «è inutile impuntarsi». È piuttosto un lavoro di pazienza per entrare lentamente in questo mare vasto, che evidentemente varia la grandezza a seconda della persona: il *fqīh* ci ha messo una ventina d'anni, Ğamāl solo due. Ma è chiaro che la velocità non è importante, e nemmeno la quantità paradossalmente. In effetti, io ho conosciuto e parlato con due "memorizzatori" totali del Corano, e ho avuto notizia di alcuni altri intorno a me che non ho fatto in tempo a conoscere: sicuramente, però, non sono la maggior parte delle persone, tanto che quei pochi sono ritenuti in grande stima dalla gente. Sarebbe riduttivo, allora, pensare che l'unico "ascolto attivo" di questo mare sia riservato a loro, e infatti non è così. Il termine *ḥāfiḍ* e il verbo ad esso correlato vengono utilizzati anche per chi non sappia a memoria tutto il Corano, ma solo una parte. In questo caso, allora, la cerchia dei frequentatori attivi del Corano si amplia: fra i miei interlocutori del *sūq el-Ḥenna*, per esempio, è facile sentire citare versetti a memoria, e forse in qualche colloquio qui riportato è già risultato questo tratto, tipico delle conversazioni. Esso dimostra che il rapporto con questo testo- anche per chi non si fissa l'obiettivo concreto di impararlo tutto- è quotidiano, si costruisce giorno dopo giorno con un tipo di ascolto che ritiene tutto ciò che riesce, per il piacere di farlo. Nuovamente Karīm ci viene in aiuto:

Federico: Quindi tu il Corano lo sai a memoria?

Karīm: Un po', solo con l'ascolto. Mi piace! Devi sapere una cosa...

F: Cioè, non sei andato alla *Dār el-Qur'ān*...

K: No! C'è un versetto nella sura della Luna, cosa dice? «E facile facemmo il Corano, al ricordo: c'è chi faccia lo sforzo di ricordare?»³⁵ [sura 54: 22]. C'è qualcuno che vuole studiarlo? Io l'ho facilitato! È facile! Non è come le altre cose del mondo. Se leggi dal cuore, entra, entra dentro. (...) Sai cosa facevo perché mi restassero le

³⁵ Sono costretto a modificare la traduzione del Bausani («E facile facemmo il Corano, ad ammonire: c'è chi accolga il monito?»), perché Karīm coglie qui la sfumatura più letterale e meno allegorica di *dikr*, propriamente ricordo.

storie? Leggevo: mi piaceva leggerlo tutto. Solo leggerlo, non memorizzarlo. In un mese o due finisce. E mi dicevo: ogni giorno un po', devo leggere³⁶.

Anche il ben noto Ḥasan, per esempio, ha come impegno la lettura di tutto il Corano in un mese, pur non essendo un *ḥāfiḍ* completo, perché «il premio che ricevi è immenso»³⁷. Come sempre su questi argomenti, è lui ad avermi spiegato meglio questa combinazione di amore, reverenza e conoscenza intima e profonda per questo Libro orale:

Ḥasan: Chiedo sempre al Signore che accetti questa mia recitazione, io sono anni che leggo il Corano, anni interi, e ti giuro che non ho mai sentito questa sensazione di esserti saziato, o che ti ha stancato. Al contrario! Quanto più leggi, tanto più capisci e tanto più lo ami, in una maniera strana, strana... Questo è uno dei miracoli del Corano, è fra le cose che dimostrano che è parola di Dio: ha un mistero, straordinario. E nonostante siano anni che lo leggo, ci sono tantissimi termini che non capisco. Ed è arabo amico mio, non cinese! È la mia lingua! E per capire alcune cose, ti fa entrare un passo alla volta. Ti parla per esempio su un argomento, e ti inserisce in un altro, e in un altro ancora, nella stessa sura finché, se era la prima volta che la leggevi, ti sembra che ci sia una differenza fra questi argomenti, ma in realtà non c'è! Se ascolti le spiegazioni degli esegeti, ti è chiaro che c'è una relazione, ti sembra come se si fosse aperta una porta della comprensione, una grossa porta! Una cosa spettacolare! Ti appare chiaro quell'armonia di tutti gli argomenti, questo si coniuga con questo, e con quest'altro...

(...)

L'importante, come posso dirti? Più riempi la tua memoria, o anche solo ascolti, per forza... come posso dire? Il secchio! Hai presente il secchio? Del *ḥammām*! [Ridiamo] Solo per farti capire: stiamo parlando dell'ascolto. Ogni giorno metti una cosa nuova, aggiungi...

Federico: Goccia dopo goccia, si riempie il fiume! [Proverbio marocchino].

³⁶ Karīm, secondo colloquio (p. 268).

³⁷ Ḥasan, secondo colloquio.

H: Esattamente! [*Ridiamo*] O il secchio!³⁸

Ecco dunque il miracolo inimitabile vero e proprio, quello che si verifica nell'esperienza delle persone: questo libro/mare può entrare nella memoria, nonostante la sua trascendenza divina. Di più: per una sorta di *feedback* positivo, si ha l'impressione, da fuori, che chi frequenta questo libro riesca in qualche modo ad entrarvi, per la "porta della comprensione" a cui accenna Ḥasan, emozionato. Scrivevo, qualche settimana dopo essere arrivato a Fez:

Leggendo il Corano, mi rendo conto di una cosa credo importante. Trovo continuamente, in versetti sparsi qua e là, e che si ripetono, tutte le cose che mi stanno dicendo in queste settimane: la gente è dentro questo libro, e dal suo disordine estrae le indicazioni per la sua vita³⁹.

Una cosa chiara frequentando i miei interlocutori è stata questa: coscientemente o meno, il pozzo in cui attingono tutto, la memoria in cui pescano è questo Libro. Come dei fiumi che partano dal mare- come nella metafora di el-Ghazālī incontrata all'inizio di questo paragrafo- le loro vite prendono forma a partire da questa relazione quotidiana con la parola di Dio. La *rinna* si innesta nei cuori, come è successo al risveglio del Profeta, nell'aneddoto del primo incontro con Gabriele: «e fu come se quelle parole fossero scritte e incise nel suo cuore».

5. «Ti ha mandato ad ascoltare, devi ascoltare».

Ma cosa vuole dire, concretamente, che la parola di Dio è incisa nei cuori dei fedeli? Come abbiamo notato, le pratiche fin qui analizzate costituiscono il paesaggio sonoro della città, il «pulviscolo di suoni» che la abita. Possiamo dire, innanzitutto, che la

³⁸ Ḥasan, secondo colloquio (p. 222).

³⁹ Diario di campo, 8 dicembre 2017.

concezione dell'inimitabilità coranica ci riporta, in quanto a "discorso emotivo", a toni molto simili a quelli incontrati per la preghiera, o per il suo richiamo. La grandezza di Dio sommerge il fedele, che deve e vuole lodare il suo Signore, avvertito come infinitamente più grande di lui eppure operante nella sua vita (se prima con la tranquillità, in questo caso con la rivelazione). Questa è già dunque una risposta possibile: la parola di Dio si incide nei cuori dei fedeli tramite le emozioni che questi suoni fanno risuonare- e che dobbiamo tenere a mente. Nei paragrafi che seguono- invece- ci sposteremo su un altro ambito: cercheremo di analizzare alcune delle inclinazioni, degli atteggiamenti, dei comportamenti che la parola di Dio suggerisce al fedele. Questo, se non nei casi in cui questi essi prendano la forma di una pratica discorsiva- come si vedrà- non contribuisce direttamente a delineare un ritratto del paesaggio sonoro *fāsī*. Tuttavia, come spero, possono portare a riflettere su di esso in maniera più profonda.

Il sociologo Paolo Jedlowski, trattando del ruolo della narrazione nella vita quotidiana, afferma che

I racconti "leggeri" sono quelli che si iscrivono senza sforzo nella quotidianità: lubrificanti delle relazioni sociali e delle identità, scivolano via svolgendo le proprie funzioni. Quelli "più impegnativi" hanno qualcosa di differente, affondano nel luogo segreto dove ciascuno si confronta con il rischio di esistere (Jedlowski 2000: 173).

Non cito Jedlowski, d'altra parte, senza una ragione: il primo luogo dove cercare gli atteggiamenti di cui sopra sarà proprio la narrazione quotidiana. Finora in effetti ho parlato di un ambito- quello delle pratiche religiose- che alcuni definirebbero perlomeno "impegnativo", e viene spontaneo chiedersi se a Fez si preghi soltanto, si parli solo di *islām* e di Dio, o si faccia anche altro. La risposta spontanea, che emerge dalla mia esperienza di Fez, è no: la gente non parla d'altro. Ovviamente questo non è vero: la gente è occupata da un'universo di cose che sono molto distanti dall'*islām*. La mia esperienza è inoltre chiaramente parziale, poiché per parlare di queste cose faccio

riferimento a una sola zona della città: il polo commerciale della medina, il centro. Innumerevoli ambienti restano fuori da questa analisi, e ne daremo conto nel prossimo capitolo. Tuttavia, l'etnografia è esperienza personale e unica, e i miei incontri hanno avuto uno stampo, da subito, immediatamente islamico. Si potrebbe obiettare che, dunque, la causa di ciò che sto raccontando sia un mio personale interesse, un po' ossessivo, per l'ambito della religione, ma io non ne sono persuaso. Credo invece che la causa principale sia il tipo di relazione che ho instaurato nella medina.

Come più volte accennato, i commercianti del centro storico vivono non solo del commercio interno alla medina-per fortuna comunque fiorente- ma anche e forse soprattutto degli introiti provenienti dal turismo. Tutto l'anno- anche nell'inverno più inoltrato- carovane di turisti europei, americani e asiatici inondano le strette vie della città. I commercianti hanno con essi relazioni varie, del tutto particolari a seconda delle nazionalità: gli asiatici- cinesi e coreani- sono dei nuovi arrivati e non costituiscono lo zoccolo duro del turismo, ma solo facili "polli da spennare". Con gli americani e gli europei il discorso è diverso: a seconda delle persone- se non sono troppo intimidite dall'insistenza dei commercianti- è possibile scambiare qualche parola. Con i francesi tutto è più semplice a causa della facilità dei marocchini nella loro lingua, ma è con gli italiani e gli spagnoli che le relazioni sono migliori. Spesso si dice che è perché siamo "mediterranei", e ci si comprende a gesti, senza parole. Come si capirà, il teatrino che i venditori allestiscono ogni giorno è di una ipocrisia divertente, a seconda del grado di competenza linguistica e mimica, e dell'energia del momento. Un buon esempio per questo è Si Moṣṭafā, un grosso signore dalla carnagione bianchissima e i capelli rossicci, che ha un negozio di gioielli e tappeti (il perfetto bazar) su una delle due vie turistiche principali, fra le più attraversate dalla processione internazionale di visitatori. Se ne sta tutto il giorno seduto sulla sua sedia, come un pascià, e quando da lontano vede arrivare i turisti subito indovina la loro nazionalità, precedendoli con mille saluti e salamelecchi nella loro lingua, scherzando, conquistando la loro attenzione- parla un perfetto italiano, un perfetto francese e un perfetto inglese, il tutto imparato nel corso di una vita proprio

da quella sedia. E alla fine, se non è riuscito a farli comprare dice: «spero di assaggiare presto i vostri soldi!», concludendo con una fragorosa risata, e portando al sorriso tutti i suoi avventori. La medina è zeppa di personaggi del genere, tutti pronti a spremere il portafoglio dei turisti con la loro performance. La relazione con i visitatori è dunque meramente funzionale, come la simpatia e le chiacchiere annesse: è molto difficile togliere questa maschera ai venditori. Paradossalmente, invece, tutto questo diviene facile per chi sappia rispondere in *dāriġa*. Come è logico, la città cambia se i salamelecchi di rito, invece di essere in francese, sono in arabo. I volti si illuminano, le lingue si sciolgono, tutto diviene facile. Per tre mesi ho ricoperto il ruolo non semplice del fenomeno da baraccone: venivo presentato a chiunque non mi conoscesse, in tutta la medina, come “l’italiano che parla arabo”. Ci sono altri europei in città: gestori di hotel, sposati con marocchini, anziani hippie in cerca di una vita alternativa. Ma pochissimi di essi parlano il dialetto, e quindi a loro occorre meno facilmente il fenomeno che invece io ho potuto vivere quasi tutti i giorni della mia permanenza a Fez. Vorrei chiamarlo “lo svelamento”. La gente, sorpresa, quando capisce di poter parlare la sua lingua dimentica gli acquisti, si toglie la maschera di venditore o di artigiano, e comincia con una raffica di domande. «Chi sei? Cosa fai qui? Perché hai studiato arabo?», sono i primi passi curiosi. Ma dietro l’angolo sta la questione fondamentale, la più importante di tutti, che non tarda mai: «*nta dialnā?*», «sei dei nostri?». Questo, inequivocabilmente, si traduce: «sei musulmano?». Non ci sarebbe in effetti altra spiegazione: perché imparare l’arabo se non per conversione? Di fronte al mio diniego, la strada è ancora più obbligata: «perché non ti sei ancora convertito?».

L’interessamento per la mia situazione spirituale è stato impressionante. La quasi totalità delle persone conosciute in tre mesi- addirittura con gli addetti al controllo passaporti dell’aeroporto- ha tenuto con me, fin dal primissimo incontro, lo stesso schema comunicativo, che potremmo riassumere in questo modo: “l’*islām* è l’unica verità, come fai a non averlo ancora capito?”. Il concetto che soggiace a questo interessamento è la *da’wa*, cioè la predicazione, l’appello alla verità di cui abbiamo già

parlato nello scorso capitolo: è lo stesso ministero che svolge ogni giorno il *mu'eddīn*.

Fin dal secondo giorno a Fez, alla prima visita al primo ragazzo conosciuto, notavo come

non ci sia uno schema in ciò che fanno, in come agiscono. Il tempo non è veramente impacchettato: è sempre il momento di parlare, di mostrare, di chiedere, di predicare. Appena usciti dal negozio, per esempio, ecco arrivare un bell'uomo sulla quarantina, amico di 'Abd el-Raḥīm, alto magro e vestito di gellaba. Prima supplica me e subito dopo 'Abd el-Raḥīm di farmi convertire all'*islām*⁴⁰.

Certo, “non c'è costrizione nella religione”, mi hanno detto spesso- ecco un'altra risonanza coranica: alla fede si giunge per convinzione personale, è una scelta⁴¹. Tuttavia, ciò a cui la *da'wa* punta è almeno risvegliare la coscienza del proprio interlocutore. Una sera, per esempio, ero a casa di una famiglia appena conosciuta, con un ragazzo amico del *sūq*. Ci invitarono a cena, e decidemmo di restare. Era gente semplice, senza pretese.

Mentre madre e figlia sono chiuse a cucinare noi uomini correggiamo i compiti del piccolo Elyās, che deve imparare a memoria un dialogo in francese. 'Alamī fa il maestrino, gli viene bene, ma è affettuoso: qui è di casa. Ovviamente l'argomento finisce sull'*islām*. Per fortuna in questo caso c'è lui, che mi fa spiegare un po' di cose sui cristiani e gli ebrei. Hanno molte domande! 'Azz el-Dīn, il papà, sembra interessato. Tutto per spiegare al figlio chi sono e cosa sono. L'ho trovato un bel processo di insegnamento da parte del padre, che non ha messo un veto, anzi voleva che spiegassi al figlio. Il figlio si addormenta, arriva la madre, si siede accanto al marito, di fronte a me. In mezzo, la tavola. Ed ecco arrivare un'ondata di *islām* vero e popolare! Dieci minuti di attacco nucleare alla mia fede e alla mia persona. Un tipico discorso bigotto: ti insegno io, tu non sai ancora bene. *L'islām* è bello, Muḥammad è dolce, ti aspetta. Dio è misericordioso, chi diventa musulmano è finalmente libero, etc etc. (...) Dopo cena il bambino tira fuori i libri religiosi, il papà comincia a

⁴⁰ Diario di campo, 15 novembre 2016.

⁴¹ Si veda la sura della Vacca: «Non vi sia costrizione nella Fede: la retta via ben si distingue dall'errore, e chi rifiuta Taghūt e crede in Dio s'è afferrato all'impugnatura saldissima che mai si può spezzare, e Dio ascolta e conosce» (sura 2: 256).

leggermi il Corano. Io a questo punto sono distrutto, mi arrendo. Lei mi guarda e dice al marito: «chiudi che si sta addormentando!»- ridacchiando. (...) La conclusione del nostro discorso è questa: prometto loro di cercare. «*Bḥat!*», mi dicono, «cerca!»⁴².

La ricerca, d'altronde, era il motivo della mia permanenza nella loro città, è ovvio. Ma quella a cui mi invitava questa simpatica famiglia era di natura diversa: una domanda di senso, appunto i discorsi "più impegnativi" di cui parla Jedlowski. La ricerca seria in tema di fede, il *baḥt*, anche secondo Ḥasan, è la base di tutto. E torniamo, circolarmente, al Corano e al suo racconto:

Come ti avvicini? Con la ricerca. Nel Corano Dio ha novantanove nomi, non li so tutti a memoria, ma comunque: Colui che ascolta, Colui che vede, Colui che conosce, l'Alto, il Misericordioso, il Compassionevole, il Benevolo, l'Onnipotente, il Forte... Questi, ogni nome di questi, ha nell'universo delle prove che lo sostengono. Il "Forte": quando dici il forte, le nazioni che sono venute prima di noi, per esempio. Sono andati da loro i profeti, a proclamare l'unicità di Dio, nel Corano ogni profeta dice al suo popolo: «dite non c'è Dio al di fuori di Dio e prospererete». Oppure: «servite Dio e non associategli nessuno», questa è la base. E le persone che hanno creduto, sopravvivono con il profeta e poi, cosa fa Dio altissimo? Li punisce, ognuno con cosa? Ci sono quelli che gli ha preso la terra dove vivevano e l'ha rovesciata, così [*fa il gesto con la mano*], e loro sono restati sotto. Alcuni altri è arrivato il vento e la tempesta, come per nostro signore Noè, su di lui la pace ⁴³.

D'altronde, ciò che descrive qui Ḥasan è la *da'wa* originale, per così dire, la predicazione di ogni profeta, che con Muḥammad si è estesa a tutta l'umanità. La conversione mi veniva augurata quindi da tutti proprio in virtù della rivelazione coranica, cioè l'insegnamento di Dio agli uomini. Ecco, dunque, uno degli atteggiamenti in cui il Corano si incide, fibra insostituibile della vita della medina: la *da'wa*, il

⁴² Diario di campo, 22 novembre 2016.

⁴³ Ḥasan, secondo colloquio (p. 212-213).

preoccuparsi della salvezza degli altri- e di conseguenza della propria. Questa è una di quelle narrazioni che costruiscono il senso di quotidianità della medina di Fez. Come afferma Jedlowski:

All'interno della quotidianità e del senso comune, le cose ci appaiono "naturali" (come quando si dice per l'appunto "ma è naturale!") e quindi in una certa misura senza storia, fuori dal tempo, sempre uguali a se stesse. (...) In verità siamo noi stessi a riprodurlo (il senso comune) costantemente uniformandoci a quelli che pensiamo debbano essere i suoi contenuti- gran parte dei racconti quotidiani sono esattamente il modo in cui questa costruzione viene realizzata: un continuo tessere e ritessere i contorni della realtà accordandoci con gli altri sulle versioni plausibili, riconducendo ogni cosa a a dei "tipi" di accadimenti per la cui interpretazione pensiamo vi sia accordo comune (Jedlowski 2000: 166-167).

Non c'è dubbio che questo tipo di narrazione costituisca, dunque, un forte senso comune islamico. Il mio compito di ricerca e di apprendimento in senso etnografico era, per tutti i miei interlocutori, ovviamente inutile, poco chiaro. Ma a loro bastava che io stessi ricercando nel loro senso, che io apprendessi nel loro senso, cioè che mi interessassi alla verità dell'*islām*, la loro "naturalità"⁴⁴. Il posizionamento scelto per me, perentoriamente, dovunque andassi, era dello studente, bravo ma che non si applica abbastanza. Sull'autobus, sui treni, in aeroporto, in casa della gente, per le strade della medina, e soprattutto al *sūq el-Ḥenna*, io ero lì per apprendere qualcosa in più su di loro, certo, ma per finalmente capire la verità, e diventare "dei loro". E io ho accettato questa definizione: pur con tutte le difficoltà, ho ascoltato, mi sono fatto catechizzare, ho accettato di imparare nel loro senso. Come mi ha detto una volta Karīm, con tono alquanto perentorio:

Comunque l'importante è questo: torna in Italia, studia bene tutto questo, ricerca bene. Tutte queste cose che senti qua e là mettile per iscritto, esamina tutto, persisti,

⁴⁴ C'è qui in effetti una curiosa convergenza fra la "naturalità" del senso comune e la "natura islamica" che ogni essere vivente ora incisa in sé (*fiṭra*) a cui abbiamo accennato nello scorso capitolo: l'*islām* è così doppiamente "naturale".

ricerca bene, fai con calma e- guardami!- *In šā' Allāh* il Signore adesso ti guida. Sai perché? Perché sei umile, ti piace imparare. Per noi, nell'*islām*, chi è che non impara? Due tipi: l'arrogante, quello che dice «io lo so! Ah, è facile, ah...», non ascolta, e quindi non impara. E il timido. Questi due non imparano. (...) te l'ho detto: il Signore ti ha mandato qui per imparare, devi imparare. Ti ha mandato ad ascoltare, devi ascoltare⁴⁵.

6. Quasi un'università.

Certo, io ero l'elemento di novità, e si potrebbe certamente obiettare che l'argomento principale delle mie conversazioni fosse l'*islām* proprio per questo mio particolare posizionamento: "sai l'arabo e non sei musulmano?". È stato in effetti mio cruccio appurare- per quanto possibile- che non fosse così. Credo di essermi accorto che questi argomenti fossero per i miei interlocutori quotidiani e centrali quando, invece, non riuscivo più ad ascoltarli. In un'intera giornata di ascolto, infatti, fra una conversazione e l'altra, la mia resistenza era limitata. Mi capitava spesso di arrendermi al flusso delle troppe informazioni. Dovevo allora apparire un po' spaesato, come quella sera a casa di 'Azz el-Dīn, e mi chiedevano: «*doḥtī?*», "ti abbiamo ubriacato?", ridendo. E si smetteva, o andavano avanti loro. Scrivevo il 14 dicembre, uno dei primi giorni che passavo interamente al *sūq*, con cui stavo prendendo confidenza:

Alla fine purtroppo si finisce sempre nel discorso sulla Verità. Io dico che non c'è soluzione, che non possono avere le prove di tutto. Loro rispondono che la prova (*dalīl*) è nel Corano. Questo rovina tutto, e si finisce nel solito bla bla. Ma ascolto la cosa da fuori, anche perché non capisco molte delle cose che stanno dicendo, fra termini difficili e citazioni coraniche⁴⁶.

⁴⁵ Karīm, quarto colloquio (p. 280).

⁴⁶ Diario di campo, 14 dicembre 2016.

Al *sūq* in particolare ho potuto appurare che l'*islām* non era una fissazione mia, bensì loro, quando venivano presi da una specie di smania ossessiva di discussione: ogni volta che c'era lo stimolo se ne cominciava una nuova. Io ero, semplicemente, un nuovo e più interessante spunto. Nei due mesi passati quasi quotidianamente in questo piccolo cortile, a contatto con tutti i venditori, ho potuto assistere e partecipare a infinite discussioni religiose, a volte insopportabilmente monotone, ossessive.

Si è in molti a parlare, lì in piedi, davanti al negozio di Sī Moḥammed. Io, Yūnes, Moḥammed e Aḥmed, con qualche avventore. La moschea intanto si sta riempiendo per l'*iṣṣā'*, e il sole è ormai andato giù. (...) Le voci si incrociano, ognuno vuol aggiungere la sua, il detto del Profeta, il versetto, vuole spiegare all'altro. Spiegare agli altri, come se non sapessero nulla, è un atteggiamento comune: "fammi finire, che ti spiego! Posso finire? Non è così, non hai capito nulla,, fammi spiegare". Le posizioni e gli argomenti non li riprendo neanche, sono sempre gli stessi: trinità, non associare niente a Dio, falsificazione della Bibbia... L'unica verità è nel Corano, che raccoglie tutti. E gli altri, chi non è d'accordo, sono orgogliosi, sanno la verità e non la vogliono ammettere⁴⁷.

Uno degli argomenti su cui sono stato punzecchiato di più è ovviamente la mia identità religiosa. Sapendo qualcosa di Bibbia, e interessandomi all'argomento da credente, i miei interlocutori hanno trovato in me un valido avversario, che era interessato a loro ma sapeva anche rispondere alle loro provocazioni, metterli in difficoltà sulle loro posizioni. Il ventaglio di argomenti delle conversazioni era veramente limitato, e tutti tornavano continuamente sui soliti temi- tanto che avevo ormai quasi paura anche solo ad accennarli. Ovviamente ci sono dei gradi con i quali questa fissazione si distribuisce: a non tutti piaceva questo "bla bla" religioso continuo.

Il più appassionato in assoluto a questo tipo di discorsi, fra i miei interlocutori, è Karīm. Fin dalla prima sera in cui fui invitato a cena a casa sua, verso la fine di novembre, lui fu sorpreso, come tutti, di poter parlare con un *gawrī*, un occidentale,

⁴⁷ Diario di campo, 14 dicembre 2016.

delle cose che lo preoccupano ogni giorno. Tutta la sera mi sommerse di domande riguardo alla Bibbia, al cristianesimo, all'Europa. Era come se avesse una continua miccia accesa, cercava chiunque per poter parlare di queste cose. A ventisei anni, fino a dicembre scorso era disoccupato, e ci si trovava fra la casa e il caffè, con il cellulare in mano, stordendosi di tè e *facebook*. Al caffè, aveva la passione di conversare con i ragazzi del quartiere, nelle lunghe giornate nullafacenti, su qualunque cosa. In effetti, le cose cambiarono molto quando, a dicembre, la sua famiglia riuscì a comprare un negozio al *sūq*, dove aveva lavorato precedentemente (come già detto, metà della sua famiglia ci lavora). Questo coincise con una mia frequentazione più regolare di quel luogo. All'inizio la trovai una coincidenza fortuita, approfittando del suo desiderio di discutere per fare domande. Ma lentamente capii che l'altra faccia della medaglia era, come già detto, l'ossessione. Mi cercava instancabilmente per pormi un'ulteriore domanda, per prendermi in fallo e farmi ammettere che avrei dovuto convertirmi. A testimoniare questo carattere ossessivo, di Karīm in maniera particolare, ma non solo, ci sono i colloqui che ho registrato: non mi è stato possibile, in nessuno di essi, ricevere una risposta senza che ci fosse inserito un detto del Profeta, un versetto coranico o comunque un concetto che facesse riferimento a questa sfera. Questo è il secondo atteggiamento che è possibile ricondurre alla frequentazione del Corano: di associazione in associazione i miei interlocutori hanno dimostrato un chiaro piacere nel seguire le vie che si aprono nella memoria religiosa, e nel proprio vissuto, esplorando una questione qualsiasi. Fa al caso nostro un episodio come ce ne sono stati ogni giorno nei due mesi della mia frequentazione del *sūq*: una sera stavo seduto sul marmo della fontana che sta di fronte alla piccola sala di preghiera, a fianco ai negozi di Karīm e di Sī Moḥammed. Chiacchieravamo io e quest'ultimo, e arrivò tutt'a un tratto 'Abd el-Krīm, un uomo di mezza età che passava al *sūq* ogni tanto, per ingannare il tempo. Protestò contro Sī Moḥammed per la sua troppa facilità a dare l'elemosina ai poveri. «Arriva Karīm, ascolta giusto la risposta di Sī Moḥammed, che cita qualche versetto sul fare del bene, e interviene dandogli ragione. Poi Moḥammed si tace, e anch'io: solo fra loro due comincia

un dibattito acceso»⁴⁸. Poco dopo, si fermò un altro uomo, di passaggio dalla campagna, perché- disse- aveva sentito una sorta di “gravità” che lo attirava. Tutti andarono a pregare, e quando tornarono, poiché il dibattito non era ancora terminato, si creò un altro drappello.

Comincia tutta una discussione, con l'uomo della campagna che ha sentito e si è fermato, che legge un po' il Corano ma è contento di sentire uno come Karīm, e gli fa i complimenti. Capisco poco, ma non credo sia importante. Il più importante è che siamo lì da quasi due ore, a discutere in piedi (io sono l'unico seduto, stanco morto) di *islām*. Si crea una *ḥalqa*, un cerchio di persone, presieduta dallo *storyteller* Karīm, che è il più piccolo e il più arrogante di tutti. Ciò che è importante sono le emozioni legate a questo: è un'università. Lentamente le questioni appuntite lasciano spazio alla narrazione, si lasciano parlare sempre di più, mentre all'inizio si interrompevano continuamente. Traspare l'innamoramento per un *islām* raccontato, c'è il piacere di riascoltare qualcosa che si sa bene e di cui si è già convinti. *Dīmā tastafid*, ogni giorno qualcosa di nuovo. Si nutrono di questo⁴⁹.

Ritorna, ancora una volta, questa idea già incontrata per la lettura del Corano: “ogni giorno qualcosa di nuovo”, che in realtà è sempre lo stesso. Si ripetono le storie dei Profeti, si ripetono le gesta del Profeta, le si usa per capire qualcosa del presente, cose note ma che fa bene ripetersi, ricordare: ecco un'altra forma di *dīkr*.

Molte sono le piccole storielle leggendarie che si raccontano ai turisti sulla storia di Fez, e sono tutti convinti che siano vere. Una di queste parla- probabilmente- dell'epoca merinide, l'epoca d'oro della città, e racconta che in quel tempo tutti gli artigiani e i commercianti della città alla preghiera del pomeriggio chiudessero bottega e si riunissero alla Qarawiyyīn, prima grande università marocchina, a sentire insegnare i grandi maestri dell'epoca: ciabattini e falegnami per mantenersi durante il giorno, matematici, filosofi e teologi di sera. I mestieri artigiani sembrerebbero essere

⁴⁸ Diario di campo, 28 gennaio 2017.

⁴⁹ Diario di campo, 28 gennaio 2017.

sopravvissuti all'erosione del tempo e così anche, pur con tutte le differenze, la passione per la conoscenza. Ciò che non sembra essere sopravvissuto è, purtroppo, questa sorta di università popolare. Finora infatti, è il caso di ammetterlo, il tono che ho usato per descrivere i miei interlocutori è stato elogiativo. In effetti, non posso negare di essere affascinato da come questo sistema islamico costituisca un'esperienza viva e quotidiana. Tuttavia dal paragrafo scorso, forse, si può intuire quale sia l'altra faccia della medaglia. I discorsi "più impegnativi" di cui parla Jedlowski possono avere vari risvolti. Possono rivelarsi "pesanti" - quando prevale il lato dell'ossessione- e d'altra parte possono essere "troppo impegnativi" per chi non abbia i mezzi per una comprensione più ampia della realtà. Per quanto il Corano sia presente nelle memorie e nelle vite quotidiane di coloro che ho incontrato, bisogna ammettere che non sempre si situa ad un livello profondo. I termini coranici e le disquisizioni teologiche sono al di sopra della capacità di un abitante medio della medina, il che rende tutte queste discussioni più "chiacchiere da bar" che altro. Più che argomenti teologici schiacciati, sono state utilizzate con me innumerevoli storielle che girano per la medina, senza una fonte o una collocazione temporale. Conviene riportarne una, per farsene un'idea, riferitami una volta da Yūnes:

Un cristiano invitò una volta a casa sua un musulmano. Lui mangiò tutto quello che gli aveva preparato. Alla fine mangiarono la frutta, e venne portata l'uva. Dopo l'uva venne il vino, e lui non lo bevve. Il cristiano chiese spiegazioni: "perché mangi l'uva e non bevi il vino?". Allora il musulmano gli chiese di chiamare sua moglie e sua figlia, che si sedettero sul divano. Il musulmano gli chiese: "perché con tua moglie dormi nello stesso letto e con tua figlia no? Non sono entrambe donne?". Il cristiano si convertì seduta stante, perché il musulmano aveva spiegato bene⁵⁰.

Come questa, molte altre storie raccontano di cristiani, atei o ebrei che, per qualche oratore straordinario, per aver visto le gesta coraggiose o la generosità di un musulmano si sono convertiti. Lui- Yūnes- ha cercato di predicarmi l'*islām*, ma «non

⁵⁰ Diario di campo, 4 febbraio 2017.

riuscirà a convincermi, perché non è un buon oratore»⁵¹, come invece lo era quello dell'aneddoto. I significati e la funzione sociale di storie del genere sono importanti, anche se qui non c'è lo spazio per approfondire tale ambito. Ciò che ci interessa è che, per quanto tutti cerchino di fare *da'wa*, pochi sono quelli che sanno «spiegare bene», rendere chiaro l'*islām*. Il tessuto sociale della medina, infatti, non eccelle per il livello di istruzione formale, anzi. Dalle conversazioni emerge una chiara sfiducia per l'educazione statale e in certa misura anche quella islamica, oggi ancora più decadenti di qualche generazione fa⁵². Il senso di rassegnazione per lo stato delle cose è francamente palpabile: in Marocco si vive male, non c'è quasi nulla. Eppure Karīm non avrebbe voluto nascere da nessun'altra parte:

Io spesso mi guardo intorno e dico: qui non c'è nulla, né a livello economico, né politicamente, né di esercito, non abbiamo nessuna forza. Poi però subito dopo mi dico: *el-ḥamd-u lillāh!* Pensa se fossi nato in Spagna, lontana da noi solo quindici chilometri! Non sarei stato musulmano. Io invece so che non c'è niente come l'*islām*. Niente! Bella l'Italia! C'è Roma, la torre di Pisa, la città più bella del mondo, Venezia, però? Non c'è l'*islām*? Allora niente, meglio così. Se devo comparare, comparo sempre così. Ce l'hanno l'*islām*? Allora meglio di noi. Gli emirati ce l'hanno? Allora sono meglio di noi! Il petrolio, *Borġ Ḥalifa*, ricchi sfondati, allora sono meglio di noi, lo riconosciamo. L'Italia? Magari c'è qualcosa di migliore, ma noi abbiamo l'*islām*, siamo noi *the best*⁵³.

Emerge, insomma, dai miei colloqui, una sorta di “pensiero unico”, che elegge questa religione a cifra caratterizzante di tutta la vita di persone appartenenti al ceto medio-basso della medina. Come fa notare Jedlowski, la narrazione quotidiana, pur essendo in sé comunicazione- e quindi suscettibile di essere sottoposta all'analisi del linguaggio- ha

⁵¹ Diario di campo, 4 febbraio 2017.

⁵² Il tema andrebbe discusso: un conto è, infatti, un certo senso comune ravvisato in una rosa di interlocutori, un altro è uno studio approfondito sull'argomento. Per una panoramica storica e sociologica aggiornata sulle sfide pedagogiche attuali in Marocco si veda *La sfida dell'educazione nel Marocco contemporaneo* di Paola Gandolfi (2010).

⁵³ Karīm, quarto colloquio (p. 280).

anche e soprattutto una funzione prettamente sociale. Egli ne individua- con un linguaggio sociologico- diverse aree di funzione: comunitaria, referenziale, identitaria, ludica, normativa, cognitiva, mnestica; e tutte queste sono in qualche misura presenti in ogni narrazione quotidiana, nelle sue innumerevoli sfaccettature, e dunque anche qui. Ma per sottolinearne una credo dovremmo rifarci alla distinzione dello studioso fra narrazioni leggere e più impegnative, quelle «dove ciascuno si confronta con il rischio di esistere». Il discorso qui analizzato, in effetti, è per i miei interlocutori l'unico in grado di dare senso alla propria realtà, a rispecchiarla. Come afferma Jedlowski, riportandoci alla metafora acquatica usata per il Corano,

Mentre parliamo noi siamo parlati: il linguaggio ci costituisce. E mentre narriamo noi siamo narrati. Nel palazzo labirintico di tutte le storie del mondo ci inoltriamo cercando infine le parole e i racconti che esprimano la nostra realtà. I racconti sono come un fiume a cui ci abbeveriamo: ma qualcosa di noi è fatto della medesima acqua (Jedlowski 2000: 155).

7. La città dei santi.

Alla ricerca degli atteggiamenti nei quali l'ascolto del Corano si incarna, negli ultimi due paragrafi ho provato a delineare qualche tratto del senso comune incontrato nella medina durante il mio soggiorno. Esso può essere riassunto, dunque, con il concetto di *da'wa*: chiamata, predicazione agli altri, che essi siano esterni e lontani o che siano vicini e musulmani. Il discorso appena imbastito, tuttavia, vuole essere una semplice fotografia: è ovvio che qualcosa è stato lasciato fuori dai suoi confini. Nello specifico, per dare conto della società *fāsīa* nel suo complesso e nella sua contraddizione, bisognerebbe soffermarsi sull' "antagonista" principale di questo pensiero unico: il sufismo, che in questo contesto coincide abbondantemente con alcune forme di pietà popolare. Non c'è spazio qui per soffermarsi su questo discorso fondamentale, ma si può immaginare che le voci all'interno all'*islām* marocchino siano variegate, e le forme di

adattamento alla modernità e di rielaborazione della tradizione si diversifichino molto a seconda della “predicazione” (*da'wa* appunto) che si voglia ascoltare⁵⁴. In questo paragrafo vorrei invece sottolineare una contraddizione interna e trasversale a pressoché tutta la medina. È ravvisabile, infatti, un ultimo atteggiamento che emerge dalle mie frequentazioni, ma che inevitabilmente stride con il pensiero unico della predicazione fin qui incontrata. Ci si aspetterebbe, da persone dalle considerazioni tanto convinte e autosufficienti, un comportamento conseguente sul piano pratico delle relazioni interpersonali con i non musulmani. Questo rifletterebbe fedelmente il pregiudizio per così dire occidentale del “talebano”: un musulmano fondamentalista, fedele alla *šarī'a* e da essa ossessionato. Non è necessario nascondere che, fra le tante predicazioni che si possono ascoltare in medina, quella salafita, cioè estremista su questo piano, è presente e influente. Oggi più che in passato è possibile incontrare a Fez e in tutto il Marocco i cosiddetti “barbuti”, che non possono stringere la mano alle turiste europee e le cui mogli e figlie portano il velo integrale. Questa, però, non è che una tessera del mosaico. Se si considera, per esempio, una persona come Aḥmed, di cui ho già avuto modo di parlare, o come Karīm, che non porta la barba ma come abbiamo visto fa dell'*islām* la sua ossessione, è chiaro che un'analisi del loro pensiero religioso sia insufficiente. Si dà il caso, infatti, che a un bigottismo ben radicato- come quello fin qui presentato- non corrisponda in generale una chiusura, un'avversione, o anche solo un'indifferenza, sul piano della relazione con l'estraneo.

A ben vedere, in realtà, qualche tratto dell'apertura verso l'altro emergeva già in questo capitolo: la proverbiale simpatia dei venditori, per esempio; oppure il desiderio incessante di scambiarsi opinioni, di discussione, di narrazione. Ma mentre i mercanti, in sede di vendita, possono nascondere una certa ipocrisia, e la discussione religiosa fin qui presentata difficilmente si sposta dal proprio bigottismo, ciò che vorrei emergesse qui è un altro aspetto, ben più radicale. Si tratta di una continua apertura all'incontro

⁵⁴ Per un inquadramento diacronico delle tendenze moderne e contemporanee dell'*islām* marocchina si veda Geertz 2008. Per uno studio recente e aggiornato di tipo antropologico sulla medina di Fez e le varie voci fra loro contrastanti che la abitano oggi, invece, si veda Spadola 2014.

con l'altro, che segna la vita della medina, coniugandosi nelle pratiche più svariate. Il primo ambito in cui queste pratiche si inscrivono è sicuramente quello dell'accoglienza dell'estraneo, che sia straniero o anche solo un semplice sconosciuto. Si potrebbe citare l'uso, ormai eccessivamente famoso, di offrire il tè ai nuovi venuti- che siano possibili acquirenti o ospiti in casa propria. Ma questa pratica, in effetti interessante anche per la sua diffusione in tutto il mondo arabo e non solo, non è una mera dimostrazione di rispetto o un'attenzione dovuta. Le mie osservazioni più circostanziate, anche in questo caso, sono basate sulla mia permanenza al *sūq el-Ḥenna*- anche se potrebbero essere estese a molti luoghi della medina. In questo mercato, il tè è semplicemente uno dei modi per passare la giornata. Nel centro della medina, tutto intorno cioè al *sūq*, ci sono decine di minuscoli caffè, anch'essi costruiti come bugigattoli dallo spazio appena sufficiente per i macchinari, un bancone e il barista, che per tutto il giorno si affrettano a preparare teiere di tè verde, aromatizzato di volta in volta con erbe diverse. La menta non è che una di esse: spesso si adopera dell'assenzio fresco, oppure del rosmarino o della salvia. In inverno, stagione fredda ma in cui il mercato non offre nessun riparo, il tè caldo bollente *mu'aššab*, cioè assortito di erbe balsamiche, rappresenta l'unico conforto per passare la giornata all'aria aperta. Si capisce allora come offrire qualche bicchiere di tè al passante non sia un'attenzione in più, ma semplicemente un lasciarlo entrare nel proprio quotidiano.

Non che le attenzioni per l'ospite manchino, anzi: dipende ovviamente dal soggetto ospitante. Nel contesto del *sūq el-Ḥenna*, per esempio, si sono costruiti nel tempo vari ruoli. Sī Moḥammed, lo zio di Karīm, mio interlocutore privilegiato e mio *gatekeeper* fin dal mio arrivo, veniva preso in giro da tutti per la sua eccessività in questo campo. Durante il mio soggiorno ho spesso avuto l'occasione di fargli da assistente durante le lunghe giornate invernali. Quando arrivava un turista ben disposto a chiacchierare, egli non si limitava a offrirmi del tè- che peraltro teneva sempre nascosto in gran quantità sotto il suo bancone di legno- ma chiedeva all'avventore di aspettarlo per qualche minuto, scappando via indaffarato. Quando tornava, almeno una decina di minuti dopo,

era carico di pietanze, a seconda del momento della giornata: dolci e biscotti, se era l'ora della merenda; ma anche ciotole colme di zuppa calda, o incarti unticci pieni di sardine, melanzane e fritti di tutti i tipi, all'ora di pranzo. Anche questo, tuttavia, era per lui l'assoluta ordinarietà: egli non lo faceva solo per i turisti, ma per tutti i suoi colleghi del mercato, appena se ne creava l'occasione. Chiunque stia seduto qualche ora al *sūq*- e, vorrei poter dire, in qualunque luogo della medina- noterà senza fatica come la vita sia basata sulla condivisione di spazio, tempo e soprattutto cose. La preghiera si esegue in uno spazio minuscolo e sovraffollato; il tè e le merende vengono continuamente divisi fra tutti- anche usando lo stesso bicchiere; la merce, se manca a uno, viene presa da un altro anche in sua assenza, per poi essere restituita o pagata in un altro momento. Questa elasticità mentale, questa continua condivisione raggiunge poi un picco ancora più evidente in un altro carattere protagonista della vita di questa piccola città: l'elemosina.

La presenza dei mendicanti è uno dei tanti volti che la medina offre di sé. Non tutti appartengono allo stereotipo lacero e puzzolente, anche se purtroppo è inevitabile incontrarne anche di questo genere. Stupiscono di più, però, le persone di aspetto ordinario che si avvicinano ai venditori chiedendo, sottovoce, qualche spicciolo. Questa tesi, come già ripetuto in altre sedi, deve sfiorare alcune questioni senza potersi soffermare ad approfondirle. Anche in questo caso non è possibile indagare le varie tipologie di mendicante oggi presenti a Fez, o il sistema economico che potrebbe contribuire a ingenerarle⁵⁵. Qui interessa, di passaggio, il piano delle minuscole pratiche quotidiane. Nella fattispecie, nei miei pomeriggi al *sūq*, ho dovuto lentamente imparare una gestione delle monete consona alla mentalità alla quale dovevo adattarmi. Se all'inizio della mia esperienza tenevo ancora tutti i miei *dirham*, di carta e di moneta, nel portafoglio, con il tempo mi sono reso conto che questo non era funzionale. Yūnes mi è stato maestro in questo: ho cominciato a notare che lui teneva tutte le monete in tasca.

⁵⁵ Per quanto una dissertazione su questo sarebbe importante anche a livello sonoro: le voci di chi chiede l'elemosina, come già accennato per la recitazione del Corano, sono parte integrante del sistema di suoni di numerosi luoghi.

Con il tempo ho capito che il sistema di condivisione del *sūq* prevedeva una prontezza di riflessi per il pagamento dei moltissimi tè che sorseggiavamo- che altrimenti mi avrebbero pagato a turno sempre i miei interlocutori- ma soprattutto per l'elemosina. Ogni giorno da quel minuscolo cortile passavano decine di persone che, per tacito accordo, stavano ad aspettare la loro parte di dono. La maggior parte non stava nella compagnia come mendicante, ma semplicemente come passante più bisognoso: era normale che gli si offrisse del tè- bevuto poi dallo stesso bicchiere da tutti- e le varie merende o pranzi che si mangiavano insieme con del pane. Ciò che però non poteva mancare, per tutti, era qualche moneta. Il gruzzolo che Yūnes teneva in tasca erano la banca che si esauriva alla fine della giornata. Chiunque passasse da lì, sapeva di poter contare su almeno un *dirham*⁵⁶. Nel sistema islamico, questo tipo di elemosina non è la *zakāt*, uno dei cinque pilastri accennati nel primo capitolo, che ha una base più finanziaria, per così dire⁵⁷. Si tratta invece della *ṣadaqa*, elemosina volontaria e quotidiana, e che in dialetto marocchino si chiama anche *baraka*, cioè benedizione⁵⁸. Si intende, ovviamente, che siano benedizione per entrambi, il donatore e il ricevente, il denaro e il cibo condivisi con questo atteggiamento di apertura.

Ciò che vorrei arrivare a tratteggiare, con questi pochi cenni a delle pratiche che meriterebbero ben altra analisi in ambito antropologico⁵⁹, è un atteggiamento generale che, mi pare, faccia da contenitore per quelli qui discussi e per molti altri. Il comune denominatore, infatti, fra un'ospitalità accogliente e l'elemosina, è un'apertura all'altro che prova ad essere totale, come seguendo un comandamento, un ideale a cui tende. Una disponibilità, tramite la condivisione del tempo e dei mezzi, che va ben oltre il proprio tempo e i propri mezzi; anzi, che vive continuamente al di sopra delle proprie

⁵⁶ Una moneta da 1 *dirham* corrisponde a 10 centesimi di euro, ma è sufficiente per comprare un panino.

⁵⁷ Si veda, per esempio, il manuale di Schacht di introduzione al diritto musulmano (1995).

⁵⁸ Sul concetto di *baraka* più in generale si veda Geertz 2008: 25:54.

⁵⁹ Le forme di scambio economico informale, come il dono e l'elemosina, sono state oggetto di studio prolungato da parte dell'antropologia, come dimostrano i lavori classici di Franz Boas (sul *Potlatch*) e Marcel Mauss (sul concetto Maori di *Hau*).

possibilità. Un esempio solo basterà a chiarire: il mio arrivo a Fez. La prima persona che ho conosciuto per la mia esperienza a Fez è stata 'Abd el-Raḥīm, un giovane di ventotto anni trasferitosi in Italia, e che tornava a casa per visitare la famiglia. L'ho conosciuto quando eravamo ancora sull'aereo, e all'atterraggio lui mi aveva già adottato. Abbiamo aspettato davanti all'aeroporto suo fratello che doveva arrivare con un furgoncino, con la promessa di portarmi fino alla medina. Con noi c'erano altri due uomini, a cui aveva promesso di non far loro prendere un taxi. Quando il fratello è arrivato, abbiamo scoperto che era venuta tutta la famiglia a incontrarlo all'aeroporto, ma a nulla sono valsi i nostri tentativi di rifiutare il passaggio. Ci siamo imbarcati in dieci su una macchina da sette posti, ricevendo inoltre una multa salata al primo posto di blocco. A nessuno di loro è venuto in mente di lasciarci a piedi, o di aiutarci a cercare un taxi: il dovere era di mantenere la parola data, di rendere un servizio a queste persone in difficoltà, fra le quali mi trovavo per caso io, neanche marocchino⁶⁰. Durante il mio soggiorno a Fez si sono ripetuti svariati episodi di questo genere (da inviti a pranzo a offerte di aiuto per la mia ricerca) e tutti stanno a testimoniare una sola "regola" che mi sembra di poter riassumere così: bisogna fare di tutto, anche al di sopra delle proprie possibilità, per accogliere chi arriva. Così, per esempio, l'elemosina non sempre è sostenibile per le tasche dei commercianti con cui ho parlato, eppure va fatta, come benedizione che protegge.

Fez viene raccontata quotidianamente con vari luoghi comuni, c'è un pacchetto pronto di risposte e storie che vengono presentate al turista ma in cui, forse, credono anche i suoi abitanti (o così emerge dai miei colloqui). Accanto all'immagine di "città della conoscenza" (*mdīnat el-'ilm*), della Qarawiyyīn, prestigiosa università medievale, si trova quella della "città dei Santi" (*mdīnat el-Auliyā*). In realtà, le due denominazioni si fondono nella storia di Fez, poiché si intende qui vera conoscenza quella che riguarda Dio. Ho avuto l'occasione di parlarne con 'Azz el-Dīn, esperto di storia del sufismo e professore all'università di diritto islamico. Stavamo entrando nel cimitero più grande e

⁶⁰ Diario di campo, 14 novembre 2016.

famoso di Fez, quello di *Bāb Ftūḥ*, che risale lungo una collina posta a sud della medina, mentre lui mi spiegava:

Nel mondo arabo-musulmano non bisogna direttamente pensare alla superficie [*dei cimiteri*] ma piuttosto al numero considerevole di santi e sapienti che sono sepolti laggiù. Questi santi e sapienti sono venuti dall'Andalusia, dalla Tunisia e dall'Oriente, con un solo obiettivo: studiare alla Qarawiyyīn, o d'insegnarci. E al tempo stesso per visitare il santuario di Mūlay Driss II, il fondatore della prima dinastia islamica in Marocco... Quindi questo cimitero comprende tre nomi, ripetuti nella storia sia di Fez, che dell'Oriente e dell'Occidente musulmano. Il primo è *maṭraḥ ahl el-ǧenna* [*la tavoletta del popolo del Paradiso*]... Capisci? Per *maṭraḥ* si intende la tavoletta di legno sulla quale si mette il pane per metterlo nel forno. È una formula simbolica e allusoria, che vuole dire che le persone sepolte qui andranno in Paradiso. O sono dei *ṣūfī*, oppure degli '*ulamā*', dei sapienti⁶¹.

Le persone con cui ho avuto l'occasione di parlare mi sono sembrate molto rispettose dei grandi del passato, coloro che dedicando la propria vita allo studio, alla preghiera e alle opere buone hanno costruito la storia della città. Coloro che mettono insieme queste cose, nella cornice della rivelazione islamica, il Corano li definisce "ben guidati", cioè santi, in qualche modo. Ne troviamo un ritratto all'inizio del libro, nell'incipit nella sura della Vacca:

Questo è il Libro scevro di dubbi dato come guida per i timorati di Dio, - i quali credono nell'Invisibile, eseguono la Preghiera ed elargiscono di ciò che loro abbiamo donato; - e che credono in ciò che è stato rivelato a te e in ciò che è stato rivelato prima di te e son certi del mondo dell'Oltre. - Questi sono i ben guidati dal loro Signore, questi son coloro che prospereranno! (sura 2: 2-5)

Anche la Fez contemporanea, in questo senso, può essere considerata una città di santi, cioè di buoni musulmani, per le caratteristiche delineate brevemente in questo paragrafo: la disponibilità e l'apertura all'altro che si incarnano in un'ortoprassi radicata

⁶¹ Si veda la visita guidata della medina con 'Azz el-Dīn, in appendice (p. 302).

nelle pratiche minime quotidiane⁶². Essa non dipende, però, dai discorsi e dall'ossessione per l'*islām* e la sua verità, ma piuttosto dalla frequentazione quotidiana della parola di Dio, che si svolge tramite una pratica precisa: la recitazione e l'ascolto del Corano⁶³. Queste, quindi, come visto all'inizio di questo capitolo, non sono da intendersi come semplici pratiche di devozione, ma come buone azioni (*ḥasana*) che stanno alla base del sistema ortopragmatico. L'ascolto del Corano, dunque, diventa radice dei tre atteggiamenti affrontati in questo capitolo. Se, da una parte, la comprensione razionale della rivelazione coranica ingenera la *da'wa*, la sollecitudine alla predicazione, dall'altra invece è un altro tipo di ascolto che crea l'atteggiamento di disponibilità all'altro, ed esso è il più profondo e radicale.

8. Un *islām* ascoltato.

Quest'ultimo paragrafo vuole riportare il discorso al centro focale del presente capitolo trovandolo, però, arricchito di un elemento. L'ascolto "di-fonico" del Corano accennato all'inizio, infatti, cioè alternato fra passivo e attivo, attento o indifferente, non spiega a mio parere completamente quanto ho cercato di mostrare nella seconda parte del capitolo. Come, cioè, questo libro possa nei fatti incidere nei cuori di chi lo ascolta, ossia divenire non solo il bacino di storie dalle quali attingere continuamente, ma anche specchio di ogni azione messa in atto nel quotidiano. Certo, si potrebbe semplicemente affermare che tramite la costante presenza fisica del suono coranico (come sottofondo, cioè "ascolto passivo") e la sua graduale comprensione quale rivelazione e narrazione cosmologica ("ascolto attivo") il testo assuma questo spazio privilegiato nei cuori dei

⁶² Come già ampiamente visto anche in questo contesto, il concetto di *Dīn*, cioè di religione, è per l'*islām* eminentemente un'ortoprassi. Si veda per questo Campanini 2013: 6-17. Il concetto di santità, in realtà, andrebbe discusso più lungamente, poiché il culto dei santi sta alla base del sufismo e dunque dell'*islām* marocchino tradizionale. Si veda Geertz 2008.

⁶³ Un'altro degli aggettivi che ho raccolto fra i racconti della medina, in effetti, è *muḥafiza*, cioè "conservatrice", degli usi e costumi, dell'aspetto antico, della spiritualità. Tuttavia la radice ḤFD, come detto sopra, indica anche la memorizzazione del Corano. Si potrebbe giocare sull'ambivalenza e affermare che Fez è una città che sa ancora custodire in sé la rivelazione.

fedeli. Tuttavia emerge un altro tipo di ascolto, che dona un orizzonte di unità a tutte le pratiche religiose fin qui presentate (la preghiera e il suo richiamo; l'ascolto del Corano e il *dikr* nella sua accezione più ampia), e che va oltre il senso comune: lo si trova nella figura del Profeta, con cui questo capitolo è iniziato.

Non appena si parla di Corano è inevitabile, e questa tesi non ha fatto eccezione, fare riferimento a Muḥammad. È lui il vero santo che tutti, di qualsiasi *da'wa* facciano parte, prendono a modello, il portatore della Parola di Dio per l'umanità. Ma come funzionavano le sue rivelazioni? Non raramente mi è capitato di essere catechizzato anche su questo punto. Karīm, mio catechista personale, una volta me l'ha raccontato in questo modo: un gruppo di cristiani erano andati a parlare con il Profeta per interrogarlo.

Karīm: Gli hanno chiesto: «Dicci chi è il tuo Signore», cioè: chi è questo tuo Dio, che ti ha mandato? Lui è rimasto a guardarli, e ti dico una cosa, io ne sono convinto al miliardo per cento. Li guardava, li guardava, ma non aveva la risposta, capito? Non ce l'aveva. (...) Non aveva niente da dire! Guardava, e restava in silenzio. Non gli ha detto: «il mio Dio è il Dio di Abramo, di Mosè, di Gesù, dei profeti, Isacco, Giacobbe...», no, non ha detto loro questo. È restato in silenzio, perché lui non era come noi, non parlava così, perché dice il Corano: «Il vostro compagno non erra, non s'inganna- e di suo impulso non parla» [sura 53: 3-4]. (...) Cioè ascolta, e ciò che ascolta dice. Allora è arrivato il *wahī*, la rivelazione, e cos'ha detto? «Mi rifugio presso Dio contro Satana il lapidato» [formula che si usa per cominciare a citare un versetto coranico]. «Di': "Egli, Dio, è uno, - Dio, l'Eterno. - Non generò né fu generato- e nessuno gli è pari"» [sura 112]⁶⁴».

Federico: Ah, e l'ha detta proprio in quel momento?

K: È la risposta che è venuta per i cristiani. Ti ho detto, il Corano non ti racconta mai la storia completa, ma solo il versetto. (...) E in questo caso è discesa la sura dell'*Ihlās*, della purezza. E se esaminiamo bene il discorso, è interessante: se io ti dico di dire una cosa, tu non ripeti tutta la frase. Se io dico: «Di': io sono Federico»,

⁶⁴ La sura 112, è chiamata in arabo *sūrat el-Ihlās*, cioè la sura del culto sincero, puro. I suoi pochi versetti sono il credo islamico essenziale.

tu non ripeti «Di': io sono Federico». Invece il Profeta lo ripete il "di". Perché lui ascoltava soltanto, e quindi ripeteva tutto⁶⁵.

Il Profeta viene qui presentato come un uomo "ignorante": senza la rivelazione, egli sarebbe un uomo come gli altri, ma è abbastanza puro da riceverla. Il punto di interesse qui non è tanto sapere se egli fosse analfabeta o meno⁶⁶, ma di cogliere l'allusione del versetto citato da Karīm all'apertura totale del Profeta nei confronti della parola di Dio. I fedeli, i "ben guidati" di cui Muḥammad è modello, hanno dunque le caratteristiche già lette all'inizio della sura della Vacca ma, continua il testo, per una ragione precisa: sono contrapposti ai non credenti, che ormai sono invece completamente chiusi all'azione di Dio.

Quanto a coloro che non credono, è per loro indifferente che tu li ammonisca o non li ammonisca: mai crederanno. - Iddio ha suggellato loro il cuore e l'udito: e la vista loro è velata, e avranno castigo tremendo (Sura 2: 6-7)

L'apertura e la disponibilità tramite le opere, vista nello scorso paragrafo, mostra qui la sua radice: la vera virtù del santo è l'apertura alla parola di Dio, l'ascolto.

Poggiando su quanto esposto fin qui è possibile ora abbozzare uno schizzo della struttura sensoriale che le pratiche religiose islamiche vissute nella medina di Fez costruiscono. C'è, infatti, una particolare "estesiologia" che viene qui delineandosi⁶⁷, un'organizzazione dei sensi che è doveroso analizzare. Questa predominanza

⁶⁵ Karīm, primo colloquio (p. 260).

⁶⁶ È una questione ampiamente dibattuta, poiché la sua incapacità di leggere e scrivere ne dimostrerebbe la purezza, e dunque la veridicità della rivelazione. Nella sura del Limbo ritorna in due versetti (sura 7: 157-158) l'espressione "*rasūl ummī*", per designare il Profeta. La parola *ummī* è tradotta seguendo due letture basate su due significati possibili della parola: una- quella classica del Bausani, di cui utilizziamo qui la traduzione- è " profeta universale, profeta dei Gentili". L'altra invece traduce direttamente "analfabeta", così esauendo la questione. Si veda, per un approfondimento, Campanini 2013: 22-23.

⁶⁷ L'espressione è del filosofo Helmuth Plessner. Proposta per la prima volta nel suo saggio *L'unità dei sensi. Lineamenti di una estesiologia dello spirito*, del 1923, egli la riprese fino a riassumerla nel suo celebre *Antropologia dei sensi* (2008; or. 1970).

dell'ascolto e dell'udito come canali privilegiati per il divino non è nuova: nello scorso capitolo abbiamo analizzato il carattere essenzialmente sonoro della *rāḥa*, intesa come orizzonte della preghiera e dunque del suo richiamo. Essa dimostra come l'udito sia, qui come altrove, privilegiato fisicamente e metaforicamente come senso dell'interiorità. Ora l'ascolto del Corano ci riporta a questa concezione, arricchendola di un tassello. Non che sia assente, per esempio, una "epistemologia dell'occhio": i colloqui con i miei interlocutori sono anzi pieni di metafore visive. Soprattutto in sede di *da'wa*, la chiarezza della rivelazione islamica (secondo la sua configurazione ossessiva, di cui sopra). Ḥasan mi ha ripetuto fino alla noia che la verità «*bayna min el-ṭayāra*, è così chiara che si vede dall'aereo». E Karīm, a proposito della mia conversione, reinterpretava a modo suo il passo della sura della Vacca appena citato, quando mi diceva:

Con te parlo sinceramente, sai qual è il vero problema alla fine? Cosa succede alla fine? Io sono qua, in una società musulmana, e queste cose che ti dico sono normali. Ma per te è un problema. Se torni in Italia e gli dici queste cose ti diranno: «Ah, è questo che hai portato dal Marocco? Che Gesù non è Dio? Che l'*islām* è l'unica verità? Questo ci porti?». Cosa direbbero i tuoi amici, la tua famiglia? Alla fine rimane sempre questo, come problema. Ma la verità è chiara. La verità è come il sole, c'è qualcuno che non vede il sole? Tutti vedono il sole, ma se ti copri gli occhi, non lo vedi più [*facendo il gesto di coprirsi gli occhi*]. Dov'è il sole? Non lo vedo!⁶⁸

Come, però, il pensiero assillante della verità è chiamato a tirarsi indietro rispetto all'imperativo dell'accoglienza, questa evidenza visiva viene invitata a divenire, sull'esempio di Muḥammad, un orecchio che ascolta e fa/dice ciò che gli viene suggerito, seguendo piuttosto una "epistemologia dell'orecchio o dell'udito". È tramite l'ascolto, infatti, che la parola di Dio può entrare nel cuore e renderlo sereno, per poi espandersi a tutto il corpo e a tutti gli altri sensi. Come mi diceva Ḥasan, spiegandomi un detto del Profeta:

⁶⁸ Karīm, secondo colloquio (p. 270).

Ḥasan: Nel detto sacro, il Profeta dice: «ha detto Dio onnipotente: quanto più il mio servo mi si avvicina tramite le cose che gli ordinato...». Cioè la cosa che Dio preferisce dal suo servo è quella cosa che gli ha ordinato, la preghiera, l'elemosina, il digiuno, il pellegrinaggio, il comportarsi bene e non fare cattive azioni. «...E quanto più non cessa di avvicinarsi a me con le *nawāfil*, finché io lo ami...», cioè quando il servo aggiunge, fa cose in più rispetto al precetto. Per esempio nella preghiera ci sono le *nawāfil*, le chiamiamo.

Federico: Cioè sono preghiera, ma non...

H: Esatto, sono preghiere fuori dal quadro del precetto, le si aggiunge a due alla volta. Cioè ti dice: più fai le *nawāfil*, più ti avvicini a Dio. Fino a che quel servo di Dio diventa... Ogni azione che fa, Dio interviene direttamente. Dice Dio altissimo «e se lo amerò, sarò l'udito con il quale udirà, la vista con la quale vedrà, la mano con la quale toccherà e il piede con il quale camminerà» [riferito da *Ibn Ḥanbal e Tirmidī. Traduzione mia*]. Diventa così, ogni azione che fa l'uomo Dio, degno di lode e altissimo, interviene in quell'opera. Arriva a un punto che quell'azione la fa con la volontà di Dio. Quindi non fa più cose cattive. Anche l'udito, per esempio. Se senti qualcosa che Dio non apprezza, il suo orecchio gli fa male, non gli piace la situazione. Con il suo occhio non vede se non quello che piace a Dio, con la sua mano non fa più nulla se non le cose che...⁶⁹.

L'ascolto, dunque, inteso nel senso metaforico di assoluta disponibilità alla parola di Dio e ricerca della sua presenza- come nel caso delle preghiere aggiuntive- si rivela essere la chiave di tutti gli altri sensi, del corpo divenuto musulmano (*muslim*, cioè interamente sottomesso a Dio). Il servo, ripieno di parola, viene raggiunto nel suo corpo da Dio, e ne viene colmato. È in questo passaggio che l'epistemologia dell'orecchio diventa un'etica dell'orecchio, un'etica dell'ascolto. Questo è il punto di coincidenza fra la parola (che va ascoltata e precede ogni altro passo) e le opere buone. La parola coincide con l'opera e viceversa (come il Corano, parola che è in sé una buona azione). Un passo posto alla fine della sura della Vacca, che ritorna, fa dire ai credenti: "Abbiamo udito e obbediamo: perdono, o Signore! Ché tutti a Te ritorniamo!" (sura 2: 285). Il credente ode

⁶⁹ Ḥasan, secondo colloquio (p. 214).

e obbedisce, come due momenti che- pur essendo sfasati nella successione, poiché viene comunque prima l'ascolto- si fondono in un solo atto. Non solo: in un solo "discorso", recuperando l'espressione di Chiara Pussetti dello scorso capitolo, che «crea gli individui come esseri emozionali di un certo tipo» (Pussetti 2010: 262). L'individuo musulmano è chiamato a costruire la propria individualità su questa organizzazione sensoriale metaforica, cioè diventando contenitore di parole/opere. Il "discorso emotivo" che si crea, allora, diventa il principio unificatore di tutte le pratiche religiose viste in questi due capitoli: la preghiera e il suo richiamo, apertura costante del "petto"⁷⁰ a Dio che porta alla tranquillità; e il *dikr*, ricordo continuo di Dio tramite la ripetizione del suo nome e l'anamnesi costante della sua rivelazione e della sua parola. Questo "discorso" emotivo è l'unico vero pilastro dell'*islām*- cioè sottomissione a Dio divenendo suoi servi (*'abd*)- la maniera in cui la parola di Dio si incide nei cuori dei credenti.

Fra i miei incontri la persona che meglio ha incarnato questa logica è l'unica che non sono riuscito a intervistare: Sī Moḥammed. Lui è stato il mio *gatekeeper* fin dalle prime ore a Fez, e ha avuto a cuore la mia ricerca ma soprattutto la mia accoglienza nella sua città più di ogni altro. La nostra conversazione, anche grazie al suo buonissimo francese, è stata da subito scorrevole e piacevole, e ha potuto spingersi là dove non sarei mai potuto arrivare in arabo. Per ragioni che non ho compreso, dopo che per la prima volta avevamo registrato una delle nostre conversazioni, ha preferito che non si ripettesse. Questa è stata l'unica indisponibilità nei miei confronti in tre mesi, per il resto egli è il credente musulmano più coerente che abbia incontrato, e tutti intorno a lui lo ritengono un santo (nel senso di cui sopra), a causa delle sue continue opere buone (elemosina, accoglienza, dono costante). Ma al di là delle sue opere, Sī Moḥammed è anche un grande affabulatore, un altro predicatore mancato, come Ḥasan. Mi permetto per questo di citare un brano di quell'unica intervista breve registrata, poiché dentro, a mio parere, c'è molto di quanto detto fin ora. La mia domanda riguardava le fonti dei racconti che

⁷⁰ Si veda la sura 94, citata a p. 78 del secondo capitolo di questa tesi.

inanelava uno dopo l'altro, in un'alta forma di *da'wa*; ricordo molto bene la sua faccia stupita e l'esitazione che hanno preceduto la sua risposta.

Federico: E dici che non leggi mai? Come fai a sapere tutte queste cose?

Moḥammed: Tutte queste cose? Tutte queste queste è con il tempo... con il tempo, veramente. Non sono un lettore. Con la discussione, l'ascolto, e a volte anche con le frasi del Corano. Acquisisci le cose con la tua esperienza, e capisci. E penso... A volte mi chiedo anche per le grandi cose... Non c'è veramente bisogno dei grandi professori, insegnanti... Si può essere anche persone molto semplici e arrivare a comprendere, già. Il Profeta stesso era un analfabeta⁷¹.

Ecco, in maniera essenziale, riassunta questa epistemologia/etica dell'ascolto. L'importante, per Sī Moḥammed, è la lentezza: ci vuole tutta una vita a imparare ciò che lui sa, a memorizzare il Corano, a diventare un musulmano, e non si sa bene da dove sia venuta tutta questa conoscenza. È forse possibile, a questo punto, allargare il nostro discorso particolare, e accostare lo stile conoscitivo incontrato a un concetto epistemologico formulato dall'antropologia del suono di Steven Feld. L'antropologo americano, infatti, ha tratto dalla sua esperienza in Papua Nuova Guinea, fra i Kaluli del Bosavi, un concetto che «joins acoustics to epistemology to investigate sounding and listening as a knowing-in-action, a knowing-with and knowing-through the audible» (Feld 2015: 12). Egli chiama il nuovo concetto "acustemologia", una sorta di epistemologia dell'ascolto, che è dunque doveroso analizzare qui. Essa si basa su un'ontologia relazionale, dove «acoustemology's logical point of connection to a relational ontology framework is here: existential relationality, a connectedness of being, is built on the between-ness of experience» (Feld 2015: 13). Mentre, logicamente, il punto di connessione con il nostro discorso sta nel fatto che, come prosegue Feld,

Knowing through relations insists that one does not simply "acquire" knowledge, but rather, that one knows through an ongoing cumulative and interactive process of

⁷¹ Si veda in appendice il colloquio con Sī Moḥammed.

participation and reflection. This is so whether knowledge is shaped by direct perception, memory, deduction, transmission, or problem solving (Feld 2015:13).

Sono evidenti i tratti che accomunano l'acustemologia di Steven Feld alla sorta di "acustemologia islamica" che emerge dalla medina di Fez. I Kaluli di cui Feld ha eseguito per anni il ritratto sonoro, scrivendo il suo celebre *Suono e Sentimento* (2009, or. 1982) e poi approdando a questa proposta epistemologica, hanno sviluppato un'altra estesiologia rispetto a quella islamica di Fez. Ma essa è sempre basata sull'ascolto.

To Bosavi ears and eyes, birds are not just "birds" in the sense of totalized avian beings. They are *ane mama*, meaning "gone reflections" or "gone reverberations." Birds are absences turned into presence, and a presence that always makes absence audible and visible. Birds are what humans become by achieving death. Given this transformative potency, it is not surprising that bird sounds are understood not just as audible communications that tell time, season, environmental conditions, forest height and depth. Bird sounds are simultaneously communications from dead to living, materializations reflecting absence in and through reverberation. They are the voice of memory, the resonance of ancestry. Bosavi people transform the acoustic materials of bird soundmaking - their intervals, sound shapes, timbres, and rhythms -- into weeping and song. (Feld 2015: 16).

Gli uccelli a Fez sono presenti, amati dagli abitanti e segno di un paesaggio sonoro anche naturale e non solo antropico, pur in un ambiente urbanizzato⁷², ma non raggiungono i significati pregnanti e densi che hanno invece nella foresta del Bosavi. A Fez, invece, è la voce umana, che proclama l'unicità di Dio e l'appello alla preghiera, che canta le sue lodi e si prosterna, che ripete il nome di Dio, che salmodia il Corano a ricoprire significati pregnanti e a essere protagonista dei suoni della città. Ma la "*transformative potency*" è la medesima, poiché questi suoni- tramite i loro intervalli, forme sonore, timbri e ritmi- si trasformano nella voce di Dio che parla nella città.

⁷² Si veda, per esempio, il colloquio con Karīm citato alle pp. 52- 53 del secondo capitolo di questa tesi.

Il Corano dunque, di cui si è occupato il presente capitolo, non è uno dei tanti suoni della città, ma la fonte di tutti i suoni, il centro nevralgico rivelato da cui proviene il “discorso” emotivo analizzato nelle sue varie forme, il cuore degli altri suoni. Con questo bagaglio di significati islamici appresi, è possibile ora tornare a guardare alla medina di Fez nel suo complesso.

Capitolo 4

Le voci della città

Ogni essere grida in silenzio per essere
letto altrimenti.
Non essere sordi a queste grida.

Simone Weil, *Quaderni*.
(Weil 2004: 258)

Nel primo capitolo ho affermato che l'obiettivo di questa tesi è di costruire un'etnografia della città di Fez privilegiando il suo paesaggio sonoro. Nel secondo e terzo capitolo, poi, ho sviluppato l'intuizione primaria che mi ha guidato nel primissimo avvicinarmi alla città e ai suoi suoni, cioè l'aspetto religioso. Il mio percorso, personale, verso la fonte delle pratiche che costituiscono il tessuto sonoro della città, si è dunque configurato a partire dalle pratiche islamiche. Come illustrano i precedenti capitoli, esse costituiscono una parte importante di questo tessuto: non solo per la loro mera presenza, ma anche per l'estesiologia che costruiscono, che tende a mettere in risalto l'importanza dell'orecchio e dell'udito. Ma come si lega l'*islām* alla città nel suo complesso? Tramite questa focalizzazione, infatti, finora ho escluso dalla mia analisi gli altri suoni della città, che ora premono per essere evocati.

È importante ampliare l'analisi perché, appunto, questa tesi non si occupa di antropologia dell'*islām*. Il presente discorso non si vuole concentrare su una sola parte del tessuto sonoro urbano, limitandosi a un'etnografia nella città, ma desidera provare

ad allargare il suo sguardo, cercando un'etnografia della città nel suo complesso¹. La complessità, cioè, questione dirimente da quando l'antropologia ha cominciato ad occuparsi del fenomeno urbano, deve trovare una *simplicity* attraverso cui esprimersi². Per quanto questa impresa possa essere difficile, essa rimane necessaria per riflettere sul fenomeno urbano, e anche sul paesaggio sonoro urbano in sé. Come afferma David Le Breton, infatti, l'etnografia deve avere il gusto per il labirinto:

Nel percorrere la medesima foresta, individui diversi sono sensibili a cose differenti. Vi è la foresta del cercatore di funghi e quella di chi ama passeggiare, la foresta del fuggitivo, dell'indiano, del cacciatore, del guardacaccia o del bracconiere, o quella degli innamorati e di coloro che si sono perduti [...]. Non esiste una verità nella foresta, bensì una moltitudine di percezioni a seconda delle prospettive, delle aspettative, della diversa appartenenza sociale e culturale. L'antropologo esplora questi diversi strati di realtà che si intersecano tra loro. Anch'egli propone un'interpretazione della foresta, ma si sforza di estendere il più possibile lo sguardo e i sensi per cogliere la stratificazione dei dati di realtà [...]. Il ricercatore è l'uomo del labirinto, sempre in cerca di un improbabile centro (Le Breton 2007: XII-XIII).

L'unica grande domanda di ricerca, posta nel primo capitolo, che abbraccia le altre implicite in questa tesi, rimane la seguente: come si costruisce un'etnografia del paesaggio sonoro urbano? Come si può tendere a un'interpretazione della "foresta" di cui parla Le Breton, che tenga conto di tutte le stratificazioni possibili? In questo senso, il presente capitolo rifletterà sulla duplice sfaccettatura di questa sola domanda. Bisognerà prima, infatti, accennare una riflessione sul primo senso della parola etnografia, cioè sul livello metodologico. In un secondo momento, dovremo capire come sia possibile costruire un'etnografia dei suoni urbani nel secondo senso implicato nel termine, e cioè una rappresentazione del paesaggio sonoro della città di Fez.

¹ Per adottare un'espressione utilizzata da Ulf Hannerz, la mia ricerca si è sviluppata tenendo la medina di Fez come *locus*, ma allo stesso tempo come *focus*. Si veda Hannerz 1992.

² Si veda per questo il primo capitolo di questa tesi, § 5-6.

1. Gli innumerevoli suoni: il rumore e il silenzio.

Provare a descrivere, seduto a una scrivania ormai lontana da quella casa in cui ho vissuto per tre lunghi mesi, la pungente molteplicità di suoni che si accumulano all'orecchio di chi decide di conoscere quest'antica città, è impresa disperata, destinata a fallire³. Si fatica a descrivere l'esperienza estemporanea di un paesaggio sonoro, o di una musica, forse per povertà di vocabolario. Si ha l'impressione di girare sempre intorno agli stessi termini, senza riuscire a intercettare la realtà. Questa è una delle ossessioni che mi hanno accompagnato nei miei tre mesi invernali, insieme all'*islām* e al freddo impossibile da scacciare in una casa dai soffitti alti e senza riscaldamenti. Come si può dar conto dell'intreccio singolare di suoni e rumori che compone ogni scena e ogni momento vissuto in un luogo?

Come evocato già nel primo capitolo, la notte a Fez è silenziosa: tutte la sere, fin dalla primissima, salivo sulla terrazza di casa, affacciata sul pendio che volge verso il centro della medina, dove troneggia il minareto del mausoleo di Mūlāy Driss. Assaporavo quel silenzio quasi epico: così profondo da rendere percettibile qualsiasi movimento o avvenimento. Dopo il tramonto, si avvertiva ogni colpo di tosse proveniente dalla strada, tre piani più giù. Ogni risata dei bambini che stavano fuori a giocare, oppure a prendersi in giro. Qualsiasi persona stesse parlando al telefono in maniera calma o concitata. Ma anche i cani randagi fuori dalle mura della città, il fischio solitario di un uccello in lontananza e, da qualche anno, anche le macchine, dalla strada che gira tutt'intorno alla medina. Più volte Michela, moglie di Sī Moḥammed, mi ha assicurato che fino a cinque anni fa, quando si è trasferita qui, la notte non si sentivano neanche quelle. Ma ad essere silenziosa e calma, a Fez, non è solo la notte. Anche di giorno, ad ogni ora, salendo in terrazza, c'è una calma che quasi stupisce. Certo, per l'altezza e la distanza. Ma le case non sono mai più alte di due o tre piani, e dunque non è questo il punto. Bisogna

³ È la conclusione a cui giunge la riflessione semiotica di Roland Barthes su questi temi: egli afferma, infatti, che cercare di rappresentare a parole l'esperienza sonora, e soprattutto musicale, è un'impresa disperata. Si veda Bull, Back 2008: 19.

semplicemente sapere dove cercare i rumori. Se li si cerca, infatti, cominciando dalle zone più periferiche della medina, se ne troverà solo di un certo tipo. Queste zone, dove le stradine sono molto strette e ramificate, sono in effetti composte esclusivamente da case. Le porte, alcune antiche di legno, altre di metallo pesante, che danno sulle strade, conducono esclusivamente alle abitazioni. Eccezion fatta di alcuni negozi di generi alimentari e cianfrusaglie, e qualche sparuta bottega artigianale di sarti, falegnami, tessitori o al massimo ciabattini, non c'è nient'altro che case. Qui, a seconda del momento della giornata, la calma regna sovrana, e le fonti di rumore sono piccole gocce d'acqua, che non turbano mai la quiete: le mamme che passano con i bambini in braccio, o i passetti concitati dei bambini più grandi con le cartelle, la mattina prima di andare a scuola; oppure le urla e le risate dei ragazzi che si rincorrono all'uscita, tirandosi gli zaini, facendosi i dispetti e poi scomparendo alla prima curva, o dietro una porta; la musica *š'a'bī* o *dance* che emana dai cellulari degli adolescenti; le chiacchiere di due uomini che passano lentamente. Tutto questo si perde, si assorbe nella quiete.

Io ho abitato in una zona del genere, e le mie finestre assolutamente non isolate si affacciavano proprio su una strada di questo tipo. Per questo, il silenzio diventava un amplificatore. Le prime notti è stato difficile abituarsi: sobbalzavo ad ogni minimo rumore. La primissima notte, dei ragazzi del quartiere hanno litigato, da quel poco che capivo ho evinto che uno voleva ammazzare l'altro: mi hanno svegliato regalandomi un'angoscia notturna profonda. Tutte le sere, addormentarmi era un'impresa: sentivo tutto. Non c'era modo di attutire i suoni, impedirgli di entrare non era contemplato. Ho appreso col tempo che nei grandi *riyāḍ* della medina- gli storici palazzi nobiliari- vivono perlopiù in due, tre o più famiglie: pur non potendo indagare anche questo elemento, che mi pareva molto interessante, ho preso la mia convivenza coi i suoni esterni come un esercizio. Ho registrato fin da subito lunghi "pericopi" di giornata, dalla mia finestra: ascoltarli ora, da lontano, provoca l'effetto desiderato, straniante e allo stesso tempo "approssimante". Tutto è così chiaro, e così impossibile da raccontare. Il mio fedele registratore, anche se utilizzato maldestramente, mi esplicita i particolari che dimorano

impliciti in me. La vita di Derb el-Rūm è ormai depositata nella mia memoria uditiva, oltre che sensoriale in senso ampio, poiché la ascoltavo appena sveglio, oppure ancora sveglio prima di addormentarmi. Gli zoccoli dell'asino che passavano sui ciottoli traballanti, lo sballottare delle otto bombole di gas legate sulla sua groppa, il suo padrone che esclama secco: «*Rā'*!», espressione riservata alle bestie da soma, e «*Zīd!*», «Vai avanti, continua!». *Rā-Zīd* era la mia sveglia, vicina quanto il cuscino, quanto la giugulare. La seconda sveglia, nel caso mi fossi riaddormentato, era l'uomo che portava il carretto del latte. Dalla campagna, tutte le mattine arrivava a piedi con il suo carretto che trascinava a mano, con dentro quattro taniche di plastica, colme di latte fresco. Devo averlo visto solo una volta, non me ne ricordo il volto; la sua voce acuta e stonata, invece, dimora nelle mie orecchie. «*Hlib!*», «Latte!», urlava più volte. Si fermava ad aspettare qualche minuto, il tempo che le persone dei dintorni si vestissero per scendere a comprare il latte fresco. Insieme a queste due voci, compagne inseparabili, ci sono in queste zone più "residenziali" un'infinità di altri carretti, che raccolgono materiale di scarto o vendono cianfrusaglie, annunciandosi con vari richiami e *jingles* sempre uguali, per farsi riconoscere. Qui, però, per tutta la durata del giorno e della notte, qualsiasi rumore è preceduto e seguito da un silenzio di fondo, che riassorbe immancabilmente ogni suono.

La percezione sonora comincia a cambiare quando dalle zone residenziali si scende verso le zone più centrali della medina, più popolate, più gremite. Due sono le grandi tipologie di luogo a cui vorrei accennare brevemente. La prima è il *sūq*, il mercato: tutta la parte centrale della città è in realtà intesa come un grosso mercato a cielo aperto. Lo dimostra il fatto che intere vie o piccoli quartieri sono ancora chiamati con il nome attribuito loro in passato: "sūq el-Aṭṭārīn", il mercato degli spezieri; "sūq el-'Ašābīn", il mercato degli erboristi; "sūq el-Šamma'in", il mercato dei candelieri...Nonostante ormai quasi nessuno di questi antichi *sūq* sia più utilizzato per lo scopo indicato nel nome, ciò che accomuna tutte queste zone è che sono perlopiù rimaste a uso commerciale. Ci sono, per esempio, le due grandi "salite"- si chiamano così, *ṭāla'a*, anche se ovviamente sono

anche discese qualora le si percorra in senso opposto- che collegano Bāb Buġlūd, la grande porta blu da cui i turisti entrano in medina- fino al centro della città. Si tratta di due grandi vie commerciali adibite soprattutto alla vendita di prodotti turistici: tappeti, cosmetici, borse, gioielli, spezie, souvenir e *maroquineries* di ogni sorta, oltre ovviamente a piccole spezierie e tabaccherie, negozi di dolci, rivenditori di succhi spremuti al momento o di sandwich *fast food*. Scendendo e arrivando nel vivo della città, i negozi di souvenir aumentano, vicino ai monumenti, principali mete dei turisti. Ma allo stesso tempo l'artificialità di queste due vie di stampo più turistico diminuisce, fino a incontrare un commercio più quotidiano: l'antica via degli spezieri è ormai sede di innumerevoli negozietti di articoli elettronici; l'antico mercato degli erboristi è occupato da bancarelle e banchetti di frutta e verdura, olive, carne, ma anche da ristorantini *ša'bī*, popolari, per la pausa pranzo di tutti coloro che lavorano lì intorno. Tutti questi mercati, composti di varissime tipologie, si affacciano in genere sulle vie principali, quelle di passaggio, adatte alla bottega per la vendita. Ma tutt'intorno a queste vie/mercato si distribuiscono una serie di botteghe dedicate invece all'artigianato, cioè in larga parte alla produzione dei manufatti poi venduti per la medina. In piccole stanze singole, oppure raggruppate in interi edifici, vecchi *fundūq*, caravanserragli per mercanti di passaggio, o vecchie *qissariā*, cioè veri e propri atelier di vendita, si sviluppa un artigianato fiorente che ruota attorno alla conceria, alla sartoria, alla lavorazione del rame e del ferro, alla pasticceria, alla falegnameria e a molto altro.

Si evince da questo breve ritratto che la zona centrale della città è anche quella più densamente vissuta e popolata durante il giorno, poiché qui si avvicendano le maggiori micro-attività quotidiane della medina. Si capisce allora che, camminando dalle zone residenziali, dove i suoni sono più rari, verso questa direzione, l'orecchio incontra anche una maggiore densità di rumori. Si tratta innanzitutto di quei rumori che produce ogni uomo anche non indaffarato: colpi di tosse, piccoli movimenti, voci che parlano fra loro, a volte mormorando a volte a voce alta, per chiamarsi da lontano. Queste sono zone molto trafficate, e dove c'è traffico ecco anche il frastuono dei passi affrettati sui ciottoli,

il peso degli asini e dei muli che trasportano da una parte all'altra della città la mercanzia, i portantini che urlano «'Endak! Balek!», «attenzione!». Il traffico viene poi condito dagli acquisti, dalle contrattazioni, dai saluti, dalle liti e dalle discussioni. Ogni negoziante e ogni artigiano tiene la radio o la televisione accesi dalla mattina presto in poi, fino alla sera: le voci dei conduttori televisivi si mischiano a quelle della musica di ogni tipo, i *jingles* delle pubblicità incontrano la voce profonda dell'intervistato o dell'opinionista di turno. Il tutto in varie lingue: l'arabo classico di *el-Ğazīra* si fonde con il dialetto della radio e delle soap-opera, e per le strade il dialetto della musica popolare e del rap si confonde con l'inglese e il francese parlato dalle guide in *ğellaba* bianca e con il fez rosso, seguite a fatica nella folla dalla comitiva che chiacchiera in varie lingue europee, o addirittura in cinese. Quando ci si avvicina ai quartieri più artigianali, per così dire, si comincia a percepire il suono dei vari mestieri: lo sciabordio delle pelli delle conterie estratte e rigettate nelle loro piscine colorate; il regolare e più macchinoso mormorare della macchine da cucire, o anche dei telai in alcune officine più grandi; il battere regolare e musicale dei martelli e delle punte dei ramai sul piatto o sul vassoio che stanno incidendo. A questo bisogna aggiungere tutti i suoni di stampo più religioso affrontati di volta in volta nei capitoli precedenti: il richiamo alla preghiera, il Corano in tutte le sue forme, la preghiera e il suo canto... Dovunque ci si infili, un mare di suoni aggredisce l'orecchio del visitatore senza nessuna pietà. Il risultato è un rumore di fondo, un trambusto costante, un frastuono percepibile per tutto il giorno.

In realtà, questo frastuono/trambusto non è dappertutto: la calma riesce a regnare sovrana anche in queste zone, non appena ci si sottrae alla fitta densità sonora. Il *sūq el-Ĥenna*, per esempio, di cui ho già parlato più volte, è proprio dietro l'antica via degli spezieri, zeppa e trafficata a tutte le ore del giorno. Eppure, per la maggior parte del tempo il suo silenzio è rotto solo dal canto degli uccelli sui rami dei due grossi tigli che ne occupano il centro. Così è anche per molte altre zone, distribuite qua e là a macchie anche nel cuore di questa zona centrale più rumorosa: appena si esce dal trambusto, ecco il silenzio più assoluto. Le due zone- residenziale e commerciale, se così vogliamo

schematizzarle- non sono dunque isolate, ma si compenetrano. L'ultima nota, doverosa, riguarda l'assenza assoluta di macchine: le stradine della medina l'hanno protetta dall'invasione dei motori. A oggi, soltanto qualche motorino, sporadico, ne turba la quiete: le automobili sono confinate fuori, in quell'anello che di notte ne costituisce il sottofondo lontano, e di giorno neanche si percepisce.

Questo breve quadro generale vorrebbe mostrare che a Fez sussiste un gioco di successione costante fra calma e rumore- il che d'altronde costituisce un tratto fondamentale di ogni città, in misure diverse. Nonostante questo, nei secoli, i viaggiatori e gli esploratori coloniali che hanno visitato Fez, così come spesso le altre città del Medio Oriente, hanno teso a raccontarne un solo tratto, isolandolo dal resto, mettendolo in risalto. La medina, la città islamica, è sempre stata descritta, nella letteratura coloniale, tramite l'essenzializzazione del tratto che colpiva di più: il suo disordine, il suo trambusto.

2. La città islamica.

Una medina viva e brulicante come quella di Fez ha gioco facile nello stordire e disorientare il visitatore, e non solo sul piano sonoro. L'impatto vorticoso e straniante ha un carattere squisitamente multi-sensoriale: i colori e gli odori aggrediscono gli occhi e le narici, oltre che le voci le orecchie. E, anche sul piano esclusivamente uditivo, molti sono i suoni che non ho potuto riportare nello scorso paragrafo. Ancor di più quelli che probabilmente non ho avvertito, o che si dovrebbero prendere in considerazione se si uscisse dalla medina per lanciarsi nel traffico della *ville nouvelle*, che presenta sfaccettature variegata, a seconda dei quartieri. È in genere l'assoluta complessità, la difficoltà di comprensione totale, l'inesauribilità degli stimoli che colpisce. È il caso, credo, a questo punto, di richiamare in causa un autore italiano già incontrato nel primo capitolo: Edmondo De Amicis, infatti, riesce a rievocare le scene della sua visita a Fez

con maestria invidiabile. Egli racconta che si riservò la prima visita della città per la mattina dopo il suo arrivo, rifugiandosi nel palazzo in cui vennero ospitati, deliziato dall'architettura moresca e dalla pace dei suoi cortili. Ma, uscito di buon'ora, il giorno dopo si arrischiò insieme ai suoi compagni in una passeggiata nella medina, da cui emergono pagine dense e spesse- siamo a fine ottocento:

L'interprete ci domandò cosa volevamo vedere. «Tutta Fès!», si rispose. Ci dirigemmo prima verso il centro della città. Qui dovrei proprio dire: «*Chi mi darà la voce e le parole!*». Come esprimere lo stupore, la meraviglia, la pietà, la tristezza che provai dinanzi a quel grandioso e lugubre spettacolo? (...) la gente spesseggia; gli uomini si fermano per lasciarci passare; le donne tornano indietro o si nascondono; i bambini gridano e scappano; i ragazzi brontolano e ci mostrano i pugni da lontano, tenendo d'occhio il bastone dei soldati. (...) L'aria è impregnata d'un odore acuto d'aloè, di spezie, di incenso, di *kif*; pare di camminare in una immensa drogheria. Passano frotte di ragazzi con la testa tignosa e piena di cicatrici; vecchie deformi, senza un capello, col seno ignudo, che s'aprono il passo a forza imprecaando furiosamente contro di noi; (...) Entriamo nei bazar. Per tutto c'è folla. Le botteghe, come a Tangeri, sono tane aperte nel muro. I cambisti sono seduti a terra, con un mucchio di monete nere dinanzi. Attraversiamo, pigiati dalla folla, il bazar delle stoffe, quello delle pantofole, quello della terraglia, quello degli ornamenti di metallo, che formano tutti insieme un labirinto di stradiciuole coperte (...) Passiamo per mercati di verzura affollati di donne che alzano le braccia per maledirci, e usciamo dalla parte centrale della città. Daccapo salite, discese, giri, rigiri, vicoli tetri, passaggi tenebrosi, moschee, fontane, porte arcate, rumori di mulini, cori di voci nasali, donne che si nascondono, un sudiciume che ammorba e un polverio che leva il fiato (De Amicis 2015: 152-154).

Lo scrittore si trova chiaramente spiazzato di fronte a questa medina rumorosa e caotica, fino ad esclamare: «Io mi domando dove sono, se sogno o son desto, e se la città di Fès e la città di Parigi si trovano veramente sul medesimo astro!» (De Amicis 2015: 153).

D'altronde, questa è la caoticità che ha catturato l'occhio occidentale fin dai primi incontri coloniali con il Medio Oriente, più in generale. Esso infatti, fin dalle prime relazioni storiche, si è rivelato essere difficilmente "modellizzabile", comprensibile in un modello chiaro e semplice. In questo, la nostra materia non è stata da meno. Come afferma Ugo Fabietti:

Una volta "inventato", cioè costruito dalla geopolitica occidentale e dall'orientalismo, il Medio Oriente si è rivelato una realtà la cui natura non è pensabile secondo quei criteri di semplicità e di isolamento cari alla tradizione antropologica classica. Il Medio Oriente, realtà estremamente composta dal punto di vista etnico, linguistico, delle forme di adattamento, dell'organizzazione politica e, sebbene al profano possa sembrare il contrario, anche dal punto di vista religioso, non si piegava alla prospettiva antropologica dominante tra gli anni Venti e gli anni Cinquanta del Novecento (Fabietti 2016: 51).

Il funzionalismo era l'ultimo degli impianti teorici costruito dagli occidentali che ormai da secoli si avvicendavano nella regione. Come fa notare Fabietti, tranne qualche eccezione si era costruito in regioni del mondo che si prestavano a una rappresentazione più statica, o semplificata. Ma gli impianti coloniali avevano già forgiato, a quell'epoca, una sorta di visione per tratti, per tipologie, per caratteri dominanti, che era riuscita a ridurre il disorientamento, il disordine, cercando di isolare dei "tipi" di organizzazione comunitaria,

e di studiare questi tipi uno per uno nell'intento di far emergere, per sommazione, una visione unitaria della formazione sociale globale. Classica, da questo punto di vista, è l'immagine del Medio Oriente come "mosaico", un'area nella quale sono presenti in primo luogo tre tipi di comunità: quella nomade, quella agricola e quella urbana. Questa ripartizione, basata su criteri in apparenza per sé evidenti, pose tuttavia problemi rilevanti. Infatti, essa non si propone come tripartizione adottata ai fini di una strategia operativa sul piano della ricerca, ma come rappresentazione capace di cogliere una realtà oggettiva (Fabietti 2016: 53).

Il Medio Oriente come un mosaico formato, nella «realtà oggettiva» da varie tessere, di colori diversi e ben distinte, e che per sommazione e giustapposizione fa emergere il ritratto completo della regione: questo è il modello costruito, a fronte della complessità incontrata, per imporre a questa regione una semplicità comprensibile.

Ma la tripartizione non si è limitata qui, è proseguita dividendo ulteriormente una delle tessere di questo mosaico, la realtà urbana, in sottoinsiemi ben ordinati. Come afferma Domenico Copertino, nella sua analisi antropologica della costruzione dello spazio mediorientale, basata sulla sua etnografia in Siria:

Colpiti dalla stretta relazione esistente nelle società mediorientali fra cultura, località e definizioni del sé collettivo, molti studiosi hanno elaborato dei costrutti teorici con i quali hanno pensato di fissare una volta per tutte le caratteristiche delle città arabe in Medio Oriente. (...) Essi hanno elaborato il concetto di “città islamica”- una città con delle caratteristiche fisse e immutabili, tra cui quella di essere chiusa su se stessa e divisa al suo interno in tre zone distinte: l’area religiosa e amministrativa, il mercato e le aree residenziali (Copertino 2010: 87).

Questo ordine apparente e quasi schematico che sembra delinearci, tuttavia, non basta per sottrarre la città islamica all’impressione di farraginosità, di disordine.

La diffusione della città islamica si rivela come un esempio delle logiche del dominio coloniale europeo sul Medio Oriente: la città islamica sarebbe il luogo idoneo per i musulmani, incapaci di entrare nella modernità (...). Le distinzioni introdotte dall’amministrazione catastale siriana affondano le radici in una consolidata tradizione di studi d’area e letteratura orientalistica, che ha prodotto un longevo immaginario spaziale costruito dalle rappresentazioni che vedono le città arabe mediorientali come mosaici di entità sociali e topografiche distinte, *patchwork* di quartieri fortemente differenziati l’uno dall’altro in base a religione, etnia, provenienza geografica, status sociale dei residenti. Questo rispecchia, a livello locale, l’immagine del “mosaico di culture”, scenario spesso utilizzato per rappresentare il Medio Oriente (...) (Copertino 2010: 89).

Il *patchwork* di quartieri, insomma, dimostrerebbe che la città islamica è stata capace al massimo di sovrapposizione, mai di vera e propria organizzazione, e da questo deriverebbe il suo disordine, che rende i suoi abitanti «incapaci di entrare nella modernità». Questa percezione, mi sembra, è simile a quella di De Amicis, che si rattrista di fronte al «grandioso e lugubre spettacolo» di quella «città decrepita», una carcassa che sembra «si vada sfacendo lentamente» (De Amicis 2015: 151). Uno sguardo, insomma, di un occidente supponente sull'Oriente, che si arroga il diritto di giudicarne la forma e la bellezza. È lo stesso punto di vista che Edward Said denuncia in maniera così puntuale nel suo ormai imprescindibile saggio *Orientalismo*. E d'altronde, scorrendo le sue pagine, si trovano numerosi esempi che riconducono a questa immagine di disordine asimmetrico dell'Oriente, contrapposto all'ordine logico dell'Occidente. Basti riportare, per tutti, il solo esempio- citato anche da Domenico Copertino- della considerazione della forma del “pensiero orientale” da parte dell'*establishment* coloniale. Similmente al più generale “pensiero primitivo” o “selvaggio” in ambito antropologico, anche il pensiero orientale era una nozione che in un certo periodo coloniale si inseriva in una « “famiglia di idee” e un certo numero di valori che in vari modi si erano dimostrati efficaci. Le idee spiegavano il comportamento degli orientali, attribuivano loro una mentalità, un'eredità storica, li calavano in una certa atmosfera» (Said 2013: 48). Così, Lord Cromer, elogiato governatore inglese dell'Egitto tra il 1882 e il 1907, non deve dare spiegazioni quando scrive il seguente passo delle sue memorie, riportato da Said. Egli dimostra ironicamente la corrispondenza ideale fra luoghi e popoli, e addirittura schemi di pensiero.

Sir Alfred Lyall mi disse una volta: “La precisione è aborrita dalla mentalità orientale. Ogni angloindiano dovrebbe tenere presente questo principio”. L'imprecisione, che facilmente degenera in menzogna vera e propria, è uno dei tratti salienti dell'intelletto orientale. (...) La mente dell'orientale, come le pittoresche strade della sua città, in modo caratteristico manca di simmetria (Said 2013: 44).

Non è possibile, in questa sede, analizzare tutte le sfaccettature- fisiche, urbanistiche, religiose, filosofiche- che ha assunto l'idea di città islamica nella sua storia. Basti qui aver accennato a questa contrapposizione fra un disordine percepito e un ordine rappresentato, ben identificabile. Mi appoggio però qui al lavoro dell'antropologa mediorientista Janet Abu- Lughod su questo tema. Il suo importante articolo del 1987, *The Islamic City- Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance*⁴, ha compiuto, in breve, un'operazione simile a quella di critica letteraria e storiografica che aveva fatto un decennio prima Edward Said, individuando in maniera accurata la catena di rappresentazioni, descrizioni e citazioni che hanno reso possibile l'esistenza di una "città islamica", di fatto prevalentemente letteraria. L'antropologa statunitense riesce a dimostrare, andando a caccia delle incongruenze e delle generalizzazioni non giustificate, l'impossibilità di poter delineare non solo i tratti essenziali, ma l'affidabilità stessa del concetto di "città islamica". La sua analisi si concentra su due filoni di riflessione su questo tema da parte di una rosa di autori, da una parte concentrati sulle città del Nord-Africa, dall'altra su quelle della regione siro-libanese. Ma, dice la Abu-Lughod,

in each case, a very tentative set of place-specific comments and descriptions appears. These enter the literature and take on the quality of abstractions. With each telling, the tale of authority grows broader in its application. Forgotten is the fact that only a handful of cities are actually described. (...) Forgotten is the fact that islamic cities have evolved over time and that the sociopolitical system in Damascus and Aleppo in the 14th century under Mamluk rule cannot possibly provide a convincing description of how islamic cities *sui generis* were governed! (Abu-Lughod 1987: 160)

Anche se, come ammette l'antropologa, anche lei in passato è caduta nello stesso errore, bisogna riconoscerne le basi scricchiolanti:

⁴ Si veda Abu-Lughod 1987.

My own book on Cairo fell into the trap set by the Orientalists by accepting many of the earlier authorities about the nature of the Islamic city. The edifice they had built over the years seemed to me a strong and substantial one. Only gradually did it become clear how much a conspiracy of copying and glossing had yielded this optical illusion (Abu-Lughod 1987: 160).

Ecco, dunque, rivelata la natura dell'operazione che abbiamo analizzato brevemente in questo paragrafo, una vera e propria trappola di semplificazione costruita a tavolino da teorici occidentali- coscientemente o meno. Essa ha la natura dell'illusione ottica, dell'inganno caleidoscopico. Questo punto merita di essere arricchito e approfondito nelle pagine che seguono.

3. I limiti della semplificazione⁵.

La questione che mi preme qui è, come si sta delineando, quella di ridurre la complessità incontrata nella medina di Fez, per cercare un modello semplice in cui comprenderla, a fronte della incomprensibilità- cioè il caos- che invece essa offre come suo primo volto al visitatore. Questa domanda di ricerca, tuttavia, rischia di essere mal posta: come è emerso dal paragrafo precedente, in questo campo bisogna fare attenzione a non cadere nelle trappole che ci consegna la tradizione teorica. Ho già detto come, per esempio, il rumore non sia l'assoluto protagonista della medina, ma che la calma lo accompagna costantemente. È necessario, pertanto, rivedere su che base poggia il modello che si costruisce, su che strumenti metodologici si regge in piedi. Per fare questo, farò una breve deviazione rispetto alla questione della città, per fare un punto più metodologico.

⁵ L'espressione è ripresa dal sottotitolo dell'opera di Max Gluckman del 1964, *Closed Systems and Open Minds: the Limits of Naïvety in Social Anthropology*, a cui ho fatto riferimento nel primo capitolo e ora in queste pagine. Il lavoro in questione si occupa proprio dei problemi qui in analisi. Si veda Gluckman 1964.

In un suo recente lavoro, l'antropologo marocchino Hassan Rachik raccoglie in un libro coerente ed esaustivo le riflessioni maturate negli anni di studio di antropologia del proprio paese, sempre condotta da altri, occidentali. Riesce così a imbastire una sorta di cronistoria critica delle idee che si sono succedute nell'ultimo secolo non tanto in Marocco, ma sul Marocco, create da parte soprattutto dell'antropologia⁶. Egli non può, dunque, prescindere dal lavoro etnografico di uno dei maggiori antropologi del novecento: Clifford Geertz. Come è noto, infatti, Geertz ha svolto ricerche approfondite nella regione e nella città di Sefrou, a una trentina di chilometri da Fez, a partire dal 1964 e per tutto il decennio successivo. Nel 1968, egli pubblicò un fondamentale saggio di antropologia della religione comparata che mette in dialogo il suo studio dell'*islām* marocchino con il suo terreno precedente, in Indonesia. Coniugando questa «strana coppia», come la chiama lui stesso, cioè grosso modo i due confini geografici di quello che si è soliti chiamare il mondo musulmano, egli afferma di voler intraprendere una «macrosociologia comparativa e storica» fra le due realtà. Questo lavoro, pubblicato solo recentemente in Italia, si intitola *Islam Observed*. Le critiche che Rachik rivolge a questo saggio sono di fondamentale importanza per la problematica qui in esame. Il testo è costruito fin dalle prime pagine sulla comparazione dei due "*islām*", quello marocchino e quello indonesiano, e si sviluppa seguendo l'evoluzione storica e religiosa dei due paesi. Partendo dalla fase degli "stili classici", ovvero le rispettive tradizioni nell'apogeo della loro tradizione, si rivolge poi ai mutamenti che esse hanno dovuto affrontare con il sopraggiungere della modernità, cioè quell'"interludio scritturalista", caratterizzato dal ritorno ai testi, alle fonti, alle origini dell'*islām*, e che è stato protagonista della storia recente di tutti i paesi musulmani, in modi di volta in volta diversi. Infine, egli propone delle chiavi di lettura per interpretare i cambiamenti e le direzioni di sviluppo delle due realtà nell'oggi- ormai cinquant'anni fa. Anche in questo caso, dunque, come per il discorso sulla città islamica, l'edificio teorico è molto ampio e ambizioso.

⁶ Si veda Rachik 2012.

La critica di Rachik a questo edificio- che come fa notare Fabietti nella prefazione all'edizione italiana è «un testo brillante scritto da un altrettanto brillante autore» (in Geertz 2008: VII)- è a mio parere molto simile a quella fatta da Said per l'Orientalismo in generale e dalla Abu-Lughod per la città islamica in particolare. Cerca di vagliare le fonti, va alle fondamenta. Per questo, l'antropologo parte criticando la parte che Geertz, come già visto, chiama "gli stili classici", e che regge dialetticamente tutto il resto. In questo capitolo (il secondo), infatti, Geertz imposta la comparazione fra le due realtà distinte prese in considerazione su un procedimento metodologico particolare: decide di assurgere a modello di ognuna delle due spiritualità una sola figura importante sul piano dell'autorità religiosa, scegliendola lungo la storia dei due paesi. Ecco i due ritratti schizzati sinteticamente da Rachik:

Il s'agit de deux figures religieuses. La première, Sunan Kalijaga, est un prince javanais du XVI siècle considéré comme un acteur de l'islamisation du pays. Il est le symbole du lien entre deux civilisations et deux grandes religions, le Java indianisé e le Java musulman. (...) La figure marocaine, Sidi Lahcen al-Youssi, est un savant (1631-1691) originaire d'une tribu berbère du Moyen-Atlas. Son époque, qui correspondait à l'essor de la dynastie alaouite, était caractérisée par l'instabilité politique, la prolifération de pouvoirs politiques guidés par des personnages religieux. D'après la légende, al-Youssi quitta son village à l'âge de douze ans, pour devenir d'abord un pèlerin, puis un rebelle avant d'être consacré saint (Rachik 2012: 199)⁷.

Geertz, con mano sapiente, incardina queste due personalità storico-mitiche nella storia religiosa del loro paese- dell'Indonesia per Kalijaga, del Marocco per al-Youssi- associando le caratteristiche della loro figura al carattere generale dell'*islām* del loro paese. È un procedimento per «due uomini, due culture», come dice egli stesso (Geertz 2008: 36). In questo modo, come la formazione e la peculiarità mistica della storia di

⁷ Le traslitterazioni dall'arabo incontrate nei testi nelle varie lingue non coincidono, e stridono anche con quella utilizzata in questa tesi. Per semplicità di lettura, per questi nomi userò la traslitterazione francese, cioè quella riportata in questo testo, con l'eccezione delle citazioni da altri testi.

Kalijaga si riassumono nel suo quietismo- il suo nome musulmano e la sua conversione gli vengono conferite dal suo maestro spirituale dopo che lo ha aspettato, seduto in riva ad un fiume, per degli anni e ha assunto lentamente l'adatta disposizione interiore- così in tutta la spiritualità islamica javanese si può ritrovare la stessa caratteristica. E d'altra parte come al-Youssi, per diventare un santo, ha innanzitutto avuto il coraggio di bere l'acqua fetida che colava dalla camicia sporca del suo maestro orrendamente malato, così anche tutta la spiritualità marocchina si basa su un contatto fisico e sull'intensità morale (il concetto di *baraka*). Alla fine del suo capitolo, con queste premesse- che purtroppo qui non possiamo analizzare più esaurientemente- Geertz può facilmente concludere che

ognuno dei nostri due popoli giunse a sviluppare una concezione caratteristica di ciò che è la vita, concezione che chiamarono islamica. Da parte indonesiana, l'interiorità, l'imperturbabilità, la pazienza, l'equilibrio, la sensibilità, l'estetismo, l'elitismo, e una quasi ossessiva obliterazione di sé, la dissoluzione radicale della individualità; da parte marocchina, l'attivismo, il fervore, l'impetuosità, l'audacia, la durezza, il moralismo, il populismo e una quasi ossessiva affermazione di sé, l'intensificazione radicale dell'individualità. Che si può dire se si confronta un quietista javanese come Kalidjaga con uno zelota berbero come Lyusi, tranne che per quanto entrambi musulmani e mistici, sono certamente tipi di musulmani e mistici molto diversi? (Geertz 2008: 54).

È prevedibile, davanti alla divisione categorica che riesce a costruire Geertz, la critica che Rachik gli indirizza: sarebbe come parlare del cattolicesimo italiano solo a partire da San Francesco, o del cristianesimo ortodosso orientale riferendosi solo ai *Racconti di un pellegrino russo*. La domanda che viene spontanea è ovviamente: e il resto? «L'opposition qu'établit Geertz entre les deux figures est systématique. Elle évoque ce genre de dichotomies binaires qui sont si tranchées et si nettes qu'elles paraissent artificielles et suspectes» (Rachik 2012: 201). Le critiche all'impianto di Geertz, per un nativo, sono molte, e Rachik è molto puntuale nel cogliere le sue contraddizioni. Ne riporto solo alcune: innanzitutto se si prende in considerazione attentamente

l'agiografia di al-Youssi si scopre che al fervore religioso e all'impetuosità corrispondono altrettanti periodi di calma, meditazione e rispetto per le istituzioni; inoltre il viaggio e la mobilità erano, nel Marocco del XVII secolo, più che una condizione generale un appannaggio di pochi studiosi; manca un'analisi delle fonti primarie in lingua araba, e Geertz evita anche quelle tradotte in lingua francese poiché, secondo Rachik, l'avrebbero portato fuori dal suo impianto teorico, così auto-evidente; infine, l'antropologo cade in generalizzazioni banali, che passano da un fatto particolare a un tratto culturale generale, a distanza di secoli.

Ora, è ovvio che non ci interessa, in questa sede, capire quali siano le ragioni dell'uno e dell'altro. Peraltro, lo stesso Rachik si mostra meravigliato che sia proprio Geertz a cadere nella "trappola" della generalizzazione, da lui denunciata nel corso di tutto il libro, in cui sono inciampati quasi tutti gli antropologi che hanno avuto a che fare con il Marocco; quella cioè di cercare il «carattere» dei marocchini. Si tratta dello stesso autore che, cinque anni dopo questo saggio, pubblicherà *Interpretation of cultures*⁸, atto finale di un rovesciamento di paradigma rispetto alla visione per tratti funzionalista. In questo testo, d'altronde, possiamo leggerne delle già mature anticipazioni⁹. Dice lui stesso, nella premessa:

L'opera dell'antropologo, qualunque possa essere il soggetto esplicito, è soprattutto l'espressione della sua esperienza di ricerca e, più precisamente, di ciò che la sua esperienza di ricerca ha operato in lui. Questo è certamente vero per me. Il lavoro sul campo è stato intellettualmente (e non solo intellettualmente) formativo, la sorgente non soltanto di ipotesi particolari, ma dell'insieme dei modelli di interpretazione sociale e culturale. La maggior parte di quanto sono riuscito a vedere (o che ho creduto di vedere) nel vasto arco della storia sociale l'ho visto (o ho

⁸ Si veda Geertz 2007.

⁹ È nel primo capitolo di questo saggio il seguente passo, diventato celebre: «l'antropologo tende sempre a volgersi verso il concreto, il particolare, il microscopico. Noi siamo i miniaturisti delle scienze sociali e dipingiamo su canovacci lillipuziani con quelle che crediamo pennellate delicate. Noi speriamo di trovare nel piccolo ciò che ci sfugge nel grande, di imbatterci in verità generali mentre consideriamo casi speciali» (Geertz 2008: 8).

creduto di vederlo) prima di tutto nei ristretti confini di città di provincia e di villaggi di campagna (Geertz 2008: 2).

È proprio quest'ultimo accenno di Geertz alla ricerca come interpretazione basata sulla visione, questo suo mettere in dubbio, fra parentesi, ciò che si può vedere «nei ristretti confini» della realtà scelta dall'antropologo, che mi consente di porre finalmente la questione che sottosta a tutto questo paragrafo. Senza entrare nello specifico della discussione epistemologica e metodologica che il confronto tra i due testi qui evocati apre, ciò che mi interessa sottolineare è il carattere ottico, visuale dell'operazione di Geertz. Non è un caso, credo, che il saggio in questione si intitoli *Islam Observed*. Mi pare che, anche qui come per la città islamica, il problema sollevato da Rachik sia quello della semplificazione eccessiva, della generalizzazione che diventa trappola, illusione ottica appunto, come affermava la Abu-Lughod per la città islamica. Qual è allora, la principale caratteristica di questa visione ingannevole?

4. Seguire le voci della città.

In sé, in effetti, la generalizzazione attuata in questo caso da Geertz non è deduttiva, ma induttiva: parte dal concreto. Le sue considerazioni sui modelli generali si instaurano «prima di tutto nei ristretti confini» della realtà. Il sospetto, dunque, che questi modelli esistano solo nella sua testa, e che lui cerchi tutti i modi di provarli nel concreto deve essere allontanato, almeno sul piano metodologico. Ciò nondimeno, credo si debba essere d'accordo con Rachik, il ragionamento ha una falla, non regge: i musulmani marocchini non sono tutti impetuosi, infervorati, duri e moralisti. Dove sta allora il punto? Io credo che il problema metodologico in questione non sia tanto la generalizzazione in sé, ma il voler esaurire, tramite essa, tutta la "verità" di un determinato oggetto di analisi. Pensare, cioè, che un aspetto particolare, se si dimostra valido sul piano generale, debba valere sempre per tutti gli aspetti del generale. In altre parole, è innegabile, mi si perdoni la semplificazione, che un marocchino appaia spesso

impetuoso e infervorato, oppure che il concetto di benedizione e presenza divina (*baraka*) in Marocco sia soprattutto fisico. Questi, quindi, sono caratteri con cui tutti i marocchini in qualche modo si devono confrontare- ed è esattamente questo, credo, che Geertz intende in fondo con il termine “macrosociologia comparativa”, usato nella premessa. Ma ovviamente non tutti i marocchini sono infervorati, e non per tutti questo fattore agisce nella stessa misura. Come ha gioco facile nel dimostrare Rachik, non solo ovviamente ci sono marocchini molto calmi, ma si trovano facilmente nell’agiografia tradizionale dei santi marocchini quietisti almeno quanto Kalijaga¹⁰. Ciò che potrebbe aver fatto cadere in trappola Geertz, allora, non è tanto un’illusione ottica, quanto piuttosto una “ossessione ottica”, cioè la volontà di far combaciare, come in un puzzle (o un mosaico?) tutti i pezzi particolari con il generale.

Questo tema mi pare fondamentale non soltanto perché questo capitolo sta trattando di complessità e di semplificazione, ma soprattutto perché questo è stato un punto centrale del mio campo. Quando Geertz afferma, infatti, nella citazione appena riportata, che «l’opera dell’antropologo (...) è soprattutto l’espressione della sua esperienza di ricerca e, più precisamente, di ciò che la sua esperienza di ricerca ha operato in lui. Questo è certamente vero per me» (Geertz 2008: 2), mi sento subito di esclamare: anche per me! Nonostante io non sia un antropologo se non in potenza, devo ricorrere a quanto questa breve ricerca di campo ha operato in me, per dare una risposta alla domanda che si pone questo paragrafo. È legato a queste questioni uno degli impatti più forti che la città di Fez ha avuto in me. Insieme, infatti, alla preoccupazione di come studiare e descrivere i suoni della città, è nata fin da subito l’ansia di raccogliere, in questo lavoro, tutti i suoni della città. Questa sorta di ossessione mi aveva reso convinto che, fosse mancato qualcosa, la mia etnografia sarebbe stata monca, parziale. È certamente così, in fondo: in queste pagine la medina di Fez è al massimo accennata, sicuramente non esaurita, e non può che essere così. Ma credo che l’ossessione che mi

¹⁰ Egli propone la figura di Mūlay Bū ‘Azza, santo fondamentale per la storia agiografica marocchina, che come Kalijaga inizia la sua vita mistica restando un anno intero immobile nei pressi di un lago. Si veda Rachik 2012: 207.

aveva colto fosse molto simile a quella che infastidisce Rachik: come si può, sapendo di non poter cogliere il tutto, parlare per il tutto? Anche la mia era sicuramente una “ossessione ottica”, poiché ottico è il suo fondamento sensoriale: voler cogliere tutti gli aspetti di una realtà in un solo schema interpretativo, perfettamente esauriente. Questo progetto, qualora si potesse attuare, avrebbe le fattezze robotiche e totalitarie di un Grande Fratello, alla George Orwell, piuttosto che quelle umane di un antropologo¹¹. Per questo, com’era prevedibile, con questa ambizione in testa non potevo fare molta strada. Essa si traduceva nei miei giorni a Fez con un’agitazione e un’ansia che non mi permettevano di essere aperto alla città, e di conoscerla nel modo giusto. Se ogni esperienza vissuta sul campo è suscettibile di diventare una “diapositiva” etnografica da inserire nel proprio quadro interpretativo¹², è pur vero che vivere ogni momento come se fosse una tessera di un mosaico o di un puzzle, con l’ansia di completarlo e di vederlo tutto insieme, è perlomeno stressante. Questa mia ossessione ha raggiunto il picco in una giornata di inizio gennaio: l’impossibilità di cogliere il tutto della città, di dover tralasciare molte parti, ha coinciso per me con l’impossibilità di fare etnografia. Sono entrato in crisi. Non sapendo più come muovermi, sono rimasto fermo per una settimana.

In realtà, per uscire dall’*impasse*, non dovevo fare altro che un’operazione semplice, prevista, di cui parla molto bene Max Gluckman, e a cui ho accennato nel primo capitolo. Egli la definisce “*Circumscription*”, quel procedimento che prevede il «dovere dell’astensione»:

When an anthropologist circumscribes his field, he cuts off a manageable field of reality from the total flow of events, by putting boundaries round it both in terms of

¹¹ Mi riferisco al celebre romanzo fantascientifico *1984*, in cui viene descritta una società continuamente tenuta sotto controllo dall’occhio del Grande Fratello, l’immagine pubblica e privata dell’unico Partito al potere. Si veda Orwell 2009.

¹² L’espressione è di Clifford Geertz, che la utilizza per descrivere lo stile narrativo di carattere essenzialmente visivo delle opere di Evans-Pritchard. Si veda Geertz 1990: 57-80.

what is relevant to his problems and in terms of how and where he can apply his techniques of observation and analysis (Gluckman 1964: 162-163).

È ovvio, è esattamente quello che serve in ogni ricerca: ho dovuto imparare a tagliare meglio il campo d'azione, a focalizzare i miei obiettivi e le mie domande, porre dei confini intorno ai problemi. Tuttavia, anche qui il lessico utilizzato è prettamente visivo: è tramite l'occhio e la scrittura che possiamo tracciare confini intorno a problemi da noi immaginati e isolarli dal resto, astraendoli. Per quanto io abbia, a un certo punto, dovuto fare un'operazione di *machete*, tagliando fuori intere zone della città e interi problemi che percepivo, nel complesso non è così che sono uscito dalla crisi che mi ha colpito verso la metà del mio campo. Non è, per così dire, uno stile visivo che mi ha tratto fuori dalla trappola in cui ero caduto. La risposta è venuta da un libro che riposava sul mio tavolo da quando ero arrivato a Fez, ma che ho aperto solo in questo momento difficile: *Le voci di Marrakech*, di Elias Canetti.

Il libro, pubblicato nel 1964, è il diario di un viaggio fatto una decina d'anni prima, e raccoglie le impressioni dello scrittore in questa città dell'Oriente prossimo. Potremmo, in effetti, posizionare l'opera nel filone orientalistico: non sarebbe difficile trovare i tratti che la accomunano a quella letteratura di viaggio incontrata in De Amicis, per esempio, o presente nelle opere raccolte e criticate da Said. Ma c'è un tratto che, invece, la pone in discontinuità con quella tradizione, ed è proprio quello che mi ha aiutato a rielaborare la mia crisi e a concludere il mio campo.

Come visto fin qua, un carattere saliente della città mediorientale è il rumore, il disordine, la soverchiante molteplicità di stimoli che assalgono il visitatore. Canetti non può sottrarsi a questo bombardamento sensoriale. Lo dimostra il secondo capitolo del suo libro che, dopo un primo introduttivo e non ancora ambientato fra le mura della città, cala il lettore nella realtà brulicante di Marrakech:

C'è aroma, nei *suk*, e freschezza, e varietà di colori. L'odore, che è sempre piacevole, cambia a poco a poco secondo la natura delle merci. Non esistono nomi, né insegne, e neppure vetrine. Tutto ciò che si vende è in esposizione. (...) Qui c'è un bazar per le spezie e là uno per gli articoli in pelle. I cordai hanno il loro posto e così pure i cestai. Tra i mercanti di tappeti ce ne sono alcuni che stanno sotto grandi volte spaziose; ci si passa davanti come se fosse una città a parte e si viene invitati dentro con grande insistenza. (...) La borsa di cuoio che cerchiamo è esposta in venti botteghe diverse, ma tutte vicinissime una all'altra. Là c'è un uomo accovacciato in mezzo alla sua merce. Ha tutto a portata di mano, lo spazio è minimo. (...) Gli articoli di pelle di cui dispone questo bazar, che è il più grande e il più famoso della città, anzi dell'intero Marocco del Sud, vi vengono offerti per così dire tutti in una volta. In questa esibizione c'è molto orgoglio. Vi fanno vedere che cosa sono capaci di produrre, ma anche quanto hanno prodotto (Canetti 1983: 21-22).

Si può notare, anche da queste poche righe, un tratto autoriale: mentre De Amicis, nel passo citato all'inizio di questo capitolo, ricorreva a enumerazioni concitate e a lunghe descrizioni, Canetti già in questo passo pare più calmo, riflessivo. Ed è esattamente questa, a mio parere, la caratteristica più importante del suo libro. Da questo punto in poi, infatti, per tutta la durata della narrazione, Canetti decide di esplorare questo marasma di stimoli, da cui pare costantemente sorpreso, con la calma e la convinzione del *flâneur*¹³. Gira per la città, perdendosi e seguendo ogni stimolo che lo interessa, senza fretta e senza altre pressioni. Si trova nei bazar, osserva le scene degli uomini che comprano del pane soppesandolo e annusandone la freschezza, si nasconde sui tetti per cogliere la città dall'alto, prova a capire perché un mendicante mastica e assapora tutte le monete che gli vengono donate, segue dei bambini che giocano e li interroga sul volto triste della donna che intravede dalla grata di una finestra, osserva da lontano la scena degli scrivani di piazza, che impacchettano lettere per i clienti, e riflette sui cantastorie

¹³ Qui faccio uso di questa espressione, anche un po' stereotipata, non tanto per il suo aspetto di "spettatore passivo e indolente", ma piuttosto per il carattere che evoca in rapporto all'esplorazione della città, e alla scoperta dei suoi piaceri e delle sue ricchezze. Mi avvalgo, per l'utilizzo di questa nozione, del manuale di Alberto Sobrero, *Antropologia della città* (Sobrero 2013: 134-153), che la inquadra storicamente e la utilizza per approcciare l'opera di Walter Benjamin.

che sanno ancora coltivare l'arte della parola viva, e non scritta. Si lascia stupire da ciò che incontra:

Quest'anno, quando giunsi a Marrakech, mi trovai di colpo tra i ciechi: centinaia, un numero incalcolabile di ciechi, perlopiù mendicanti; in gruppi, a volte di otto a volte di dieci, stavano in fila al mercato pigiandosi l'un l'altro, e recitavano una roca litania, eternamente ripetuta, che si udiva da molto lontano (Canetti 1983: 28).

Pur non essendo in grado di entrare veramente in relazione con la realtà araba che ha davanti- afferma più volte di non voler imparare la lingua- riesce a non fermarsi al solo carattere asfissiante del rumore e del disordine, non è quello che gli preme raccontare: non guarda le scene da lontano, ma ci finisce dentro. Riesce a intessere una relazione del tutto personale con ogni cosa che lo colpisce, pur osservandola in qualche modo da fuori. Lo stile conoscitivo che Canetti adotta nell'esplorazione di Marrakech è allo stesso tempo uditivo e odologico. Si limita a seguire le voci che sente, i vari suoni- ma non solo- che lo colpiscono, e costruisce seguendo questo stimolo un percorso di avvicinamento. Con il suo estro e la sua curiosità, si arrischia a non ritagliare un «manageable field of reality from the total flow of events», ma a stare nel flusso totale degli eventi con una soggettività cosciente e aperta.

Canetti si pone talmente al centro della sua esplorazione che il picco della narrazione è il suo incontro con la comunità del *mellah*, il quartiere ebraico. Qui, egli si ricongiunge tramite alcuni incontri a una sua identità ebraica remota ma viva, e incontrando una parte di sé in un luogo esotico. È qui, a mio parere, che si decostruisce l'orientalismo insito nel viaggiatore europeo che visita il Marocco: seguendo le traiettorie aperte dalle voci, si scopre una parte di sé nel lontano¹⁴.

¹⁴ È quello che si augura Michel Leiris in un suo saggio: «che il maggior numero possibile dei miei amici artisti o letterati-perlopiù assorbiti oggi in preoccupazioni, in fin dei conti, unicamente estetiche, o impegnati in sterili dispute di gruppo- facciano come me: che viaggino non da turisti (il che significa viaggiare senza cuore, senza occhi, senza orecchie), ma da etnografi così da diventare abbastanza umani per dimenticare le loro mediocri, piccole “maniere da bianchi”» (Leiris 2005:167).

Arrivai a un incrocio dove c'erano molti ebrei. Il traffico scorreva loro davanti e a un angolo girava. Vidi delle persone passare sotto una volta che sembrava incastrata in un muro, e subito le seguii. Oltre quel muro, e da esso circondata su tutti e quattro i lati, si estendeva la Mellah, il quartiere ebraico. (...) Camminavo più lentamente che potevo osservando quei volti. La loro varietà era stupefacente. (...) Mi trovavo adesso in una piccola piazza rettangolare che mi apparve come il cuore della Mellah. (...) Davvero in quel momento mi sembrò di essere altrove, di aver raggiunto la meta del mio viaggio. Da lì non volevo più andarmene, ci ero già stato centinaia di anni prima, ma lo avevo dimenticato, ed ecco che ora tutto ritornava in me. Trovavo nella piazza l'ostentazione della densità, del calore della vita che sento in me stesso. Mentre mi trovavo lì, io *ero* quella piazza. Credo di essere sempre quella piazza (Canetti 1983: 51-57).

Marrakech non è Fez, ovviamente. Ma credo che questo stile uditivo, capace di stare in maniera soggettiva e aperta nel «flow of events», sia molto prezioso: mi ha sottratto all'ossessione del tutto, aperto nuovamente alla medina e messo in grado di incontrarla, senza negare la mia soggettività, senza provare a visualizzare la totalità dal di fuori, ma semplicemente vivendoci. Lo stile uditivo di esplorazione della città che si delinea nell'opera di Canetti è, credo, la premessa per continuare la riflessione metodologica.

5. Acustemologia etnografica: ascoltare la città e il suo *islām*.

Il discorso appena concluso costituisce una premessa, poiché non è che il primo passo di quella metodologia etnografica che vuole essere una risposta alla domanda iniziale, su come si possa fare un'etnografia della città e dei suoi suoni. Il paragrafo che segue vorrebbe occuparsi, invece, dello sviluppo di questa torsione metodologica ispirata da Canetti.

Per quanto aperto ai micro-eventi quotidiani della città, infatti, Canetti è un visitatore, un turista, e vuole rimanere tale. Non può essere così per l'etnografo, che invece coltiva l'ambizione di «afferrare il punto di vista» dell'indigeno» (Malinowski 2010: 33). Ancora una volta, tuttavia, dobbiamo notare che la famosa frase di Malinowski, così come l'espressione "osservazione partecipante" si basano su un lessico visivo. Il cuore della domanda metodologica, in fondo è questo: come si deve condurre un'osservazione partecipante che possa anche ascoltare i suoni insieme all'interlocutore? Come si giunge a cogliere le cose "dal punto di ascolto", e non solo dal punto di vista del nativo? È ovvio che, a questo livello di analisi, i termini sensoriali qui presi in esame hanno una valenza metaforica. *L'islām* ascoltato che si è delineato nei precedenti capitoli, la diatriba sulla generalizzazione fra Geertz e Rachik, e lo stile uditivo di esplorazione della città proposto da Canetti hanno in comune questo: l'ascolto e l'udito vi si presentano non tanto come sensi fisici, bensì come allegorie di essi. È, d'altronde, anche il caso della nozione di acustemologia di Steven Feld, il cui ampio obiettivo di ricerca è, fin da *Sound and Sentiment* (Feld 2009) di affrontare uno studio del suono come sistema simbolico, «sound as a way of knowing» (Feld 2015: 12). Anche la sua acustemologia, allora, presenta una torsione in questo caso epistemologica, poiché «the kind of knowing that acoustemology tracks in and through sound and sounding is always experiential, contextual, fallible, changeable, contingent, emergent, opportune, subjective, constructed, selective» (Feld 2015: 15). E di uso simbolico e metaforico dell'ascolto si tratta anche per altri ambiti. Michael Bull e Les Back, per esempio, nel volume antologico da loro curato di riflessione interdisciplinare sul suono e sui paesaggi sonori, affermano la necessità di un ascolto profondo della realtà:

Il tipo di ascolto che immaginiamo non è immediato né ovvio: non è *easy listening*. Dobbiamo lavorare invece in vista di quello che può essere definito un "ascolto agile", e ciò comporta la sintonizzazione delle nostre orecchie per ascoltare di nuovo i molteplici strati di significato potenzialmente integrati nello stesso suono. L'ascolto profondo comporta inoltre pratiche di dialogo e procedure di ricerca, trasposizione e interpretazione (Bull, Back 2008: 11).

Ma questo ascolto profondo e agile allo stesso tempo, questa maniera acustemologica di condurre una ricerca, a cosa portano nell'ambito etnografico?

La pratica dell'ascolto delle persone ha da sempre un posto centrale nelle discipline etnografiche: le interviste, i colloqui, il dialogo con gli "informatori" sono alcuni dei pilastri dell'osservazione partecipante¹⁵. Tuttavia, la vista mantiene il privilegio di dominio metaforico da cui attingere la terminologia. Ciò che manca, allora, è scalfire questa supremazia metaforica e introdurre l'acustemologia dentro la terminologia etnografica¹⁶. Se la traiettoria simbolica che ha portato a interpretare alcuni aspetti dell'*islām* tramite l'acustemologia di Feld si riferiva all'udito come senso dell'interiorità¹⁷, qui sarà utile coglierne un'altra sfumatura. Mentre, infatti, la vista è il senso dell'esternamento, della frontalità e quindi, come visto in precedenza, della possibilità di giustapposizione schematica di vari elementi in un quadro, in una "visione d'insieme"; l'udito è il senso che non può decidere cosa sentire, non ha barriere, ma soprattutto non ha direzionalità. Non si può ascoltare solo da davanti, come per la vista, ma si ascolta sempre in quanto centro di un ambiente che sta intorno (*environment*) a chi ascolta. L'orecchio non riesce a schematizzare le voci e i suoni, può soltanto riconoscerli, una volta immerso in un determinato ambiente: l'udito e l'ascolto richiedono l'immersione¹⁸. La parola immersione, tuttavia, riporta direttamente alla riflessione etnografica recente. La utilizza Chiara Pussetti, infatti, come orizzonte che

¹⁵ Mariano Pavanello, per esempio, confronta le strategie della visione e le strategie dell'ascolto in etnografia. Si veda Pavanello 2010.

¹⁶ Segnalo di passaggio, per mancanza di spazio, che è di recente pubblicazione una rassegna sul tema dell'ascolto in antropologia. L'autore, Antonello Ricci, affronta la questione da diverse prospettive- proponendo anche varie letture non solo teoriche ma anche provenienti dall'attualità. Quella metodologica non è lasciata per ultima. Ricci afferma che l'etnografia «deve abbandonare le metafore visive dell'osservazione e della descrizione per assumere quelle dell'ascolto, del discorso e del dialogo, della narrazione» (Ricci 2016: 48).

¹⁷ Si veda il secondo capitolo, § 7, e il terzo capitolo, § 8 di questa tesi.

¹⁸ Sul legame fra sensorialità ed epistemologia, e in particolare su una epistemologia comparata fra occhio e orecchio, si vedano Barbanti 2004; Ingold 2000: 243-293.

unisce la sua etnografia dei Bijagò della Nuova Guinea ai diversi stimoli della questione metodologica sollevata dall'antropologia con/delle emozioni, negli ultimi decenni. La Pussetti riprende il concetto di immersione partecipante¹⁹, che riassume secondo lei i vari autori che si sono pronunciati sul tema poiché indica, in fondo, quella

condizione di reciproca permeabilità e ricettività cui i miei interlocutori sul terreno si riferivano parlando di "contagio di emozioni". (...) Questa trasmissione avviene in modo involontario e quotidiano, senza necessità di prendere appunti o accendere il registratore, semplicemente partecipando delle stesse situazioni, in particolar modo quando queste siano di particolare intensità emotiva, come nel caso di conflitti o crisi (Pussetti 2010: 278).

Mi pare che, con la riflessione sulla necessità di includere le emozioni nella pratica etnografica, l'acustemologia che bisognerebbe introdurre nell'etnografia sia semplicemente già entrata, per un'altra porta. Se l'osservazione partecipante viene riconosciuta parziale, e si trasforma in vari modi in immersione partecipante, allora essa dimostra di avere le caratteristiche richieste dall'acustemologia, di essere in sé un sapere «experiential, contextual, fallible, changeable, contingent, emergent, opportune, subjective, constructed, selective» (Feld 2015: 15), cioè centrato sulla persona che sta ascoltando. O meglio ancora: di avere le sue fondamenta nel dialogo contestuale fra l'osservatore/ascoltatore²⁰ e l'Altro, inteso di volta in volta come persona o come realtà complessa.

Ecco allora il fondamento sensoriale di quella nuova osservazione partecipante- che sarebbe ancora una volta riduttivo chiamare solo "ascolto partecipante"- candidato a portare la presente analisi a interpretare in maniera nuova i suoni della città. Non si

¹⁹ Originariamente utilizzata dall'antropologo inglese Jon Mitchell, in un articolo del 1997, nell'ambito di una ricerca sul cattolicesimo maltese. Per tutti gli autori evocati dall'autrice, si veda Pussetti 2010.

²⁰ Potremmo chiamarlo il "testimone auricolare", parafrasando il titolo di un'altra opera di Canetti. Si veda Canetti 2010.

trova, in fondo, molto lontano dal concetto, elaborato da Unni Wikan, di risonanza. Occorre ricordare che “Resonance” è la traduzione inglese del balinese “*ngelah keneh*”, e quindi solo per scelta dell’autrice ha una sfumatura semantica sonora. Ma è indifferente: il concetto proposto dalla Wikan nel suo celebre articolo del 1992, intitolato in italiano “Oltre le parole. Il potere della risonanza”, si pone nello stesso campo di ricerca qui abbracciato, e cioè quello della “conversione etnografica”, per così dire. È interessante che la Wikan, per introdurre al «problema della traduzione» che discute nell’articolo, spieghi che a stimolarla in questa direzione sono stati i dubbi sulla propria interpretazione della realtà balinese. Si era resa conto, infatti, che le sue osservazioni etnografiche, e certamente quindi le sue relazioni sul campo, erano radicalmente distanti da quelle che si trovano nelle opere dei maestri dell’antropologia su Bali (Mead, Belo, Bateson, Geertz stesso). Mentre in tutte le loro etnografie, infatti, i balinesi vi venivano descritti in maniera caratteristica, singolare, la Wikan aveva l’impressione di essere entrata in una relazione semplice con i suoi interlocutori, e si chiede infatti: «Perché il mio studio mancava- quella era la sensazione che avevo- di aspetti esotici?» (Wikan 2009: 98). È per superare questo problema dell’esotismo, cioè della comprensione etnografica- simile a quello che si pone qui per la città islamica- che l’autrice propone il concetto di risonanza. Esso emerge da alcune discussioni epistemologiche fatte a Bali, poi confrontate con gli altri terreni condotti negli anni (Egitto, Bhutan, Oman). Tre studiosi di un circolo *lontar* (un’associazione per lo studio delle antiche scritte) cercavano di spiegarle come secondo loro avrebbe dovuto

trasmettere al mondo la comprensione di cosa fossero i balinesi. (...) Per prima cosa, dissero, dovevo creare quella risonanza in me stessa, con la gente e con i problemi che stavo cercando di comprendere. Per spiegare questo concetto di risonanza, il professore-poeta disse: “È quello che favorisce l’empatia o la compassione. Senza risonanza non può esservi comprensione, né vera conoscenza. Ma la risonanza richiede che tu (...) usi sia il sentimento che il pensiero. In realtà il più essenziale è il sentimento, perché senza di quello si rimane invischiati nelle illusioni” (Wikan 2009: 102).

Nuovamente le illusioni: c'è un modo di sentire il mondo che è illusorio, non dà giustizia della realtà. Come nel pensiero balinese sentimento e pensiero (*feeling/thought*) non possono essere separati, così anche l'antropologa si è resa conto che non poteva comprendere le contraddizioni che le presentava la realtà balinese senza adottare questo sguardo.

Ci troviamo, qui, nel complesso campo che sta a cavallo fra l'antropologia dei sensi e l'antropologia delle emozioni, che contiene, di conseguenza, la percezione del paesaggio. È ormai chiaro che continuare la sfida etnografica, cioè imparare a "sentire come il nativo", significa imparare a percepire allo stesso modo. Non solo, dunque, afferrare il suo punto di vista (quello di cui parla Malinowski nell'Introduzione agli *Argonauti*), ma anche il suo punto di ascolto- e così in avanti: il suo punto di olfatto e di tatto, per esempio. È questo il "punto di percezione" che va afferrato: oltre le parole, direttamente alla fonte delle emozioni/percezioni, cioè del *feeling/thought* di cui parla la Wikan. Solo da questa posizione metaforica si può sentire/ascoltare il paesaggio sonoro di un luogo, della medina di Fez in questo caso, nel modo giusto.

Ecco allora, proprio da un'allieva dell'antropologia interpretativa di Geertz, la conclusione del lungo discorso epistemologico e metodologico aperto dallo spunto della città islamica, e dalla diatriba imbastita da Rachik sull'opera di Geertz. Tutto era partito proprio da una contestazione, da un modo parzialmente sbagliato di cogliere la complessità di una realtà, da una modellizzazione della realtà che rischia continuamente di cadere in una "illusione ottica", in una trappola visivo/ossessiva che pretende di spiegare e cogliere la totalità di una realtà. Il percorso metodologico delineatosi per provare a evitare questa trappola prevede due passaggi. Entrambi sono basati su un'acustemologia di fondo, cioè una base metaforica dell'orecchio e non dell'occhio. Il primo passaggio è l'esplorazione uditiva, come emerge dalle *Voci di Marrakech* di Elias Canetti: all'interno del rumore e del disordine della totalità, seguire gli stimoli sensoriali e lasciarsi incontrare dalla città così com'è, in maniera situazionale e contestuale. Il

secondo passaggio è invece quello più prettamente etnografico, e prevede la sintonizzazione fra l'etnografo e gli abitanti della realtà visitata, la risonanza dialogica che porta a un parziale accesso a ciò che sta «oltre le parole»- come afferma la Wikan- e potremmo ben dire anche oltre i suoni: cioè i significati. Se sentire, come dimostra la riflessione sui sensi in generale e anche il saggio della Wikan, ha in sé sia la percezione che già, contemporaneamente, la rappresentazione di quanto percepito (è un *feeling/thought*), tramite la risonanza si può giungere a questa rappresentazione. Questo è, dunque, lo spunto metodologico che emerge dalla mia esperienza di campo, per giungere a costruire un'etnografia della città, nella sua totalità, e dei suoi suoni. Esplorare il paesaggio sonoro della città e connettersi con le sue rappresentazioni più profonde, che stanno oltre le parole e oltre i suoni, per capire come interpretarli.

È in fondo ciò che ha provato a fare questa tesi finora. Nei mesi trascorsi a Fez la mia preoccupazione costante è stata di individuare i suoni attorno a me, e di seguirne la “voce” per così dire, fino alla fonte, cioè alla pratica che lo produce e gli conferisce senso. Se ammettiamo che ogni pratica etnografica prevede l'immersione e il dialogo personale con la realtà che si studia, allora è ovvio che gli incontri fatti lungo il cammino, e quindi anche la concentrazione sull'*islām*, siano frutto del mio posizionamento e del mio interesse del tutto unico. Esiste una selva di voci che non ho seguito, perché non si connettevano al mio percorso, così come una selva di suoni di cui non ho potuto sviluppare la storia in queste pagine. Tuttavia, tramite ciò che io personalmente ho incontrato, credo di poter affermare che la particolare “estesiologia” a cui invita l'*islām*, largamente analizzata nei precedenti capitoli, sia molto importante per capire ciò che sta “oltre le parole”, e cioè la fonte delle rappresentazioni dei suoni. Se l'acustemologia non sta solo alla base dell'*islām*, ma anche a fondamento dell'etnografia, allora è ovvio che siamo di fronte non solo a un *islām* ascoltato, ma anche a un *islām* da ascoltare. Porsi in ascolto dell'*islām* e della città, nei due modi fin qui analizzati, è la prima risposta alla domanda di questo capitolo. In questo modo si fa etnografia dei suoni della città. In questo modo possiamo comprendere cosa sia una città islamica e se Fez possa essere

chiamata con questo nome, passando alla seconda domanda che questo capitolo vuole porsi: capire cioè come questa città, sentita e ascoltata tramite *l'islām*, possa essere rappresentata in chiave sonora.

6. Il nesso fra i suoni e *l'islām*.

Ripartiamo dunque dalla questione della città islamica per come si è posta fin dall'inizio della tesi e di questo capitolo: il rumore, inteso come l'infinita complessità dei suoni che sfugge alla schematizzazione. Il problema è da subito stato la percezione della città da parte di chi non vi abita: De Amicis in questo ci viene in aiuto, per la sua limpidezza. La città di Fez è per lui una carcassa, è rumorosa, caotica, lasciata a se stessa, decadente. Queste sono alcune delle caratteristiche che stanno alla base della categoria di città islamica fin qui presa in esame, e che creano l'illusione ottica di cui sopra. Qui finalmente restituisco la parola a un'abitante di Fez, che ci riporta proprio al rumore del mercato di quella parte centrale della città che tanto impressionò De Amicis. Curiosamente, la testimonianza più intensa in questa direzione l'ho avuta tramite la persona con cui meno ho potuto intessere un dialogo, fatto di parole. Come ho già detto, i quattro colloqui che ho avuto con 'Ā'iša, la madre di Karīm, sono stati brevi e difficoltosi. Niente a che vedere con i lunghi e verbosi dialoghi sulla religione e i massimi sistemi che imbastivamo con suo figlio o con Ḥasan. Eppure, la risonanza che si è costruita con 'Ā'iša è stata intensa, forse perché basata su un rapporto altrettanto intenso: lei mi ha spesso detto di avermi adottato come figlio, e mi ha voluto bene come un figlio per il poco tempo che abbiamo passato insieme. Alcune delle cose che mi ha detto sono fra le più cristalline che ho potuto raccogliere, non tanto per la loro chiarezza quanto per la loro densità.

Federico: Ora, qual è il clima in 'Ašābīn²¹?

²¹ Uno dei mercati del centro della medina, letteralmente "il mercato degli erboristi".

'Āiṣa: Com'è il clima? Ci sono le donne, tutti lavorano, tutti vendono, tutti cuciono, tutti sono felici, tutti attivi!

F: Tutti attivi? Bello questo...

A: Te lo garantisco, tutti attivi... Tutti chiamano il Signore.

F: E come si dice...? Come posso dire? Io passo in 'Aṣṣābīn, e senti... io lo chiamo *ruīna* [*casino, confusione*], non so se è giusto...

A: Eh, perché c'è la *fōda*. Della serie: tutti parlano, tutti vendono, tutti chiamano Dio. Capito? Tu vendi, io vendo, e tutti vendono, capito? Tutti cercano la propria ricompensa da Dio. Questo è.

(...)

F: A me piace molto quel clima.

A: È spettacolare.

F: E anche tu urli in mezzo al mercato?

A: Anch'io urlo! [*Ridiamo*] Anch'io vendo, compro, urlo, parlo. È così! Perché la gente è abituata a questa atmosfera. Io sono una casinara (*fōdawiya*), mi piace la *fōda*.

F: Casinara? [*Ridiamo*].

A: Casinari vuol dire attivi, felici. Questo è il clima nostro, grazie a Dio. È bello il clima di Fez!²²

È questa la percezione dei suoni della città che cercavo, in Fez: quella che possiamo ascoltare dalle parole dirette di chi la vive quotidianamente. Questo è il rumore e la confusione del mercato, secondo una *fāsīa* dell'oggi. Questa è l'unica città islamica che possiamo descrivere, che è tale non per una struttura fisica, ma piuttosto per una struttura della percezione. Per 'Āiṣa il rumore del mercato è gioia, non caos. È l'anima della città, il clima senza il quale non esisterebbe Fez.

In effetti, questo è un concetto vicino a quelli già affrontati nei capitoli precedenti, riguardo alla struttura percettiva dei suoni a Fez. Nel secondo capitolo abbiamo parlato del *ḥuṣū'*, quella particolare concentrazione dell'orante che permette di creare una sorta di confine di purità (*ḥarām*) selettivo, ed isolare i suoni esterni alla moschea. Ugualmente, nel terzo capitolo abbiamo distinto fra ascolto attivo e ascolto passivo del

²² 'Āiṣa, secondo colloquio (p. 252).

Corano, che può diventare sottofondo o narrazione teologica, a seconda dell'attenzione che gli si presta. Anche in questo caso la percezione è selettiva, come lo è sempre: guidata dai significati simbolici appresi, la percezione di 'Ā'īša dà uno sfondo colorato di una certa emozione al rumore che la circonda. La stessa percezione, in De Amicis, tocca corde emozionali diverse, inducendolo a storcere il naso. Nella percezione di 'Ā'īša, se ci si pone in risonanza con la sua struttura percettiva (tacendo la propria in questo frangente), si coglie una certa somiglianza con i concetti islamici affrontati precedentemente. La percezione del paesaggio urbano, a Fez- come dappertutto- sembra non porre l'accento sulle cose che appaiono in primo piano, ma volerlo porre sempre a un piano più profondo, poiché l'attenzione è richiamata da altro. Questo, mi pare, funziona in virtù dell'*islām*, il cui significato primo quello di sottomettersi a una forza più grande, di ritornare continuamente a Dio riconoscendo che è lui il Signore (*rabbī*). È ciò che annuncia il Corano, ciò che si fa nella preghiera, ciò a cui riporta costantemente il richiamo ad essa: *Allāh-u Akbar*, Dio è più grande. Per questo, tramite l'affidamento a questo Dio, diventando contenitore della sua parola, il musulmano può comprendere che l'importante, come visto nel secondo capitolo, non sta nell'essere fedeli a una pratica ma sempre alla sua intenzione (*niya*). E ugualmente, l'importante nella città non è quanto sia decadente, quanto sia trascurata, quanto cada a pezzi, ma sempre come ci si vive. Come mi ha fatto notare 'Ā'īša una volta, in realtà la medina sta migliorando negli ultimi anni: moltissimi investitori stanno comprando le vecchie case tradizionali che cadevano a pezzi e le stanno ristrutturando per aprirle ai turisti, e alcune zone del centro vengono restaurate perché siano sempre più accoglienti per i turisti:

Federico: E com'era... cioè... mi hanno detto molte persone che la medina è cambiata un po'...

'Ā'īša: Mah.. Adesso grazie a Dio tutta la medina è stata ristrutturata, le case tradizionali sono state trasformate in *maison d'hôtes*... Capito? Erano abbandonate, sono arrivati i turisti a comprarle, a restaurarle, e sono tornate belle, e grazie a Dio

la medina è meravigliosa! Non c'è nulla come la vita della medina di Fez! La vita è semplice a Fez: il povero ci vive, e anche il ricco ci vive, tutti quanti, *el-ḥamd-u lillah!*

F: E non c'erano i turisti una volta?

A: No, c'erano i turisti! Io mi ricordo dei turisti... Soltanto che nessuno restava, venivano, visitavano e se ne andavano... Perché Fez è una città di scienza, bella! Capito? E la sua terra è... buona, grazie a Dio... Piena di santi e giusti... Veramente!²³

Non credo che mentisse, con queste parole, o stesse cercando di vendermi la città che, come sapeva, amavo già molto. Probabilmente, nonostante abbia dovuto viaggiare per lavoro, 'Ā'īša non ha semplicemente mai cercato nulla all'infuori della medina di Fez. Le basta come le basta l'aria che respira e il cibo che mangia: il suo orizzonte è chiuso dentro questo luogo, e dentro questa chiusura lei è felice. Sembra la stessa prospettiva di fratello, Sī Moḥammed, che diceva «Non c'è veramente bisogno dei grandi professori, insegnanti... Si può essere anche persone molto semplici e arrivare a comprendere, già»²⁴. Nonostante, quindi, si possa parlare della trascuratezza della medina, del suo disordine, della sua confusione, del suo rumore, tutte queste cose non impediscono alla città di essere viva e vegeta, proprio il contrario. Fez non è certamente una carcassa o un resto archeologico del passato. Questo è chiaro, per esempio, anche a Ḥasan, che la pensa in maniera diversa rispetto ad 'Ā'īša, e non crede che i nuovi restauri possano cambiare molto la città.

Federico: Ma è cambiata nel tempo, la medina? Cosa è cambiato?

Ḥasan: Cos'è cambiato? L'uomo è cambiato, ecco cosa [*ridiamo*]. Veramente! La medina è sempre la stessa. Perché la gente della medina ha cominciato ad andarsene, capito? E quando se ne sono andati, ecco che è cominciata la trascuratezza... La gente della città ha cominciato a cambiare, se ne sono andati quelli che avevano vissuto l'epoca d'oro della medina, quando le case erano belle, in

²³ 'Ā'īša, primo colloquio (p. 245).

²⁴ Si veda il terzo capitolo di questa tesi, § 8.

salute, come si deve, al massimo dello splendore, quando la maggior parte delle famiglie abitavano in una casa tutta per loro²⁵.

Ciò che cambia la città secondo Ḥasan è l'uomo (*bnādem*, figlio di Adamo), l'elemento umano.

Possiamo affermare, associando le parole di Ḥasan e 'Ā'īša' alla riflessione della Abu-Lughod sulla città islamica, che

if there is something Islamic about cities, it must be more than simple architectural patterns and designs (...) Cities are the products of many forces, and the forms that evolve in response to these forces are unique to the combination of those forces. A city at one point in time is a still photograph of a complex system of building and destroying, of organizing and reorganizing, etc. In short, the intellectual question we need to ask ourselves is: out of what forces were the prototypical Islamic cities created? (Abu Lughod 1987:161-162).

Chiaramente, quest'ultima domanda è un'altro modo di chiedersi la domanda che si sta ponendo questo lavoro: qual è il ruolo del paesaggio sonoro in una città, cioè in che termini possiamo parlarne. E la risposta è chiara, sia per la Abu Lughod che per Ḥasan (che per questa tesi più in generale): sono le pratiche dell'uomo (le stesse fin qui prese in esame) quelle forze che rendono una città islamica o meno, dando vita a una particolare estesiologia, quella dell'*islām*, che mette in grado i suoi abitanti di vivere la vita della città: una vita semplice. Dunque, il *soundscape* della medina è fatto di pratiche. Questo non è certamente nuovo per la riflessione antropologica sul paesaggio.

²⁵ Ḥasan, quarto colloquio (p. 235).

7. Il *taskscape* va ascoltato.

È Tim Ingold che tragherà questa riflessione alla fine di questo capitolo. Egli infatti, in contrapposizione ai concetti di spazio e ambiente, oltre che al concetto di paesaggio inteso nella dualità cartesiana che divide corpo e mente, propone il concetto di *taskscape*. L'autore stesso, nel corso dei suoi saggi, più volte insiste sulla necessità di rompere con i dualismi e le divisioni dell'analisi, e quindi afferma di deplorare «the fashion for multiplying *scapes* of every possible kind» (Ingold 2011: 136). Tuttavia, in questo caso si rende necessario il passaggio a una nozione nuova, complementare a quella di *landscape*, per poter risolvere lo sterile dualismo insito nella tradizionale nozione di paesaggio. Ingold introduce il concetto di *taskscape* discutendo il nesso fra paesaggio e varie forme di temporalità (cioè le incarnazioni dei concetti astratti di spazio e di tempo). Egli afferma una cosa simile a quella affermata nello scorso paragrafo, cioè che questo nesso si forma tramite le pratiche quotidiane di quanti abitano un certo spazio.

How, then, should we describe the practices of work in their concrete particulars? For this purpose I shall adopt the term "task", defined as any practical operation, carried out by a skilled agent in an environment, as part of his or her normal business of life. In other words, tasks are the constitutive acts of dwelling. (...) It is to the entire ensemble of this tasks, in their mutual interlocking, that I refer by the concept of *taskscape*. Just as landscape is an array of related features, so- by analogy- the *taskscape* is an array of related activities (Ingold 2000: 195).

Il concetto proposto da Ingold è una delle chiavi di accesso ad una più ampia visione teorica, che mira a sostituire la dicotomia fra natura e cultura con una «dynamic synergy of organism and environment, in order to regain a genuine ecology of life» (Ingold 2000: 16). In questa ecologia della vita, che abbraccia quindi anche la cultura, ogni azione diventa pratica che appartiene e forma il flusso degli eventi percepiti dagli organismi. Il concetto di *taskscape*, dunque, riporta il paesaggio e il tempo in esso percepito (la temporalità) in un solo solco, un *continuum* di pratiche. È possibile così compiere il salto

da una prospettiva che vede il progettare, il costruire e l'abitare come atti distinti e complementari, come il mezzo e il fine (la prospettiva del costruire) a una prospettiva che vede il costruire come uno dei passaggi all'interno di quel *continuum* che è l'abitare in un luogo (prospettiva dell'abitare)²⁶.

In questa prospettiva, dunque, che si profila non solo ecologica ma anche acustemologica- nel senso che non taglia, ma accorpa- è ora possibile ridiscutere il concetto di *soundscape*. In un suo recente lavoro, Ingold critica questa nozione, proprio in virtù della sua esigenza unitaria ed ecologica, contrapponendosi in qualche modo agli studi di Murray Schafer. Come afferma Ingold stesso, «undoubtedly when it was first introduced, the concept served a useful rhetorical purpose in drawing attention to a sensory register that had been neglected relative to sight» (Ingold 2011: 136). Nel primo capitolo ho già accennato a come, in effetti, sia stato Schafer a coniare il neologismo, negli anni sessanta, e ad attirare l'attenzione teorica su un ambito fin lì poco studiato. Inserito negli studi di urbanistica dei sensi e progettazione dell'epoca, il compositore scrisse la sua opera teorica principale²⁷ nel 1977, dopo più di un decennio di lavori nell'ambito, con il chiaro obiettivo di dare avvio a un campo di studi di progettazione del paesaggio sonoro, che lui chiamava già *acoustic design*. Tagliare fuori, per così dire, gli altri sensi, era un'esigenza forte e radicale, assolutamente necessaria. Ora tuttavia, secondo Ingold, con il passare degli anni e la presa di coscienza interdisciplinare sul tema, il permanere dell'accento potrebbe rischiare di trarre in un inganno teorico tanto quanto la vista in epoche precedenti. Afferma infatti:

the environment that we experience, know and move around in is not sliced up along the lines of the sensory pathways by which we enter into it. The world we perceive is the *same* world, whatever path we take, and in perceiving it, each of us acts as an undivided centre of movement and awareness. (...) The power of the

²⁶ Si veda per questo il capitolo "Abitare o costruire: come uomini e animali fanno del mondo la propria casa", in Ingold 2016 pp. 111-139.

²⁷ *The Soundscape. Our Sonic Environment and the Tuning of the World*, si veda Schafer 1994.

prototypical concept of landscape lies precisely in the fact that it is not tied to any specific sensory register – whether of vision, hearing, touch, taste or smell (Ingold 2011: 136).

Il *soundscape*, in questa prospettiva, non è altro che quel particolare *taskscape*- cioè il paesaggio costruito dalle pratiche degli agenti che lo abitano- che si ottiene isolando, nuovamente, uno dei tratti della complessità del paesaggio urbano. Ora, questa tesi ha voluto fare proprio questo esperimento, cioè occuparsi di quale sia il risultato di approcciarsi al *taskscape* da una prospettiva parziale, esclusivamente sonora. Pur restando in una prospettiva ecologica ed acustemologica, è necessario chiedersi: qual è l'apporto del *soundscape* alla comprensione di tutto il paesaggio urbano?

È ciò che mi ha spiegato inaspettatamente il professor 'Azz el-Dīn, durante la nostra passeggiata nel cimitero di *Bāb Ftūḥ*²⁸. Le cose che gli avevo chiesto, fino a quel punto, non erano direttamente correlate al paesaggio sonoro: mi interessava la sua conoscenza storica e geografica della città e dei suoi dintorni. Ma gli avevo accennato del mio interesse più specifico. Cogliendomi di sorpresa, in questa nostra prima visita guidata per Fez, egli mi propose un'interpretazione più ampia di quello che stavo facendo, con un tema molto caro al sufismo.

Quindi tu ti occupi dell'argomento dell'animazione, del movimento. E il movimento è il suono. Quando mi muovo, produco un suono, in qualche modo. (...) Qui siamo fra due mondi che si completano. Il primo è il mondo dell'animazione, della gente comune, dei vivi, della *dunia* [il mondo] che rappresenta il mondo di quaggiù, del basso. È questo che vuol dire *dunia*, qualcosa che sta in basso, senza valore. E il mondo di quaggiù non ha valore. Perché? Perché è un mondo passeggero, provvisorio, che ci porta tutti a un altro mondo, eterno, cioè la *Āḥira*. In qualche modo è come un ponte, e quando si è qua bisogna sfruttare al massimo le occasioni per fare del bene. Quindi c'è un certo equilibrio fra l'animazione della *dunia* e il silenzio di queste persone, dei morti che riposano nelle tombe, nell'eternità. E

²⁸ Si veda il terzo capitolo di questa tesi, § 7.

quando siamo nel mondo di quaggiù spesso abbiamo bisogno di meditazione, del silenzio per meditare il nostro avvenire (...). Quindi c'è questo equilibrio che regge l'universo: l'animazione, e il silenzio. Non può esserci l'uno senza l'altro, vanno l'uno accanto all'altro²⁹.

Il nesso intuito dal professor 'Azz el-Dīn, credo, fra animazione e suono, e quindi fra suono e vita, sta alla base di quello che cercavo: la rilevanza del *soundscape* all'interno del paesaggio urbano (*taskscape*) più in generale. Egli ha intuito quello che Ingold coglie ed esplicita nel suo ampio quadro teorico.

Nella sua riflessione, infatti, su come poter armonizzare la nozione ormai assodata di *taskscape* con quella più ampia e tradizionale di paesaggio, Ingold nota che

the landscape seems to be what we see around us, whereas the taskscape is what we hear. To be seen, a thing need do nothing itself (...). To be heard, on the other hand, a thing must actively emit sounds or, through its movement, cause sound to be emitted by other objects (...). In short, what I hear is *activity*, even when its source cannot be seen. And since the forms of the taskscape, suspended as they are in movement, are present *only* as activity, the limits of the taskscape are also the limits of the auditory world (Ingold 2000: 199).

Il *landscape* è, per Ingold, una cristallizzazione (cioè una fotografia, «a still photograph of a complex system of building and destroying» scriveva la Abu-Lughod) di un processo continuo, che è il *taskscape*, per sua natura estemporaneo. Come spiega il nostro autore, utilizzando la metafora musicale dell'orchestra- «the forms of the taskscape, like those of music, come into being through movement. Music exists only when it is being performed; it does not pre-exist, as is sometimes thought, in the score, any more than a cake pre-exists in the recipe for making it» (Ingold 2000: 197). In questo troviamo il nesso con quanto intuito dal professor 'Azz el-Dīn, nella correlazione fra suono e animazione, e dunque vita. Il paesaggio sonoro, in questo senso, inteso come

²⁹ Si veda la visita guidata della medina con 'Azz el-Dīn, in appendice (p. 304).

paesaggio di pratiche che producono suono- poiché ogni movimento produce suono- non è soltanto un pretesto, attenzione a un cavillo, una maniera occidentale e da nuovo *flâneur* di studiare la percezione urbana. Lungi da ciò, fare etnografia dei suoni di Fez vuol dire infilarsi nelle orecchie lo stetoscopio e provare a sentire se la carcassa di edifici secolari ha ancora un battito, una vita che scorre nelle sue strade.

8. La rete invisibile.

In questo capitolo è stato necessario ampliare l'analisi: dalle pratiche prettamente islamiche che davano forma al paesaggio sonoro della medina di Fez, affrontate nei capitoli precedenti, bisognava includere almeno a livello teorico tutti gli altri eventi sonori, anche quelli più minimi. Di fronte alla estrema complessità che presenta un oggetto articolato come la città, abbiamo visto che alcuni modelli possono non essere esaustivi, possono trarre in inganno riducendo la realtà al modello che si usa per descriverla. Di fronte alle considerazioni sviluppate nel corso della riflessione, appare ormai chiaro che la città islamica qui in esame, cioè la medina di Fez, non può essere ridotta a un insieme di frammenti giustapposti: il modello che risulta dall'analisi non può essere quello di un mosaico. Accennando una metafora frequente in letteratura³⁰, potremmo comparare la città a un libro, e in particolare al libro per eccellenza, da queste parti: il Corano. Nel terzo capitolo ho illustrato come la sterminata ampiezza semantica, lessicale, ma soprattutto teologica di questo libro sia tale da apparire al credente come un mare, nonostante i suoi limiti fisici (114 sure, 6.236 versetti). Come afferma la filologa Caterina Bori, nella prefazione a un'opera fondamentale della critica coranica degli ultimi anni³¹, di fronte alla complessità della filologia di questo testo

³⁰ Faccio riferimento qui in particolare a Ludwig Wittgenstein, che la utilizza in un passo delle *Ricerche filosofiche*. Il brano è discusso e utilizzato nel manuale di Sobrero, in relazione a *Parigi, Capitale del XIX secolo* di Walter Benjamin. Si veda Sobrero 2013: 138-145.

³¹ Si veda De Prémare 2014.

è chiaro che non si può illudere il lettore con un lieto fine che potrebbe comporsi nell'immagine consueta, ma anche un poco scontata, del mosaico: "ecco che poco a poco, dopo un fine lavoro, i tasselli del mosaico si compongono e l'immagine, la figura, compatta coerente finalmente affiora". Non è così e la complessità della tradizione manoscritta ce lo dimostra (De Prémare 2014: 46).

Ciò che emerge dalla complessità non è mai un mosaico- vale a dire, secondo il modello ottico tratteggiato in questo capitolo, un perfetto puzzle in cui ogni tassello corrisponde a un tralcio del reale che può così essere ordinato. Curiosamente, la metafora usata sia per il Corano che per la città islamica trova una corrispondenza nella riflessione di Tim Ingold che stiamo seguendo. Egli, infatti, discutendo la differenza che intercorre fra paesaggio e spazio, afferma:

so it appears that the division of the world into a mosaic of externally bounded segments is entailed in the very production of spatial meanings. (...) Spatial differentiation implies spatial segmentation. This is not so of the landscape, however. For a place in the landscape is not "cut out" from the whole, either on the plane of ideas or on that of material substance (Ingold 2000: 192).

Questo è ormai chiaro, con il concetto di *taskscape* e l'assetto ecologico dell'autore. Ma se la città- in generale, e tanto meno quella islamica- non è un mosaico, allora come possiamo rappresentarla? È, in fondo, un altro modo di porsi la seconda domanda di questa tesi e di questo capitolo: una volta che abbiamo delle strategie per studiare il paesaggio sonoro urbano, come lo rappresentiamo senza perderne intere porzioni, senza "tagliare fuori" i pezzi fondamentali? In altre parole, come posso "congelare" il *soundscape/taskscape*, ottenendo un'immagine fissa (cioè il *landscape*, secondo Ingold), o meglio un'immagine sonora della città?³²

³² Si veda, per l'espressione, Radicchi 2012. L'autrice esamina da vicino i vari modi con cui, dagli studi fondamentali di Kevin Lynch sull'immagine della città (Lynch 2011) fino alle riflessioni di Schafer, la progettazione acustica si è incrociata con quella urbana.

Tenendo conto della dinamica fisica del suono, che da un centro che lo causa si allontana con delle onde, per cerchi concentrici, fino ad esaurirsi, possiamo immaginare la medina di Fez formata da innumerevoli punti. Ogni punto rappresenta, quindi, l'origine di un suono. Ma che cosa, all'interno della città, può essere considerato un punto di questo schema? Ripartendo dalla coincidenza, sopra stabilita, fra il *taskscape/soundscape* e la vita stessa, fra suono e movimento, è possibile dire che ogni organismo animato può essere uno di questi centri, nel quadro dell'*ecology of life* di Ingold: «Life, in this view, is not the realisation of pre-specified forms but the very process wherein forms are generated and held in place. Every being, as it is caught up in the process and carries it forward, arises as a singular centre of awareness and agency» (Ingold 2000: 19). In altre parole, il *focus* di analisi non è costituito solo dalle persone, ma anche dagli animali (a Fez: uccelli, gatti, cani, asini, etc...). Ma se vogliamo essere completi, dobbiamo includere in una indagine tecnica del *soundscape* anche- e forse soprattutto- quegli oggetti inanimati, ma animati dalle azioni dell'uomo, che costellano il paesaggio sonoro della modernità: radio, televisione, *smartphone*; macchine, motorini, elettrodomestici e così via³³. Quotidianamente, nel gioco dell'animazione e quindi della "sonazione" (qualsiasi pratica, cioè, che produca suono), si configura l'interazione e l'incontro di questi centri e dei loro suoni, in una rete di risonanze:

Thus the temporality of the taskscape (...) lies not in any particular rhythm, but in the network of interrelationships between the multiple rhythms of which the taskscape is itself constituted. (...) Each of these relations is, of course, a specific resonance. And so, just as social life consists in the unfolding of a field of relationships among persons who attend to one another in what they do, its temporality consists in the unfolding of the resultant pattern of resonances (Ingold 2000: 197).

³³ Tutte quelle cose che Schafer, nel suo libro, inserisce nel *post-industrial soundscape*, contrapposto a quello naturale, e che secondo lui producono la *schizophonia* della modernità. Si veda Schafer 1994.

Certo, si tratta di una rete invisibile, irregolare, dagli innumerevoli centri e collegamenti, e soprattutto estemporanea: per esistere deve essere continuamente prodotta; questo, come si è detto nel paragrafo precedente, è il legame che il *soundscape* stabilisce fra tempo e spazio. Credo di trovare in letteratura un buon esempio di come si potrebbe rappresentare questa rete poliedrica.

Lo spunto viene da *Le città invisibili* di Italo Calvino. La struttura del testo, infatti, è tra le più arzigolate e allo stesso limpide che si possano trovare: la descrizione delle città che Marco Polo descrive all'imperatore Kublai Kan, si organizza in nove capitoli, intervallati dai dialoghi fra i protagonisti del libro. Per ogni capitolo si distribuiscono le varie città, che sono organizzate in undici serie di categorie (la città e il desiderio; la città e gli scambi etc), ognuna articolata da cinque città particolari che si trovano qua e là nelle varie sezioni, secondo quello che Calvino stesso definisce il sistema «più semplice possibile» (Calvino 2015: VII). Ora, questo libro è fatto a «poliedro, e di conclusioni ne ha un po' dappertutto», come d'altronde di inizi. È forse la forma più vicina a quel modello ideale a cui tende questo capitolo, che non può esaurire la complessità ma non vuole perdere gli aspetti essenziali, conservandone gli innumerevoli aspetti. Calvino, inoltre, esplicita meglio il problema teorico in esame, in vari passi del libro, cercando di far capire al lettore- impersonificato spesso dall'imperatore Kublai Kan, a cui Marco Polo racconta il suo impero- che il punto della rappresentazione non sta tanto nelle parole- nel *medium*- in sé, ma nella realtà che esse sanno evocare. Ma soprattutto, l'impressione costante, leggendo le innumerevoli città che si susseguono nella descrizione dell'esploratore veneziano, è che nella molteplicità esotica dei racconti di Polo si possa percepire un'unità di fondo.

-Sire, ormai ti ho parlato di tutte le città che conosco.

-Ne resta una di cui non parli mai.

Marco Polo chinò il capo.

-Venezia, - disse il Kan.

Marco sorrise. - E di che altro credevi che ti parlassi?

L'imperatore non batté ciglio. - Eppure non ti ho mai sentito fare il suo nome.

E Polo: - Ogni volta che descrivo una città, dico qualcosa di Venezia (Calvino 2015: 86).

Proseguendo l'accostamento fra città e testo, questa tesi avrebbe potuto strutturarsi come una "città invisibile" alla Calvino, per rispecchiare la molteplicità di impressioni e la rete urbana policentrica e poliedrica dei punti di sonazione.

Ma, pensando all'immagine della carcassa proposta da De Amicis, vorrei proporre qui in risposta un'ultima possibile immagine della città, che io ritengo la più appropriata. Essa non è prettamente sonora, o acustemologica, ma ecologica. Come quasi tutto, in quest'ultima parte del capitolo, anche questa proposta viene dall'opera di Ingold. Egli, infatti, argomentando il suo invito al passaggio da una prospettiva del costruire a quella dell'abitare, si appoggia sulla nozione di *Umwelt* (ambiente) del biologo estone Jakob von Uexküll. In un'opera pubblicata nel 1934 (*Stroll through the worlds of animals and men*), per spiegare questa nozione, il biologo costruisce l'immagine di una quercia, elencandone i vari esseri viventi che vivono in e con esso in simbiosi. Per nessuno di essi, egli afferma, la quercia è un albero, ma ognuno lo percepisce per la funzione che esso svolge nella sua vita. A questa immagine probabilmente si ispirava quella della foresta con cui è partito questo capitolo, di David Le Breton: qualsiasi luogo si costruisce tramite la percezione di quanti lo abitano, determinata a sua volta dalle loro intenzioni, mondi, vite differenti. Questa è, credo, la base della complessità che abbiamo cercato di districare. Ingold, alla fine del suo capitolo sulla prospettiva dell'abitare, afferma inoltre che qualsiasi casa, intesa come luogo in cui l'uomo abita, è un organismo, come un albero per i suoi abitanti:

Ricordiamo i molti abitanti della quercia: la volpe, la civetta, lo scoiattolo, la formica, lo scarafaggio, e molti altri. Tutti loro, attraverso le loro varie attività di abitazione, giocano la loro parte nel creare le condizioni in cui l'albero, nel corso dei secoli cresce e assume la sua particolare forma e le sue particolari proporzioni. (...) Anche la casa ha diversi abitanti, più di quanti tendiamo a pensare. (...) Tutti, a loro modo,

contribuiscono a plasmare continuamente la sua forma, come fanno gli abitanti umani della casa (Ingold 2016: 137-138).

In questa prospettiva profondamente ecologica, è possibile considerare anche la città di Fez come un grande organismo che, «nel corso dei secoli», si è lentamente modellato- è cresciuto- con le «varie attività di abitazione» dei suoi abitanti. Esse non sono altro, in una prospettiva prettamente antropologica, che le varie pratiche quotidiane che abbiamo cercato di esplorare e che costituiscono il *taskscape*, e quindi il *soundscape* della medina. L'ossatura delle case, dunque, per quanto antica, puntellata e cadente, può apparire una carcassa. Ma l'osservatore attento, che ha imparato ad ascoltare, di notte o di giorno, nell'intervallo fra il rumore del mercato e il silenzio del cimitero, noterà che non si tratta di un cadavere, ma di un essere vivente e pulsante. E il paesaggio sonoro, così abbracciato in risonanza con le altre parti della città nella prospettiva ampia-ecologica, e non solo sonora- non è altro che il respiro di questo organismo vivo. Desidero citare qui, alla fine dell'analisi svolta nei quattro capitoli di questa tesi, un passaggio alquanto lungo di una conversazione svolta con Ḥasan. Essa sembra condensare queste ultime considerazioni.

Federico: Ho una domanda che forse è difficile, almeno per me lo è, magari dal tuo punto di vista non lo è... Cioè: secondo te qual è la differenza fra tutto questo, la preghiera, il Corano, l'*adān*, capito? La parola di Dio, in generale... E la medina?

Ḥasan: Cioè, il legame fra tutto questo e la medina... La città di Fez?

F: Certo, la medina di Fez.

H: Beh, Fez si annovera fra le città in cui sono vissute la scienza e la religione, e questo dai suoi primi tempi. E se guardo un muro, mi appare... Cioè, ci sono passati dei popoli! Della gente religiosa, retta! Cioè, non è come un altro muro. Anche solo questo muro che si vede dalla porta, davanti a noi, non è come un altro muro, in America o non so dove. Mi pare che questo muro sia migliore, perché questo muro qua, per quanto sia inanimato, per forza ha un... Come si dice, è stato segnato [*rā-h ta'attar*] dalla parola di Dio, dall'*adān*, dalla sapienza, dalle persone che sono passate prima di noi. Perché Dio altissimo ci dice che ogni cosa nell'universo loda Dio, degno di lode e altissimo. Ogni cosa, comunque sia, ogni cosa. Questo fango qua,

l'ha creato Dio. Questa materia l'ha fatta lui, e l'uomo l'ha presa, gli ha dato forma, l'ha lavorata. Ma alla sua origine? L'ha creata Dio, degno di lode e altissimo. Quindi lei loda Dio, degno di lode e altissimo. E Dio l'ha modellata con il mio lavoro. Tutto è stato creato da Dio altissimo, e quindi tutto loda Dio, degno di lode e altissimo. E quindi una cosa che ha vissuto in mezzo alla religione, all'*adān*, alle recitazioni del Corano, non è come un'altra cosa che non ha visto nulla di tutto ciò.

F: Ha un valore diverso, cioè...

H: Esattamente, esattamente... Senti che c'è qualcosa di diverso. Sai una cosa? Ti giuro, è vero. Una volta, vivevo in un quartiere chiamato Benslimān, nei hai sentito parlare? *[Si tratta di un quartiere della ville nouvelle]* Stavo con mia mamma e i miei fratelli, vivevamo insieme. Immaginati. Bāb Buḡlūd, hai presente, *la porte bleu [L'entrata della medina, per chi venga dalla ville nouvelle]*. Come sono entrato, ci sono entrato dentro, e ho sentito una sensazione diversa. Ti giuro! Mi sentivo come se la mia anima fosse rinchiusa, e *[sospira]* ho finalmente respirato. Questa è la medina in cui sono nato, ci sono cresciuto, e così via. Insomma, ti senti come se avessi incontrato qualcuno della famiglia, un vecchio amico a cui vuoi bene, così! Come se avessi ricucito, incontrato... Rivedi le immagini, i negozi, le stradine... È acceso questo? *[indica il registratore. Non so come interpretare questa domanda: credo che, viste le ultime affermazioni intime e personali, Ḥasan si sia preoccupato, per un attimo, di avermi consegnato qualcosa di sé].*

F: È acceso! *[ridiamo]*. Grazie per queste parole, *sīdī*. Hanno un valore, veramente.

H: Davvero? Chiediamolo a Dio, degno di lode e altissimo, che sia una parola piacevole e che apre le strade.

F: Al cento per cento!

H: Chiediamolo a Dio! «Non c'è successo se non in Dio», se ho parlato bene è Dio che me l'ha concesso³⁴.

Così, il cerchio si chiude: la città/testo non è qualcosa da leggere o analizzare minuziosamente al microscopio. È innanzitutto un organismo vivente, un essere da ascoltare per scoprirne la vita. In arabo dalla radice NFS si ottiene sia la parola respiro

³⁴ Ḥasan, secondo colloquio (p. 223-224).

(*nafas*) che la parola anima (*nafs*). In questo senso, Fez è una città islamica: ad ascoltare il suo respiro, formato dalle sue innumerevoli voci, cioè le pratiche quotidiane che cadenzano il tempo dei suoi abitanti, si scopre che la sua anima, la sua vita, è essenzialmente islamica.

Conclusione

La voce della città

Uno degli ultimi giorni passati a Fez mi è successa una cosa strana, o meglio straniante. Era venerdì, camminavo in fretta, in ritardo per il pranzo con la famiglia di Sī Moḥammed, Karīm e 'Ā'iša, a casa della *lella*, la nonna, in un quartiere popolare in cui si è ormai trasferita da qualche anno. Mi trovavo a risalire a fatica una delle vie principali - la *ṭāla'a kbīra*, dalla grande moschea del venerdì fino alla porta blu, il cuore del centro commerciale turistico. Qui, entrambi i lati della strada sono zeppi di ristoranti a buon mercato, negozi e negozietti, riempiti della merce più varia. Perlopiù, la via dà un effetto esotico, e vi spadroneggiano alla vista tappeti, strumenti musicali, lampade di tutte le misure in rame e in ferro, cuscini decorati, basi di tavoli finemente intarsiate e appese al muro, spezie impilate a cono. Forse, questo è l'unico "bazar" della medina: non ha solo l'apparenza di un *sūq*, ma vi associa colori e impressioni da mille e una notte. A un secondo sguardo, ovviamente, appare anche altro, la "normalità": piccole spezierie per ogni evenienza, che vendono pane, pannolini, farina, yogurt ma anche sigarette e giornali (perlopiù per incartare i prodotti). All'inizio di questa *avenue* multi-sensoriale, in particolare, c'è un mercato di carne e verdura. Coperto da graticcio e paglia, il passaggio si fa ombroso, e l'odore della carne e del sangue si confonde con quello delle galline che passeggiano libere, o dentro grosse vasche in attesa di essere macellate. La vista delle teste di mucca- o a volte di cammello- appese per mostrarne la freschezza, si mischia al profumo del coriandolo e della menta. Solitamente, questo è uno dei luoghi

dove si può ammirare la plurivocità rumorosa cui i capitoli che precedono questa conclusione hanno introdotto. Insomma, un angolo di puro Marocco, si potrebbe dire. Quella mattina di venerdì, però, c'era silenzio. Era tutto vuoto, come ogni venerdì mattina: chi non è alla preghiera in moschea, ad ascoltare il sermone, certamente non pensa ad aprire il negozio. Si respirava una pace assoluta e domenicale, con una brezza leggera che soffiava fra le viuzze. La celebrazione era conclusa da poco, e solo a quel punto le vie stavano ricominciando a popolarsi, prima del pranzo. Ero, ormai, completamente appaesato, immerso e abituato ai particolari, fiero della mia conoscenza di tutto ciò che mi circondava. Improvvisamente, mentre camminavo, da uno dei caffè che solitamente diffondevano a massimo volume musica *gnāwā* o popolare, sentii provenire un'altra musica, nuova e familiare. Era una chitarra gitana, che emetteva note di flamenco alla Paco de Lucía, alla Camaron de la Isla, alla Pata Negra. Quella chitarra mi ha letteralmente spaesato per qualche secondo. Potremmo chiamarlo "effetto *walkman*"¹. Senza cuffie alle orecchie, senza dispositivi, in un baleno ero da un'altra parte: la pellicola era la stessa, la colonna sonora un'altra. Ci ho messo un attimo prima di rendermi conto: i miei occhi erano stati guidati dalle mie orecchie. «Fa un effetto ridicolo: tutto cambia. Le persone cambiano, i movimenti. Da approfondire: il sottofondo, la colonna sonora, cambia le cose e le persone, conferisce uno spirito. Ma il Corano è qui talmente abituale che non si percepisce più come agente esterno, è incastonato nel suo ambiente», scrivevo sul mio diario². Le strade deserte, con i negozi chiusi, le case che si innalzavano fino al terzo piano mostrando il ferro battuto arzigogolato alle finestre; il solito colore dei muri, quel giallino-beige così familiare; il contrasto col cielo perfettamente azzurro; l'orizzonte sinuoso della strada che si perdeva in curve più avanti: tutto questo si era associato a un altro luogo della mia memoria immaginifica. La Spagna, tramite la chitarra gitana e associazioni libere, prendeva forma. Mi sono reso conto che, stando alla struttura architettonica, potevo trovarmi in Andalusia- in cui non sono mai stato- e mi chiedevo quale fosse la differenza

¹ Sul rapporto fra la pratica dell'ascolto con le cuffie e il paesaggio urbano, a cui mi sono ispirato per rileggere questa esperienza, riflette Jean Paul Thibaud (2008).

² Diario di campo, 17 febbraio.

fra Fez e una qualsiasi altra città del suo genere, come se ne trovano distribuite dappertutto nel mediterraneo: sud Italia, Albania, Grecia, Tunisia, Algeria, o Venezia addirittura. Il viaggio sensoriale è durato qualche secondo, poi mi sono ritrovato dove mi ero lasciato: a Fez, sulla *ṭāla'a*. Senza il Corano ad ancorarmi, o la solita *gnāwā* a tutto volume, l'apparenza della città cambiava sotto i miei occhi.

Questa tesi è cominciata con una domanda più teorica- come si possa fare etnografia del paesaggio sonoro urbano- e una più di pancia- che ruolo avesse l'*islām* che tanto mi affascinava nella medina di Fez e nella costruzione dei suoi innumerevoli suoni. Questo ha guidato la trattazione degli argomenti raccolti sul campo e di quelli più astratti. Abbiamo così scorporato i significati che stanno dietro i suoni dell'*islām*. Dapprima la preghiera e il suo rapporto con l'esterno della moschea, il richiamo ad essa, accento regolare della vita comune. Il concetto di *dīkr* come ricordo, poi, si è sviscerato lungo il suo senso più ampio e quotidiano, estendendosi dalle abitudini lessicali nelle espressioni linguistiche, fino al Corano inteso come rivelazione donata all'umanità. Questo testo che, abbiamo mostrato, non ha valore se non è salmodiato e recitato, è stato preso in considerazione in quanto narrazione di salvezza e invito alla fede, ma anche su un piano più semplice, come suono che si aggiunge e dialoga con gli altri, innumerevoli, della città. Essi sono entrati nell'analisi in maniera più teorica, per sviscerare il problema di un'etnografia della città nel suo complesso. Abbiamo dimostrato come esista, in questo senso, il rischio di costruire dei modelli parziali, che perdono di vista l'identità e la complessità della città. Si è mostrato necessario, per questo, adottare un metodo etnografico che si basi su un'immersione partecipante, che abbandoni la supremazia della vista e abbracci un'analisi più ampia, multi-sensoriale, e in particolare capace di ascoltare le emozioni e le percezioni degli abitanti di un luogo. Solo così, credo, è possibile sintonizzarsi con i significati profondi che si celano dietro il paesaggio sonoro urbano. A Fez, abbiamo visto, questi significati sono soprattutto legati a quell'*islām* sviscerato in precedenza, poiché esso costruisce una particolare estesiologia. Ma in che senso, esattamente, l'*islām* è alla base della percezione dei suoni della città?

Può qui essere utile utilizzare degli strumenti lasciati da Murray Schafer: sebbene nel quarto capitolo sia emerso che una focalizzazione esclusiva sul *soundscape*, come nella sua opera, non sia del tutto coerente con l'impianto ecologico qui adottato, nel suo libro si trovano spunti costanti e preziosi che ho cercato di seguire. «What the soundscape analyst must do first is to discover the significant features of the soundscape, those sounds which are important either because of their individuality, their numerousness or their domination» (Schafer 1994: 9), afferma il compositore canadese, costruendo una semplice griglia per una classificazione dei suoni. Egli divide i suoni importanti in tre grandi categorie: tonica, segnali e impronte sonore³. Innanzitutto segnala, con una metafora musicale, la tonica (*keynote*), cioè tutti quei suoni che stanno sul piano incosciente, prevalentemente naturali, e che costruiscono il brusio del paesaggio, e che diventano «listening habits». Potremmo inserire qui, nell'ambito di questa tesi, tutti quei suoni che entrano nell'«ascolto passivo» della città, e ne costituiscono il rumore (dalla musica, al Corano a volte, alle innumerevoli attività del *taskscape*). I segnali (*signals*), poi, sono invece i suoni sempre percepiti in modo conscio, poiché utilizzati dalle persone per comunicare: a Fez la preghiera e il suo richiamo, il Corano quando ascoltato in maniera attiva, ma anche più in generale la lingua, linguaggio complesso fatto di suoni che popolano le strade cittadine. Le impronte sonore (*soundmarks*) sono poi quei suoni che rendono un luogo unico e singolare: a Fez, ovviamente, il richiamo alla preghiera, ma anche il Corano, che diventano «community sounds», simbolici e rappresentativi.

Il legame fra *islām* e paesaggio sonoro urbano, in questa griglia di analisi, sta un po' dappertutto, come emerge da questa tesi: sta alla base dei segnali, cioè dei significati simbolici, e sicuramente delle impronte sonore della città. Io credo, però, che la direzione da prendere per rispondere veramente a questa domanda sia la terza, quella della tonica. Essa tocca più da vicino un campanello che ha suonato in me per tutto il lavoro di campo e di scrittura, e che ha toccato un picco in quel momento straniante

³ La traduzione è di Antonella Radicchi (2012: 43-45).

vissuto prima di lasciare la città. Si tratta, in fondo, di quanto già sollevato nel primo capitolo, riguardo agli imponderabili. Camminando per le vie di Fez, conoscendone gli abitanti, facendo domande alle persone, avvicinandomi a questa realtà ho sempre avuto l'impressione di occuparmi di qualcosa di "non rilevante". Volgarmente, dietro ogni domanda che ponevo c'era sempre l'interrogativo: a cosa serve parlare del paesaggio sonoro? Come intercetta la vita di questa gente? Ho continuamente avuto l'impressione di dover studiare qualcosa di non analizzabile, di completamente etereo, di imponderabile- direbbe Malinowski (2004: 27). Forse, allora, si tratta semplicemente di un tema informulabile se non in termini poetici, intuitivi. Se questo prima era un dubbio, ormai ha le fattezze di una certezza. Ma se di poetica si tratta, è di quella "poetica dell'abitare" (*poetics of dwelling*) di cui parla Ingold, quando propone una ecologia senziente, basata su un livello pre-oggettivo e pre-etico, semplicemente intuitivo. È su questo livello, afferma Ingold, che si fonda qualsiasi scienza o etica (Ingold 2000: 25-26). L'interesse per il paesaggio sonoro di un luogo- e non dei vari suoni della città, che possono essere scorporati, come è stato possibile fare- in qualche modo riposa su questo piano intuitivo, pre-oggettivo, sul quale poggia tutto il resto. In questa direzione, allora, si aprirebbero numerosi spunti di ricerca: si potrebbe per esempio parlare di respiro della città- se la si vede come un essere vivente, come nel quarto capitolo di questa tesi- vagliando i nessi con la costruzione del ritmo urbano, e della temporalità. Si potrebbe, ancora, occuparsi della nozione di atmosfera, o di clima dei luoghi- a cui abbiamo accennato anche con 'Ā'iša'⁴. Ma credo che in questa sede la metafora di Schafer sia particolarmente adatta: la *tonica* in musica è la prima nota di una scala melodica, quella nota intuitiva, statica, verso la quale tende una certa melodia, il suo "centro melodico". Occuparsi delle voci di Fez, per me, ha voluto dire cercare, in qualche misura, la voce di Fez, quella tonica verso la quale tende la sinfonia disordinata della medina.

È in questo campo poetico- nel senso ingoldiano- che sento intuitivamente il legame profondo fra gli abitanti della medina, ma anche tutta la medina in sé, come organismo

⁴ Si veda, per esempio, il concetto di *ǧaw*/ambiente in Hirschkind 2006 e in Battesti 2009, o la riflessione sulle atmosfere acustiche (e non solo) in Colimberti (2004).

cresciuto e vivo, con la sua età e la sua storia di vita, e l'*islām*. Perché il poco tempo che ho vissuto a Fez mi ha reso in grado di percepire, in modo non del tutto razionalizzabile, che gli accenti tonici che scandiscono la giornata e la vita di Fez cadono sulla convivialità e sulla relazione, sulla condivisione del cibo e della preghiera, sul godersi la vita per come viene, e il tirare avanti con fiducia, se Dio vuole (*in šā' Allāh*). L' *Allāh-u Akbar* del muezzino non «rattrista l'aria», come scriveva Borges in una poesia giocando con città immaginate (Borges 1985: 59). Al contrario, il fatto che gli abitanti di Fez siano buoni musulmani, e si gridino continuamente *el-salām-u 'aley-kum* per salutarsi, e si dedichino alla preghiera e all'ascolto del Corano, crea una calorosa musica di sottofondo, un tono allegro, attivo, "casinero", che fa dire loro che come lei non c'è nessuna città. Riprendendo l'episodio di straniamento capitatomi, credo che la voce della città sia proprio, in qualche modo, la sua colonna sonora, che diventa la sua anima (*nafs*), il suo spirito, come scrivevo sul mio diario, cioè in fondo la sua vita. In qualche modo misterioso allora, la voce del *mu'eddīn* che richiama alla preghiera è, come avevo colto tramite la mia fascinazione, la voce della città. Il suo gridare, ritmicamente, cinque volte al giorno, che Dio è più grande, abbraccia i suoni fin qui presi in esame. Essi, voci che confluiscono in una sola voce, si possono dimenticare, si possono tralasciare o accentuare. Ma sono ormai intrecciati con la realtà a tal punto che, se si dovesse togliere anche uno solo di essi, ci si troverebbe in un altro luogo, in un'altra storia.

APPENDICE - COLLOQUI

Introduzione generale.

Le interviste qui presentate sono state registrate con un semplice registratore vocale, nei luoghi più disparati. Quanto sbobinato qui non corrisponde che a una minima parte di quanto registrato nei tre mesi di campo. La selezione è stata compiuta soprattutto con un criterio di rilevanza riguardo all'argomento della tesi. Come detto nel primo capitolo, né le domande né le risposte di un colloquio riguardo alla percezione dello spazio e del paesaggio possono essere dirette ed esaustive. Inoltre, la ricchezza di contenuti emersi dai molti colloqui registrati è ingestibile in una tesi di questo livello. Per questo, nelle pagine che seguono si troveranno numerosi corsivi che indicano brevemente l'argomento della parte non trascritta. Ciononostante, non mancano parti non direttamente ricollegabili agli argomenti trattati: spero di aver dato una panoramica sufficientemente ampia delle conversazioni che ho avuto la fortuna di poter condividere con i miei interlocutori.

Ḥasan

Età: 49 anni.

Posizionamento sociale: Ḥasan è un uomo maturo, sposato quando era molto giovane e padre di quattro figli, oggi divorziato. Ha lavorato una decina di anni come tecnico dell'ONE (Office National d'Électricité) in alcune città marocchine ma, dopo essere stato licenziato, è tornato a Fez e con l'aiuto del fratello ha recuperato il mestiere del padre. Ora vive e lavora nella medina di Fez, con un piccolo *atelier* di sartoria, confezionando vestiti soprattutto per donne. Ḥasan è un musulmano molto convinto e praticante, che non salta nessuna preghiera durante il giorno, frequenta assiduamente il Corano e ascolta quotidianamente molti predicatori, in televisione e in radio. Coltiva, in generale, un gusto particolare per le cose della fede. Per questo, i colloqui qui riportati in alcuni passi sono perlopiù di argomento teologico ed esistenziale, anche se non solo, ovviamente.

Annotazioni tecniche: i colloqui sono stati condotti interamente in dialetto marocchino, anche se non mancano delle parole in francese o in inglese, che ho lasciato nella lingua originale. Si tratta soprattutto di traduzioni in francese di termini arabi a me sconosciuti, oppure di prestiti da altre lingue presenti nella parlata quotidiana. Bisogna sottolineare che le divagazioni sono state più frequenti delle risposte dirette alle domande, obbligandomi talvolta, come si vedrà, a tagliare intere parti dei colloqui.

Primo colloquio - 12 gennaio 2017

La prima conversazione che ho chiesto a Ḥasan di poter registrare si è svolta molto tempo dopo averlo conosciuto. All'inizio, infatti, la nostra relazione si basava sulle chiacchiere serali: quando tornando a casa mi fermavo a salutarlo nel suo negozio, dove stava sistemando gli ultimi "bricoles", come li chiamava lui, cioè gli ultimi lavoretti di rammendo della sera. Mi fermavo sulla sedia di fronte alla sua macchina da cucire e cominciamo a chiacchierare. Anche questo colloquio si è svolto in questo modo: l'ho aspettato dopo l'ultima preghiera della sera, e quando è tornato dalla moschea- intorno alle 19- ho cominciato a chiedergli della sua vita nella medina. Ḥasan a quel punto ha cominciato a raccontarmi dei luoghi per lui significativi, dalle case in cui ha vissuto, le scuole e le moschee che ha frequentato. Poi, la conversazione si è spostata sulla sua vita, il suo vecchio lavoro e il suo matrimonio, terminato da poco. Da queste questioni parte il brano qui tradotto.

Federico:

Safartī ya 'nī šuya, ma sakantī kull ḥayāt-k fī Fēs... Walakin daba 'āğbate-k tbqā hnā?

Quindi hai viaggiato parecchio nella tua vita, non sei stato fermo a Fez. Però adesso, ti sei fermato qua, hai preferito restare qua?

Ḥasan:

Mā šī 'āğb-nī, ya 'nī... ya 'nī 'end-ī kul-shī diyāl-ī hnāyā... ḥdemt-ī hnā, 'end-ī el-sakna diyāl-ī, mā yemken-š tlqā hād šī, hād el-ḥuwayğ tlqā-hom fī ġiha oḥrā.

Non è che io abbia preferito restare qua, è che ormai ho tutto qua. Il lavoro, la casa, non posso trovare tutto questo da un'altra parte.

Ilā lqīt šī ḥāğa oḥrā mumkin ngayyer, ḥit 'azīz 'aliya el-tğayer, w ya 'nī mā šī mertāḥ bzzāf, bḥāl hekka. Walakin... el-ḥamd-u lillāh, ya 'nī ḍarōrī ḥaṣṣe-k t'īš bi-dāk šī illī 'ende-k.

Altrimenti cambierei, mi piace cambiare: non è che io sia proprio tranquillo al massimo, così.

Però... *el-ḥamd-u lillāh*, cioè devi per forza vivere con ciò che hai.

Walakin ilā lqīt afḍal bi-tabī'at el-ḥāl ḡādī ngayyer, mumkin. Eh, ay wāḥid kayqalleb 'alā wāḥd el-taḡayyer... Ḥnā mā šī qulnā matalan, bḥāl daba hekka matalan, kiyfakker fī-l-āḥira, mā yidir wālū, el-'aks!

Ma se trovassi delle condizioni migliori, certamente cambierei, se fosse possibile. Chiunque cerca un certo cambiamento. Non è che stai fermo, immobile, a pensare all'aldilà, non fai nulla... Al contrario!

Ġir faqaṭ anna el-fikra tkūn anna matalan... ya'nī kull el-fikr diyāl-k kullu-h fī-l-āḥira, kullu-h fī-l-ḥayāt el-oḥrā. Li'anna el-ḥayāt el-oḥrā... Wa lāw el-nās kiydḥulū el-ḡenna, kayn mustawayāt...

Però devi sforzarti di avere tutto il tuo pensiero nell'aldilà, tutto concentrato sull'altra vita. Perché l'altra vita... Per quanto tu entri in paradiso ci sono dei livelli, dei gradini.

[«Che Dio ti faciliti la serata, fratello», saluta un vicino che sta andando a casa]

E a seconda delle tue opere in questo mondo starai nel livello che si adatta alla tua posizione nel mondo. Quanto più lavori qui, tanto più sarà meglio là [*«Madame! Che Dio ti faciliti la serata!»*, saluta una signora]. *Donc*, qui nel mondo stai attento ad avere i patrimoni, le società, questo e quell'altro. È un progetto. Ma devi impiegare questo per migliorare il tuo livello nell'aldilà. Per esempio ci sono persone che hanno la passione di accumulare il denaro. Cioè: lecito, illecito, nessun problema. Vuole arrivare, capito? In qualche posizione alta, che so io: *les plus riches du monde*, per esempio, o una cosa del genere... C'è della gente così! E c'è la gente a cui Dio dice: fai i soldi! Ma devi farli soltanto con il lecito! Non far del male alla povera gente, non rubare, non fare crimini, non fare commercio in qualche cosa di illecito che fa soffrire le persone, come le droghe, o qualcosa di lussuoso. Il tuo commercio, dove fai i soldi, deve essere lecito. Fai il commercio, qualsiasi commercio di qualsiasi cosa che utilizza la gente, vendi! Ma tutto lecito. E una volta che hai fatto i soldi, e ce ne hai tanti, hai una percentuale della *zakāt* [*la tassa obbligatoria, uno dei cinque pilastri dell'islām*] che devi pagare. Perché i soldi, all'origine, non sono tuoi. I beni sono di Dio, degno di lode e altissimo, e a te Dio altissimo ha dato il diritto di spendere. Ti ha dato il diritto di spendere e ti ha detto, immaginati, se per esempio in un anno hai fatto cento milioni, quanto devi perdere di tutto questo? Due milioni e mezzo. E novantasette milioni e mezzo sono tuoi, e quei due milioni e mezzo li dai alla gente che non ha nulla. Cioè, due milioni e mezzo in confronto ai novantasette e mezzo, cosa sono?

F: Nulla!

H: Esattamente, nulla, e questa è la *zakāt*. Quindi le persone povere, che non hanno nulla, Dio ha dato loro un diritto nei confronti dei soldi del ricco. E quanto più dai, oltre al 2,5 per cento, Dio ti... Il Profeta, su di lui la preghiera e la pace, ha chiesto ai suoi compagni, e ha detto loro: «per chi di voi il patrimonio del suo erede è più importante del suo stesso patrimonio?» [riferito da *Buḥārī* e da *Nasā'ī*. Traduzione mia. Il resto del detto è poi parafrasato da *Ḥasan*]. Cioè, nel significato del detto: «Chi è colui per il quale i soldi del suo erede sono più importanti del suo stesso patrimonio?», e nessuno sapeva rispondere. E ha detto: con i tuoi soldi, pensi all'aldilà. E con i soldi dei tuoi eredi? Quando muori i tuoi soldi di chi sono? Degli eredi! Dei tuoi figli! Sono loro che hanno il diritto di spendere. Però invece i soldi tuoi quali sono, i tuoi soldi che restano a te? Quelli che hai preso e donato per l'aldilà. Cioè ai poveri, ai bisognosi, quelli con cui hai aiutato le persone. Questi si contano come tuoi, li trovi domani, nel giorno della resurrezione, accanto a te. Come se avessi fatto un conto in banca con Dio onnipotente, come se li avessi messi da parte da lui, e lui te li conserva. E c'è anche l'interesse! Un *dirham* diventa settecento! Con tre *dirham*, nel giorno della resurrezione, ti trovi un conto in banca... E quei settecento *dirham* li spenderai! Serviranno per capire qual è il tuo livello in paradiso. Cioè il livello in cui vivrai tu per l'infinito, non c'è fine. Cioè tu nel mondo avevi società e tutto quanto ma sei sempre preoccupato. Da cosa? Da due cose. O quel ben di Dio che hai può andarsene, e può succedere che sparisca. Ti succede qualche cosa con la banca, o non so che, e non rimane niente. Oppure che tu te ne vada e lo lasci qua. Cioè, ci sono due situazioni per cui per forza dovrai separarti dal tuo denaro. O se ne va lui e resti tu, oppure te ne vai tu e rimane lui. In ogni caso vi separerete tu e il tuo denaro. Da questo non si scappa! Ma ciò che hai usato per l'aldilà, lo troverai e non te ne separerai mai più, ti rimarrà sempre. E ti darà un piacere, nell'aldilà, che... Per esempio, il tuo livello nell'aldilà ci resterai a vivere per sempre.

F: *In šā' Allāh!* [Ridiamo]

H: Esattamente, che Dio ci aiuti! [Ridiamo]. Questa è la misericordia di Dio onnipotente, è un amore... Il Profeta, su di lui la preghiera e la pace, stava camminando. Trovò una donna con in braccio suo figlio, che lo stava allattando. Nel senso nel detto, il Profeta chiede: «pensate che quella donna finirà all'inferno?». E tutti rispondevano: «No, è impossibile, vuole bene a suo figlio... ». E lui disse: «Dio è più misericordioso con i suoi servi che questa donna con il suo bambino» [riferito, con lievi variazioni, da *Buḥārī*, *Muslim*, *Ibn Māğah*. Traduzione mia]. Cioè,

Dio soffre per il suo servo e lo ama più di quanto quella donna ama suo figlio. Dio ci vuole bene. Però Dio altissimo ti ha detto: «Vai su questa strada, e arriverai da me senza nessun problema». Se cominci a camminare e perdi la strada, Dio che ci deve fare? Capito?

F: Ci si prova, caro mio.

H: Dio altissimo ha dato segni e prove che ogni uomo cosciente... L'unico che può non ricordarsi è il pazzo, quello che non è in sé. Ma qualcuno che è in sé, e si ricorda delle cose, arriverà alla verità. Basta che ricerchi un po', e che abbia questo desiderio come priorità. L'uomo deve avere questo desiderio, che vuole sapere la verità. Non come, per esempio, gli ebrei. Gli ebrei sanno la verità, ma non vogliono. Capito? E Dio, degno di lode e altissimo, cioè, li corregge e ne parla per esempio nella prima sura del Libro, la conosci la *Fātiḥa* [prima sura del Corano], no? «Nel nome di Dio, clemente misericordioso! - Sia lode a Dio, il Signor del Creato, - il Clemente, il Misericordioso, il padrone del dì del Giudizio!» e così via... E alla fine: «guidaci per la retta via (...) - la via di coloro coi quali non sei adirato», perché è arrabbiato con loro?

F: I *ẓallīn* siamo noi, no? [È l'ultima parola della sura, che segue dall'ultimo versetto qui sopra citato, e significa "gli adombrati, coloro che vagano nella tenebra": «la via di coloro coi quali non sei adirato, la via di quelli che non vagano nell'errore». Nell'interpretazione più semplice dei versetti, i primi sono gli ebrei, e i secondi i cristiani].

H: E perché? Cioè, nel suo cuore c'è il bene, ma lui semplicemente non sa. Deve cercare, ricercare, esaminare... E non c'è una differenza fra un francese, inglese, perché è un precetto per la comunità del Profeta, su di lui la preghiera e la pace. Il Profeta, su di lui la preghiera e la pace dice in un detto: «Io sono il nonno di qualunque credente che abbia fede» [non mi è stato possibile trovare la provenienza di questo detto. Probabilmente si tratta di un detto "debole", cioè con una catena di trasmissione non ben comprovata, e dunque non canonico]. Cioè qualunque credente che ha fede, lui è suo nonno. Sai cosa vuol dire suo nonno? Cioè, lui rende quell'uomo suo nipote, suo parente. La parentela! Cioè, il significato vuole dirci che lui diventa tuo parente!

F: Come lo stesso sangue, quasi.

H: Esatto! E dice a suo zio 'Abbās, e a sua figlia Fāṭima, gli dice in un detto: la gente domani, al giorno della resurrezione, verrà... [viene interrotto da una donna con le sue figlie, sulla porta del negozio. Si salutano, e Ḥasan fa qualche battuta con le due bambine. Tutti ridono, e vanno a casa] Capito? Il Profeta, su di lui la preghiera e la pace, dice che le persone andranno alla resurrezione con le opere, invece voi verrete con la parentela. Cioè, nel significato del detto,

fate qualcosa con cui venire al giorno della resurrezione. Non venite soltanto la parentela, io sono figlia del Profeta, io sono suo zio... Non venite con la parentela, venite con le opere. Cioè: «Non c'è distinzione fra un arabo e uno straniero, fra un nero e un bianco, se non nel timor di Dio» [riferito da Ibn Ḥanbal. Traduzione mia]. Dio altissimo non fa differenza fra un arabo o un altro, persiano, questo o quest'altro... Se non con la misura della sua fede in Dio onnipotente, la fede in lui, degno di lode e altissimo. Questa è la bilancia che distingue tutti i servi.

F: Però! Mi hai detto tante cose! [Ridiamo]

H: E Dio, degno di lode e altissimo, ti dice che i suoi servi [gli ebrei, in questo caso], sanno la verità. Sanno che nostro Signore Muḥammad, su di lui la preghiera e la pace, è l'inviato di Dio, che è questo è vero. Ne sono certi. Perché ce l'hanno nella Bibbia. Nel loro libro c'è stato scritto che verrà, con anche la descrizione, cioè ne sono sicuri, di Muḥammad, al cento per cento. Ma siccome loro, così, non hanno voluto! La maggior parte dei profeti e degli inviati sono andati da loro, i figli di Israele, e non hanno voluto che ci fosse quel profeta...

F: Beh, non proprio tutti, c'è anche Ismaele, e poi vari altri...

H: È vero, ma la maggior parte sono poi figli di nostro signore Abramo, su di lui la pace. Lui è il padre dei profeti, padre dell'umanità. Cioè, i profeti dopo Noè. Guarda che nostro nonno è uno solo! Si dice che con gli ebrei e i cristiani siamo cugini. Ismaele e Isacco, erano uomini, tutti quanti. E Dio onnipotente è il Signore nostro, di tutti quanti. Non c'è differenza! Qual è la differenza fra questo o quello? La differenza che c'è è nella misura della fede e della vicinanza di qualunque uomo con Dio, degno di lode e altissimo. L'obbedienza a lui, come obbedisci ai suoi comandi, e segui la cosa migliore.

F: E voglio chiederti: da dove ti vengono tutte queste informazioni, queste storie, questi detti?

H: Io? Beh, c'è... Io, per esempio, leggo il Corano, *el-ḥamd-u lillāh*. Chiedo a Dio altissimo che mi dia successo e mi lasci sempre leggere il Corano. Questa è una cosa. Dall'altra parte ascolto molto gli 'ulamā' in questi canali... [Si riferisce a quei canali televisivi o radiofonici dove viene fatto il commento e l'approfondimento tematico del Corano e dei detti del Profeta, da parte appunto di esperti e predicatori ('ulamā')]. E... [ridiamo].

F: Non sai rispondere? Questo comunque, non serve altro...

H: Uno ricerca... si immischia nelle cose. Io sono invischiato in queste cose. Ora, io la maggior parte del tempo o guardo el-Ġazīra, per vedere cosa è successo nel mondo, le notizie e così via... Oppure guardo i canali religiosi. Ogni giorno mi prendo una cosetta in più, e ne traggio

profitto. Perché... Dio, degno di lode e altissimo, nel Nobile Corano dice: «ma temono Dio, fra i suoi Servi, solo i sapienti» [sura 35:28]. Per essere *'ālim* [cioè sapiente. È il singolare di *'ulamā'*] non devi avere un dottorato, o qualcosa del genere. Come si dice: gli *'ulamā'* sono coloro che conoscono Dio. Quanto più conosci Dio, degno di lode e altissimo, cioè provi ad avvicinarti, per esempio... Si dice che Dio è il *Rezzāq*, per esempio, l' "Elargitore". Se trovi uno con la mente ristretta cosa ti dice? «Ah, sì, sostenta i suoi servi, gli uomini». Ma chi allarga la mente, vede tutte le creature di Dio, degno di lode e altissimo, tutte quelle che ha creato. In terra e in mare. E vede quell'unità completa. Vede le cose che scompaiono, che passano dal fiume, scompare un'altra volta e va a nutrire quell'altra cosa. Questo che mangia quello, il leone che mangia in quel modo, e ogni cosa è al suo posto, non c'è nulla che accada a caso, così... Non c'è! Ogni cosa, per esempio la formica! La formica ha ciò che le serve per vivere, dal giorno in cui nasce al giorno in cui muore, l'altro animale uguale, e l'altro ancora... E tutto questo ti sembra come degli sforzi titanici, enormi! Cioè non si potrebbe, anche se accumulassi tutta l'umanità, fare in modo che ci sia cibo in abbondanza, in questo modo, per ogni tipo di creatura. Tutto questo per una sola specie, per esempio le sardine, o per il leone, e prova a pagare per loro. Non puoi! Anche se ti dovessi occupare di una sola specie, non riusciresti mai. Ma Dio onnipotente, il suo universo può, la sua potenza non è limitata, è infinita. e quando allarghi la mente in questo modo, ti appare l'immensità di Dio, degno di lode e altissimo. Questo Dio merita che ci fidiamo di lui. Lo merita, perché è immenso. Oppure quando diciamo che il Creatore, per esempio. Il Creatore, di tutto. Quando dici tutto, stai dicendo un universo infinito! Ci sono miliardi di galassie, e in ogni galassia ci sono miliardi di stelle. È un universo che la mente non può coprire! Chi è che ha creato tutto questo? È Dio, degno di lode e altissimo. Ti appare la sua grandezza, merita che io... Oppure quando ti dicono gli scienziati di non guardare il sangue che c'è dentro l'uomo, ma guarda l'acqua di cui è composto. Quando parliamo dell'ordine di un presidente di uno stato, non è la stessa cosa che parlare dell'ordine di un ministro, o di un altro. L'ordine del presidente ha un valore diverso, capito? Tutti si impegnano. Forse puoi rispondere male a un assessore della città, o al responsabile di un quartiere, ma quando arrivano gli ordini dall'alto, ti impegni per obbedire. E questo è solo un esempio, per parlare di Dio. Perché Dio è sopra tutto questo!

E quando fai così, la prima cosa che Dio ti dà è una tranquillità, una pace nel profondo della tua anima. E nella tua vita ti dà la leggerezza, la facilità. Se torniamo a quelli che dicevamo

prima, alle persone che pensano all'aldilà, il Profeta, su di lui la preghiera e la pace, cosa dice? «Chi avrà questa come preoccupazione principale, Dio lo colmerà in questo mondo e nell'altro» [riferito da *Ibn Māğah e Tirmidī. Traduzione mia*]. Chi ha come priorità, come pensiero, come impegno, e tutti gli interessi concentrati in come riuscire in questo, allora domani, quando arriverà davanti a Dio, nel giorno della resurrezione, ed entrerà in paradiso... Questo è il suo pensiero, questi sono i suoi sforzi, lavora solo in questa direzione! In questa questione, cioè come riuscire a essere accettato da Dio nel giorno della resurrezione. E Dio altissimo, quando uno ha questo interesse, Dio gli spiana la strada in questo mondo, e lo porta a quel desiderio per cui sta lavorando. Capito?

F: Capito, *sīdī*. Belle queste cose che mi hai detto.

H: Bene! Questa la parola di nostro signore Muḥammad, su di lui la preghiera e la pace. Cioè, c'è una saggezza che... E aggiungi che il Profeta era analfabeta, non ha mai studiato. Colui che dice questi pensieri, queste idee è un uomo analfabeta. È una cosa fuori dal normale. Per mettere le cose in chiaro, questo è il miracolo di nostro signore Muḥammad, su di lui la preghiera e la pace. Che ha portato a un libro, il Corano, in cui ci sono notizie dei primi, degli ultimi, di moltissime scienze! Alcune che sono già state scoperte, e altre non ancora. Ci sono delle verità scientifiche che non sono ancora state scoperte! Cosa ci dice Dio altissimo nel Corano? «E ne saprete qualcosa, fra un tempo» [*sura 38:88*]. Cioè ogni conoscenza apparirà a suo tempo, nel momento in cui ha deciso Dio, degno di lode e altissimo. Prendiamo una questione scientifica, per esempio. La maggior parte delle scoperte scientifiche come sono successe? Per coincidenza, per caso. È così, no?

F: Cosa vuoi dire?

H: Cioè quando nessuno se lo aspettava, ed ecco che gli esce una verità scientifica.

F: Beh, sì, in qualche modo.

H: Ecco, perché Dio altissimo stava nascondendo quella verità fino al momento opportuno. Perché ha la conoscenza per sapere che quell'informazione deve apparire proprio in quel momento, perché è il suo tempo. Per esempio, perché l'atomo non è stato scoperto, cioè non è apparso come verità scientifica, cento secoli fa o qualcosa del genere? Non avrebbe avuto valore. Perché all'epoca non avrebbero saputo cosa farci. Ma adesso sì, adesso se dividi un atomo ci fai un reattore nucleare, cioè ne abbiamo bisogno ora: questa è la sapienza di Dio, degno di lode e altissimo.

F: Ti va se torniamo all'argomento? Se devi andare non c'è problema...

H: No, no... Nessun problema, andiamo un po' avanti...

F: Ho una domanda per entrare un po' più in profondità nella ricerca che sto facendo...

H: Certo, ti seguo! Io comincio a parlare, ma sei tu che devi guidarmi.

F: No, ma mi piace sempre parlare con te, mi spieghi sempre tantissime cose. Sono contento!

H: *El-ḥamd-u lillāh!*

F: Ma secondo te, quali sono i tuoi luoghi nella medina?

H: Dove passo il tempo?

F: Ecco, per esempio, dove passi il tempo? Com'è la tua giornata?

H: Eh, cosa faccio durante la giornata. Io ho una programmazione che copre quasi tutta la settimana... Col permesso di Dio, degno di lode e altissimo, mi alzo e prego il *ṣubḥ* in moschea. Appena mi sveglio. Adesso mi alzo per le cinque e mezza: mi alzo, scaldo l'acqua, faccio le abluzioni, faccio qualche *rak'a* a casa, e poi esco per andare a pregare il *ṣubḥ* in moschea, alla Qarawiyyīn. No? Sempre in moschea comincio a leggere un po' di Corano, un brano di un mezz'oretta. Sfrutto un po' quel tempo finché non è tempo della preghiera, prego e esco dalla moschea per tornare a casa. Torno a casa per le sette meno un quarto, meno venti. Mi metto le cuffie nelle orecchie, e comincio ad ascoltare. Perché? I ragazzi devono andare a scuola, e si alzano per le sette e un quarto. Quando arriva il tempo, sveglio i ragazzi: si alzano, si mettono i vestiti e per le sette e mezza escono da casa e vanno a scuola. Io resto di nuovo coricato. Ho la sveglia nel telefono alle nove. A volte mi alzo prima, o al massimo alle nove. Mi alzo e faccio colazione. Faccio colazione io, preparo la colazione ai ragazzi e la lascio sul tavolo, e vengo in negozio. Lavoro finché non arriva il *zohr*, e vado a pregare. Se ho delle commissioni da fare, delle cose del negozio, così, compro qualcosina e vado a casa, a preparare il pranzo. A volte ce l'ho pronto, ma quasi sempre cucino qualcosa. Più o meno entro in casa fra l'una e l'una e mezza. Quando si fanno le tre, tre e mezza c'è l'*'aṣr*, a volte prego quello a volte prego il *ḥauf* [*a Fez è uso mantenere in alcune moschee questa sorta di ripetizione, a distanza di una ventina di minuti, della preghiera dell''aṣr, con il suo regolare richiamo. Le ragioni sono da ricercare negli argomenti che seguono*], perché l'*'aṣr* ha un grosso valore fra le preghiere. Dio altissimo nel Corano dice: «eseguite accuratamente le Preghiere, e la Preghiera di mezzogiorno: devotamente ritti in piedi volgetevi a Dio» [*sura 2:238*]. Cioè, è una preghiera con una grande valore, devi andare a pregare! Cioè, noi come musulmani, siamo tenuti, come dice il Profeta, su di lui la preghiera e la pace, a pregare in moschea, con la comunità. Perché la ricompensa è più alta che pregare da soli. E se vai a pregare la preghiera

a suo tempo, viene accettata senza impedimenti. Capito? Non c'è niente di meglio della preghiera fatta nel suo momento.

F: E qual è il significato di questo?

H: Perché se la fai in un altro tempo perde il suo valore. Perché il tempo ha un suo valore. Per esempio il *zohr*, lo puoi pregare fino a quella dopo, all' *'aṣr*. Ma il meglio in assoluto è che tu la preghi in moschea, con la comunità. È richiesto che l'uomo faccia le preghiere in moschea.

F: E perché secondo te?

H: Perché la ricompensa è più alta, è il precetto. Piuttosto che pregarla da solo. È ventisette volte meglio. Capito? La gente che prega da sola, sale soltanto alcuni dei ventisette scalini della preghiera. Se non sono riuscito a pregare *'aṣr*, allora vado alla Qarawiyyīn a pregare il *ḥauf*, e comunque dopo vengo ad aprire il negozio. Resto qua a lavorare, a fare questo e quest'altro, fino al *mağreb*. E quando torno resto a lavorare un'altra volta un po', fino all' *'Aṣā'*. Se ho qualche lavoretto da fare lo faccio, se no vado a casa. Quando torno a casa, leggo un po' di Corano. Ho da leggere, col permesso di Dio, e spero che me lo conceda, due *aḥzāb* al giorno [plurale di *ḥizb*, cioè i sessanta brani in cui è stato diviso il Corano per facilitarne la memorizzazione]. Va letto ogni giorno, il Corano lo devo leggere, tutto quanto, ogni mese. E devo riuscirci: ogni mese, una volta. E avanti così, ogni mese.

F: Perché "devi"?

H: Innanzitutto, per la sua ricompensa. Il Profeta, su di lui la preghiera e la pace, ci dice: leggete il Corano, innanzitutto perché chi legge il Corano nella vita terrena, al giorno della resurrezione può intercedere per i suoi compagni. Il Corano in quel giorno potrà dire: «Oh Signore, questo uomo mi leggeva, adesso perdonagli e fallo entrare in paradiso. Cioè: parla bene di te. E la seconda cosa è questa. Dice il Profeta, su di lui la preghiera e la pace, «leggete il Corano...», cioè il significato del detto è: ogni lettera del Corano vale dieci buone azioni. Una sola lettera. E domani, al giorno della resurrezione, se avrai bisogno anche di una sola buona azione [si intende: per entrare in paradiso], non troverai nessuno che possa dartela. Mentre qui nella vita terrena hai le possibilità di accumulare tantissime buone azioni. Cioè questo è il campo delle opere. In questo mondo è il tempo di accumulare le buone azioni: tu sei venuto in questo mondo per accumulare buone azioni, perché la misura delle tue buone azioni, domani siano al tuo livello in paradiso, *in šā Allāh*. Capito? Quando arriverai in paradiso, sarà così. «Quanto hai? Mille buone azioni? Ecco il tuo posto. Hai un milione di buone azioni? Ecco il tuo posto. Ne hai un miliardo? Ecco il tuo posto!». Ogni raccolta di buone azioni che hai, ha

il suo posto in paradiso. E quelli che sono sopra, possono andare a farsi un giro sotto. Ma chi è in basso non può salire sopra. Nostro signore Muḥammad, su di lui la preghiera e la pace, sarà nel punto più alto del paradiso, ha un posto...

F: Tutto suo.

H: Ha un suo posto dedicato, che gli dona Dio, degno di lode e altissimo, che chiamano la *wasīla*. Dopo l'*adān*, quando il *mu'eddīn* fa il richiamo in moschea, noi chiediamo a Dio altissimo che dia a nostro signore Muḥammad la *wasīla*, dopo ogni *adān*. Cioè, quando fa il richiamo ripetiamo le stesse parole, *Allāh-u Akbar*, e ripetiamo anche noi... E alla fine, con una *du'a*, una invocazione, chiediamo a Dio di dare a nostro signore Muḥammad la *wasīla* e la *fazīla*. Il gradino alto che lui stesso gli ha dato, ma noi gliela chiediamo... Il Profeta, su di lui la preghiera e la pace, dice «se la chiederai per me, io intercederò per te domani, al giorno della resurrezione». Capito? Non è che stiamo pensando a noi stessi, perché ci vogliamo andare noi! Quel posto è il suo e noi non ci possiamo andare!

E così, insomma... Leggo un po' quel che riesco del brano coranico, e poi cucino la cena...

F: Quindi un brano al mattino e un brano alla sera?

H: Esatto, alla fine devo aver letto alla fine della giornata due brani. Ma così viene bene, mi alzo presto e o sempre almeno mezz'ora, più o meno, fra l'*adān* e l'inizio della preghiera, e cerco di sfruttare quel tempo per leggere un brano... Poi dicono che sia difficile farlo tutti i giorni, ma dipende dal tempo! In questo modo c'è il tempo preciso, sia al mattino che alla sera.

Dopo, faccio la cena, ceniamo io e i ragazzi, accendiamo la televisione e ci guardiamo qualcosa, un film, qualcosa insomma. E vado a dormire. E il giorno dopo si ricomincia. L'eccezione è il venerdì: vado a pregare, torno, mi rimetto a dormire e mi alzo abbastanza tardi rispetto al solito. Dopo la colazione vado a fare la doccia, perché è richiesto che alla preghiera del venerdì si vada puliti, con tutte le abluzioni fatte, con qualcosa di pulito addosso. E il pomeriggio la prendo come vacanza, se ho qualche giro da fare, qualche amico da vedere ci incontriamo, ci vediamo in qualche posto. Devi cambiare un po' rispetto alla settimana, qualcosa che ti permette di cambiare, una visita, qualcosa. Però, ogni settimana è così, questa è la mia settimana...

F: E qual è il tuo posto preferito qui a Fez?

H: È la *Beit Allāh*, la casa di Dio, la *Qarawiyyīn*. Quando ci entro, sento una sensazione unica. Ti senti... Una tranquillità strana. Nella casa di Dio c'è una tranquillità spettacolare.

F: Hai sempre pregato nella *Qarawiyyīn*?

H: Beh, dipende dalle situazioni. Le moschee sono tutte uguali. Le preghiere in mezzo alla giornata le prego quasi sempre in questa piccola moschea qui, vicina al lavoro. Di mattina vado alla *Qarawiyyīn*... Ma dovunque tu sia, devi entrare nella moschea più vicina. La cosa più importante è che tu preghi in moschea con la comunità, io ci provo il più possibile, è richiesto. E per il lavoro, poi... Vado in moschea e trovo quello che mi serve sulla porta del negozio: un cliente, o qualcos'altro, capito? [*Ridiamo*]. Trovo un cliente che mi aspetta qui davanti, o mi chiama al cellulare e mi dice di andare, o chissà cosa. Sia lode a Dio!

F: Grazie *Sīdī*! Ti ho rubato il tempo della recitazione del Corano.

H: Ah, non c'è problema: è là che mi aspetta...

F: Ho imparato qualcosa!

H: Hai imparato? [*Ride*]

Secondo colloquio - 22 gennaio 2017

Anche questa seconda conversazione si è svolta nelle condizioni di rilevamento della prima: nel negozio di Ḥasan, intorno alle 19, dopo l'ultima preghiera della sera. Ero semplicemente passato a salutarlo, sperando di potergli fare qualche domanda, poiché da qualche giorno non si faceva vedere. Quando ha cominciato a citare detti del Profeta gli ho chiesto se potevo registrarlo, e continuare la nostra conversazione della volta precedente. Così abbiamo passato quasi un'ora e mezza a discutere. Il pretesto per entrare in argomento è stato un detto del Profeta che afferma che ogni lettera del Corano, letta ad alta voce, vale per il credente una buona azione, che viene decuplicata tramite la sua fede. Così, dire tre lettere con fede equivale a trenta buone azioni. Questo, per Ḥasan, dimostra che bisogna imparare a fidarsi di Dio. In sottofondo, per la gran parte del nostro colloquio, è rimasto un predicatore che commentava un brano coranico in televisione.

Ḥasan: E così ti prendi trenta buone azioni.

Federico: Veramente?

H: Anche se solo seminate, perché ti servono da accumulare. È una cosa in cui devi avere fede. Per esempio, solo per esempio, c'è qualche posto in Italia dove c'è tanta neve. Tu sai che quel luogo è pericoloso, non ci vado in macchina. È uguale, questa si chiama fede. Cos'è la fede? È la certezza: sono sicuro di una questione, capito? Mi fido, ci credo. Questi sono tutti termini legati alla fede. Quando credi che c'è il Giorno della Risurrezione, e che c'è il premio, capito? Cioè il giudizio, le opere buone e quelle cattive e che verrai giudicato per queste, se hai una fede forte in questo tipo di cose, a quel punto basta, comincia ad apparire chiaro qual è il modo di avere successo. Dio, degno di lode e altissimo dice nel Corano: «ogni anima gusterà la morte, ma vi saran pagate le vostre mercedi il dì della Resurrezione e chi si sarà allontanato dal Fuoco e tratto al Giardino, quegli avrà ottenuto la meta» [sura 3, 185]. Chi riuscirà a vincere? Chi riesce a sfiorare il fuoco, ma poi entra in Paradiso. Questo è il successo. E su questa questione sono invecchiati coloro che conoscono Dio. Perché appare chiaro che questo è il vero successo. Anche se l'uomo riesce ad arrivare, qui nel mondo, anche ai livelli più alti, il presidente dello stato più grande del mondo, e non crede in Dio, e non prepara l'al di là, sta perdendo.

F: Perde tutto...

H: Perde, perde, dall'inizio... Perché la fede è la base [saluta un vicino che torna a casa dopo la giornata]. È come le fondamenta di una casa; e le opere sono muri, le pietre, e tutto il resto, che si costruisce sopra le fondamenta. Quando le fondamenta sono forti, solide, buone, qualsiasi cosa tu ci costruisca sopra andrà bene, a posto. Ma se invece le fondamenta sono marce, non sono forti, qualsiasi cosa tu costruisca, al primo vento, o al massimo un piccolo uragano e tutto finisce [ridiamo]. Hai capito?

F: Ho capito!

H: E la base è la fede in Dio, degno di lode e altissimo. L'uomo deve conoscere Dio onnipotente, cioè provare ad avvicinarsi alla sua conoscenza. Chi è questo Dio, chi è? È lui che mi ha creato, che fa andare avanti questo mondo? Dobbiamo conoscerlo! Dobbiamo avvicinarci a lui! Anche se non l'ho visto con i miei occhi, ci sono i segnali che portano a lui.

F: E come mi avvicino?

H: Come ti avvicini? Con la ricerca. Nel Corano Dio ha novantanove nomi, non li so tutti a memoria, ma comunque: Colui che ascolta, Colui che vede, Colui che conosce, l'Alto, il Misericordioso, il Compassionevole, il Benevolo, l'Onnipotente, il Forte... Questi, ogni nome di questi, ha nell'universo delle prove che lo sostengono. Il "Forte": quando dici il forte, le

nazioni che sono venute prima di noi, per esempio. Sono andati da loro i profeti, a proclamare l'unicità di Dio, nel Corano ogni profeta dice al suo popolo: «dite non c'è Dio al di fuori di Dio e prospererete». Oppure: «servite Dio e non associategli nessuno», questa è la base. E le persone che hanno creduto, sopravvivono con il profeta e poi, cosa fa Dio altissimo? Li punisce, ognuno con cosa? Ci sono quelli che gli ha preso la terra dove vivevano e l'ha rovesciata, così *[fa il gesto con la mano]*, e loro sono restati sotto. Alcuni altri è arrivato il vento e la tempesta, come per nostro signore Noè, su di lui la pace. Cosa dimostra? La forza di Dio, degno di lode e altissimo, la sua grandezza. Tutto l'universo, tutto quanto, è nel suo pugno e ci fa quello che vuole. Ha una forza senza paragoni, e non ha limiti. Non puoi dire, come facciamo noi: «questo batte dieci persone, o cento, o mille». No! In questo universo lui fa quello che vuole. La nostra intelligenza non riesce a capirla.

E così, tutti i nomi. Quando diciamo l'Elargitore *[il Rezzāq]*. Quando dici questa parola, è una cosa stupefacente. Guarda solo il pianeta sul quale viviamo noi, quante creature ci sono? Tra gli uomini, gli animali, i pesci, il bestiame, gli insetti e tutte quelle cose che non si vedono a occhio nudo... tutto vive. E a ognuna di queste creature Dio ha dato la durata della sua vita e il suo nutrimento per vivere. Cioè, il *Rezzāq* nutre tutti questi suoi servi, tutte queste creature: è qualcosa di alto. Così per tutti i nomi! Quando dici il misericordioso. Pensaci solo per l'uomo. C'è un versetto coranico che dice: «E sulla terra vi son segni per chi è certo del Vero- e dentro voi stessi ancora, non li scorgete?» *[sura 51:21]*. La grandezza di Dio altissimo si incorpora e appare nella nostra anima. Ci sono delle vene nel nostro corpo che non si vedono a occhio nudo, ma se non ci scorre più il sangue, la persona si paralizza. E Dio altissimo, nonostante l'uomo faccia le cose che a lui non fanno piacere, gli lascia sempre quello che gli serve per vivere. Immaginati i reni, il cuore, il fegato: ogni cosa è una prova fra le prove di Dio, ogni cosa che c'è dentro di noi. Anche solo i reni, o la vista, o l'odorato, il gusto, è qualcosa che non ha prezzo. Appare la grandezza di Dio in quella cosa, anche la più piccola, appare in modo chiaro.

F: Volevo chiederti riguardo a quello che tu hai definito l'incontro, fra te e Dio.

H: Eh, sì. Cosa vuol dire la preghiera? Viene dalla parola "legame", cioè la relazione fra me e te. Cioè Dio, degno di lode e altissimo, ha voluto che l'uomo entrasse in contatto con lui ogni giorno, perché possa restare sempre vicino... cioè tu possa restare vicino a Dio onnipotente, e lui vicino a te. Come una specie di scambio. E tu, più ti avvicini, c'è un detto del Profeta, su di lui la preghiera e la pace, fra i detti sacri, cioè parola di Dio che non è nel Corano, quando

diciamo sacri intendiamo che non è parola del Profeta ma di Dio, e il profeta la riporta. Questa è buona informazione, vero? L'hai capita, no?

F: Certo.

[Squilla il telefono, e Ḥasan prende brevemente una telefonata].

H: Nel detto sacro, il Profeta dice: «ha detto Dio onnipotente: quanto più il mio servo mi si avvicina tramite le cose che gli ordinato...». Cioè la cosa che Dio preferisce dal suo servo è quella cosa che gli ha ordinato, la preghiera, l'elemosina, il digiuno, il pellegrinaggio, il comportarsi bene e non fare cattive azioni. «...E quanto più non cessa di di avvicinarsi a me con le *nawāfil*, finché io lo ami...», cioè quando il servo aggiunge, fa cose in più rispetto al precetto. Per esempio nella preghiera ci sono le *nawāfil*, le chiamiamo.

F: Cioè sono preghiera, ma non...

H: Esatto, sono preghiere fuori dal quadro del precetto, le si aggiunge a due alla volta. Cioè ti dice: più fai le *nawāfil*, più ti avvicini a Dio. Fino a che quel servo di Dio diventa... Ogni azione che fa, Dio interviene direttamente. Dice Dio altissimo «e se lo amerò, sarò l'udito con il quale udirà, la vista con la quale vedrà, la mano con la quale toccherà e il piede con il quale camminerà» *[riferito da Ibn Ḥanbal e Tirmidī. Traduzione mia]*. Diventa così, ogni azione che fa l'uomo Dio, degno di lode e altissimo, interviene in quell'opera. Arriva a un punto che quell'azione la fa con la volontà di Dio. Quindi non fa più cose cattive. Anche l'udito, per esempio. Se senti qualcosa che Dio non apprezza, il suo orecchio gli fa male, non gli piace la situazione. Con il suo occhio non vede se non quello che piace a Dio, con la sua mano non fa più nulla se non le cose che... C'è un detto che dice: «se il mio servo mi si avvicinasse una spanna, io mi avvicinerei a lui di un braccio» *[riferito da Buḥārī, Ibn Māğah, Tirmidī. Traduzione mia]*, cioè di più. Cioè ogni volta che tu ti avvicini a lui, lui si avvicina a te in misura maggiore. «Se lui cammina, io corro». È solo simbolico, metaforico, per spiegarti che se ti avvicini, lui si avvicina di più. E immagina un servo di Dio al quale Dio si avvicina. Come starà quell'uomo? Nella migliore delle situazioni! Starà bene, tranquillo... Noi sempre colleghiamo la felicità con le possibilità che uno ha... No! È un errore. La felicità è un sentimento che non si misura né con il termometro né con nient'altro. È qualcosa che sente l'uomo dentro di lui, si sente come se volasse, tranquillo, sta bene.

F: Ed è questo che si trova nella preghiera?

H: Certo, certo...

F: Ma questo tutti i giorni, nelle cinque preghiere, con la ripetizione? O cosa? Cioè tu come ti senti?

H: Beh innanzitutto mi sento che seguo l'ordine di Dio, degno di lode e altissimo: ti ha detto di fare così, e tu fai così. E hai fiducia. E prima cosa senti un certo riposo, perché il Profeta, su di lui la preghiera e la pace, dice... Bilâl, hai presente Bilâl?

F: Il *mu'eddîn*?

H: Eh, il *mu'eddîn* del profeta. E lui gli diceva sempre: «non ci siamo forse riposati pregando, oh Bilâl?» [si tratta di un detto, qui citato di passaggio e parafrasato]. Ci ha chiamati per questo, perché trovassimo riposo. Ovviamente dipende dal tuo livello di fede: se è debole, non senti nulla. Ma quando la fede dell'uomo si fortifica, oh... senti qualcosa....

F: Perché? Cosa cambia? Non è solo movimento quindi?

H: Certo che non è solo movimento. Anche se già nel movimento ci sono dei grossi vantaggi. Facevano un programma una volta su el-Ğazîra, si chiamava "lo Spirito e il Corpo". Ti spiegavano cosa succede nel corpo dell'uomo quando si prostra. Delle cose pazzesche! Gli va il sangue alla testa, e così via... delle cose che fanno bene. Oppure quando ci si alza di notte, per la preghiera dell'aurora, quell'ora in cui ti attivi, ci sono dei vantaggi evidenti. Ma a parte questo, c'è il riposo dell'anima. Si sente spesso qualcuno che ha molti soldi, europeo per esempio, e si suicida. Hai sentito queste cose? Ci sono, ci sono. Perché si suicida? Dobbiamo farci questa domanda. Ha tutte le possibilità per vivere come si deve, ha le macchine, una bella casa, il cibo, e va a suicidarsi perché? Cerca quel riposo, quella *tom'anîna*, e non la trova.

F: Aspetta che termine hai usato?

H: Questo è il termine che trovi nel Corano: «Coloro che credono, coloro cui si tranquillano i cuori al ricordo di Dio» [sura 13: 28]. È il ricordo di Dio [che porta alla tranquillità]. Cos'è la preghiera se non una raccolta di pensieri su Dio?

F: Non solo le preghiere obbligatorie quindi?

H: Qualunque preghiera, ma le cinque preghiere hanno qualcosa... Ma tutte le preghiere, una volta che fai le abluzioni, ti metti in piedi e dici «*Allāh-u Akbar*», sei in contatto diretto con Dio, degno di lode e altissimo. Anche se in generale c'è un contatto diretto con Dio: ti vede, ti sente, cioè... Come diciamo noi, è solo un modo di dire: cerchiamo di avvicinarci al significato. Per esempio, il presidente di uno stato. Tu sai che lui è nel palazzo, a casa sua e così via... Ma se viene da te, tu te lo trovi faccia a faccia. C'è differenza. Così, Dio è sempre con noi, ci ascolta

e ci sente, e ci conosce. Nel Corano si dice: «In verità Noi creammo l'uomo, e sappiamo quel che gli sussurra l'anima dentro, e siamo a lui più vicini che la vena grande del collo» [sura 50:16]. Sai cos'è? Questa vena qua, quella che porta il sangue alla testa. Lui è più vicino a noi di questa vena qui. Questa vena è molto vicina a noi, vicinissima, ma Dio è più vicino ancora. E quando preghi, fai le abluzioni e dici «*Allāh-u Akbar*», noi diciamo che sei in contatto diretto. Sei lì in piedi e... la preghiera la chiamiamo con un altro nome, come la chiamiamo? Lo "stare fra le mani di Dio". Eri a casa tua, in un altro luogo. Sei venuto qui e ora stai fra le sue mani. Cioè sta accanto a te, direttamente. Poi dice il Profeta, su di lui la preghiera e la pace: «per un servo, il luogo più vicino al suo Signore è la prosternazione: lì potete chiedere quanto volete» [riferito da Muslim. Traduzione mia]. Cioè quando sei prostrato, quella è l'invocazione più vicina che puoi fare. Tu sei già fra le sue mani, ma quando ti prostri a terra, sarai ancora più vicino. Perché quella è la sede delle richieste. Chiedi a Dio onnipotente, quello che vuoi. Questa è un'occasione che viene data all'uomo perché chieda a Dio, degno di lode e altissimo, quello che vuole. Perché non c'è né movimento né calma senza il permesso di Dio. Anche se qualcuno ti fa un lavoro, o ti aiuta, o qualcosa, è sempre Dio che ha ordinato quella cosa. Se non avesse ordinato, non sarebbe successo. E se Dio avesse voluto, anche se quell'uomo non voleva, gli avrebbe detto di farlo, in qualche maniera divina... Non come facciamo noi, come il presidente che chiama il ministro e gli dice: «ordina a tizio di fare...». È tutto diretto, Dio agisce sulle cellule del corpo umano. Sulle cellule del cervello, degli occhi, nel suo pensiero, agisce sull'uomo in maniera che tu dica: «ah, certo, è volontario, è lui che ha voluto», ma è Dio che è intervenuto.

F: E tu hai sempre pregato nella tua vita? Hai sempre fatto la preghiera? Quando hai cominciato?

H: Ho cominciato verso quell'età dei... diciott'anni, così... Più o meno, diciassette o diciotto. Quando eravamo piccoli pregavamo, ma un po' preghi un po' smetti, sei ancora piccolo... Noi stavamo tantissimo nella Qarawiyyīn! Era uno spazio dove... Ci abbiamo studiato dentro, ripetevamo, c'è un angolo nella parte delle donne e andavamo là a studiare. E pregavamo, ma uno quando matura, allora basta, la preghiera diventa obbligatoria, a suo tempo. Non è vera preghiera quella fatta tutta insieme alla fine della giornata, non esiste. La preghiera va presa poco a poco, questo è l'ordine divino. L'ordine divino merita di essere preso seriamente. Sapendo bene che sei tu che ne hai bisogno, non Dio altissimo. Dio altissimo è indipendente rispetto ai suoi servi. Non ha bisogno di nessuno, Dio onnipotente. Nella sua potenza, in quello che ha, nelle possibilità che ha, non ha bisogno di nessuno. I servi sono tutti poveri, e

lui è l'unico che è *Ġānī*, ricco. Sai cosa vuol dire *Ġānī*? Ricco, indipendente rispetto a chiunque. Non ha bisogno di nessuna creatura. Al contrario, tutte le creature, dalla più piccola alla più grande, fino agli angeli... Sai nostro signore Gabriele, su di lui la pace? Sai quant'è grande? È una cosa che non puoi immaginarti! Ed è povero. E tutta la potenza che ha, è Dio che gliel'ha data, che la nutre e la sostiene. Se Dio altissimo sottrae la volontà di quella forza che gli ha dato, diventerebbe nulla. E ugualmente tutte le creature. Noi siamo poveri e dipendenti da Dio onnipotente. Hai voglia ad avere possedimenti nella nostra vita! Uno lo trovi che è il capo di un paese, ha tutte le possibilità, ha tutto, i soldi, ha questo e quell'altro... Dio può dargli qualche malattia, e quella grandezza è finita...

[Ci perdiamo in alcune divagazioni troppo dettagliate su alcuni passi coranici, che non riporto qui].

F: Mi piace questa questione della preghiera, cioè vedo che i musulmani hanno una forza che si vede, si sente...

H: Però la preghiera viene dopo! Cosa abbiamo detto prima? La base sai qual è, la base? L'unicità di Dio, degno di lode e altissimo. Dio è uno e il resto sono tutti servi. Non c'è qualcuno che ha qualcosa di simile alla sua forza, non c'è. Dio, degno di lode e altissimo, racconta la storia di nostro signore Gesù, su di lui la pace. Gesù viene creato come Adamo! Nostro signore Gesù è come Adamo. L'ha creato Dio altissimo: nostro signore Adamo ha un padre o una madre? Non ha né padre né madre, Dio altissimo l'ha creato così. Dio altissimo l'ha creato dalla terra, gli ha detto «Sii!», e lui è stato, ed è venuto fuori l'uomo. Questa è la potenza di Dio, degno di lode e altissimo. Ed Eva, la moglie di Adamo? Da dove viene fuori? L'ha creata Dio, degno di lode e altissimo. Dalla costola di Adamo, ma non è che quella costola sia lei la donna! La donna è la forza di Dio altissimo, cioè il suo regno, lo spirito che lui semina nelle creature.

F: Però, dopo, c'è la vita. Tu hai detto che la base è l'unicità di Dio. Ma come mi avvicino io a questa idea, capito? Come ti sei avvicinato tu alla preghiera? Come?

H: Noi ora abbiamo una situazione strana: mio padre era musulmano, e sono nato musulmano. Capito? E quando cresci sei tu che cominci a cercare. Tu hai... Per esempio, sei un musulmano per eredità, da tuo padre, tuo nonno e così via. Ma anche tu più cercare, e vai avanti. È qui che arriva l'avvicinamento a Dio, degno di lode e altissimo. Il Corano! Hai il miracolo vivo fra le tue mani! È il Corano... È una questione naturale, ogni uomo nell'universo, in tutto il pianeta, prende il Corano, lo legge e ne capisce il senso, troverà delle cose, che *automatiquement* ti

fanno dire che questa è parola di Dio. Direttamente apparirà questa questione. Dall'aereo ti apparirà! *[ridiamo]* Perché? Perché per esempio ci sono delle grosse evidenze scientifiche. Adesso c'è un sito, su internet, che si chiama "I miracoli scientifici nel Corano" *[el-l'ġāz el-'Ilmiya fil-Qur'ān]*. Prova ad entrarci, e vedere. Immaginati che solo l'uomo, nella sua testa, le fasi della formazione nell'utero della madre, Dio altissimo le descrive con una precisione strana, stupefacente. Non può essere che, quattordici secoli fa e passa, un uomo analfabeta portasse questa verità scientifica, non può essere! Non ci sta in testa! Dio ti dice ogni fase, lo sperma *[nutfa, seme]*, lo zigote *['alaqa, letteralmente grumo di sangue]*, l'embrione *[mudġa, letteralmente un pezzetto di carne, spesso tradotto con embrione; si sta riferendo a un celebre detto del Profeta, che spiega come l'uomo venga concepito, come sia "soffiato" in lui lo spirito, e cosa venga scritto su di lui all'inizio della sua vita. La traduzione dei termini specifici è qui molto complessa, legata a questioni scientifiche che non approfondiamo]*, queste sono le fasi della formazione nell'utero. Hai presente cos'è la *nutfa*? È quello che esce nell'accoppiamento dell'uomo con la donna, è la sostanza bianca...

F: Sì, sì, ho capito.

H: Dopo quello cosa diventa? Uno zigote. È già un animale, che sta nell'acqua, appiccicoso *[la placenta]*- noi lo chiamiamo *el-'alqa*, c'è qualcuno in campagna che se lo mangia anche. E ugualmente, lo sperma quando entra finisce nell'utero della donna, e si attacca alla placenta. E dopo diventa *mudġa*, cosa vuol dire? È come un pezzettino di carne, immaginati, come se lo prendessi e gli facessi pressione, senza romperlo, in bocca. Quando esce, com'è? È un pezzo di carne, con la traccia dei denti, ed è uguale con l'uomo! L'hanno fatto vedere in televisione, l'altro giorno, c'era il presidente di un'associazione che si occupa di queste cose. Sembra, immaginati, un pezzo di carne con la traccia dei denti. E il Profeta, su di lui la preghiera e la pace, dice che dopo quattro mesi, o venti giorni, non mi ricordo esattamente, hanno scoperto scientificamente che in quel tempo lì, che ha detto il Profeta, uno scienziato occidentale ha detto: «Lì c'è Dio». Cioè quel pezzo di carne cresce, cresce ed ecco che a un certo punto interviene Dio altissimo *[si sta riferendo al passaggio tra embrione e feto, che avviene all'ottava settimana di gravidanza: in questa fase, il feto ha già le sembianze riconoscibili di un uomo, e il sistema nervoso comincia a funzionare, rendendolo capace di muoversi]*. Lo chiamano "la semina dello spirito", si semina in quell'embrione lo spirito. E quell'embrione si muove. Era solo un pezzo di carne che cresceva, e dopo un po', ecco l'intervento di Dio, lì c'è

Dio, come ha detto lo scienziato. In quella fase, arriva l'angelo e semina lo spirito in quell'embrione, e la donna comincia a sentire nella sua pancia che si muove.

Maria, su di lei la pace, Dio altissimo le ha risparmiato quella fase dell'accoppiamento con una persona. L'intervento è stato diretto, questa è la differenza, ecco dove sta la differenza. Come Adamo, l'ha fatto dalla terra, e poi ci ha messo lo spirito. Ugualmente Gesù, su di lui la pace, tranne che una donna ha fatto un figlio senza uomo. Ma Dio altissimo è «sovra tutte le cose potente» [*tipico versetto coranico, diventato anche un'espressione comune, soprattutto famoso come inizio della sura del Regno (67)*]. È qui la differenza. Dio, degno di lode e altissimo dice che la base è che tu confessi l'unicità di Dio, cioè è lui che fa tutto, e tutto il resto, tutte le creature, qualunque, da Adamo a qualsiasi animale, tutto, sono servi di Dio, degno di lode e altissimo. Tutti sono servi di Dio, degno di lode e altissimo, creature di creature di Dio.

F: Leggi molto il Corano...

H: Ce l'ho [*come impegno*] quotidiano, si chiama il *wird* quotidiano. Cioè leggere un piccolo pezzo, per ogni pezzo ci sono due brani.

F: Ah sì, me lo hai detto... È una bella cosa!

H: Eh, certo...

F: Come hai deciso di prenderti l'impegno?

H: Innanzitutto, quella recitazione si impone con la forza, questo da una parte. Dall'altra il premio che ricevi è immenso. Io chiedo a Dio, degno di lode e altissimo, che mi ricompensi per questa recitazione. E soprattutto... Si dice: se vuoi parlare con Dio, degno di lode e altissimo, cosa fai? Preghi. Eh, certo. Fai le abluzioni, ti rivolgi a Dio e ci parli, direttamente. E se vuoi che Dio parli con te? Cosa fai? Leggi il Corano, è la parola di Dio. Ascolti i discorsi: «O voi che credete», «oh voi» e così via... Ti racconta delle storie, la storia di un popolo, di quell'altro. C'è un livello che non ti dico, un livello fuori dal comune. Ti serve un po' di commento, per provare ad avvicinarti al significato che Dio onnipotente voleva indirizzarci tramite il Corano.

[Nuovamente, Hasan si perde in alcune divagazioni che preferisco non riportare, questa volta sulla caratterizzazione, in alcuni detti, del Paradiso e dell'Inferno, con dei conseguenti commenti di carattere esistenziale sulla necessità di seguire la via di Dio in questa vita. Riprendiamo invece con delle considerazioni sul richiamo alla preghiera].

F: Raccontami di Bilal, qual è la sua storia? Cioè, era nero no?

H: Sì, era uno schiavo, di un signore che lo trattava male. Arrivò nostro signore Abū Bakr- che Dio si compiaccia di lui- e l'ha comprato da quel pagano. E tornò libero.

F: E diventò il primo *mu'eddīn*?

H: Eh, quando è stata imposta la preghiera, non c'era un solo modo di riunire la gente. Uno sognò, durante il sonno, quella cosa che si dice nell'*adān*. Andò dal Profeta, e il Profeta, su di lui la preghiera e la pace, gliela confermò. E Bilāl aveva la voce più bella, ed ecco perché si guadagnò il posto di *mu'eddīn* dell'inviato di Dio, su di lui la preghiera e la pace.

F: Ti devo dire che io sono qui a Fez per un motivo. Perché una volta, forse quattro anni fa, la prima volta che venivo in Marocco, al *faǧr* ho sentito l' *adān* e mi sono detto «questa è fede!», c'era qualcosa capisci?

H: Sei stato colpito? [*ride*]

F: Esatto, sono stato colpito. Mi sono detto: «questa è una cosa che voglio capire». Cioè la prima cosa che vedi, anzi che senti in una città islamica. Se c'è il richiamo, capisci che ci sono i musulmani, e mi pare importante. Cioè: cosa... Non so neanche chiederti...

[*Squilla il telefono, e parla con una donna. Fanno una telefonata di circa cinque minuti*].

H: Questa è una professoressa, è uscita quest'anno. Vuole che ci sposiamo, forse ci sposteremo. Insegna storia e geografia a Sefrou. Ma le mie condizioni sono un po' dure. Ma cosa ci siamo detti? Una volta che trovi una persona che ti piace, la base c'è. Perché? Perché accetto l'altro com'è, questo è il segreto per la riuscita della relazione. E le migliori persone sono quelle con cui puoi stare e senti sicurezza, tranquillità, accogli le sue parole, i suoi pensieri... E questa questione, se vai a vedere la nostra situazione- io parlo della nostra società, in Europa ancora stanno attenti a questo punto, cioè non guardano tantissimo alle questioni materiali, hanno coscienza che scelgono la persona- invece noi questa cosa ce l'abbiamo debole. Abbiamo cominciato a comportarci in base alle cose materiali, anche se il Profeta, su di lui la preghiera e la pace, ci insegna come dobbiamo sposarci. Ci dice, nel suo *hadit*, «Puoi sposare una donna per quattro cose: per la sua ricchezza, per la sua bellezza, per la sua famiglia, per la sua devozione. Ma cerca di prendere quella che possiede la devozione, malandrino!» [*traduzione tratta da Vacca, Noja, Vallaro 1982: 496*]. Dio vuole dire ai credenti: guardate il lato della religione, provate a scegliere il bene. Cos'è la religione nella sua essenzialità? Un insieme di

principi e modi di fare, di valori e così via. Un uomo che ha i principi della religione, non ne hai paura. E la stessa cosa dice alla donna e alla sua famiglia: «se viene da voi un uomo del quale apprezzate il carattere e l'impegno religioso, allora dategli in sposa [vostra figlia]» [riferito da Ibn Māğah e Tirmidī. Traduzione mia]. Non gli dice guardate la sua discendenza, o la sua posizione sociale, o i soldi o altre cose, ma quello che ha la religione e una buona educazione. Di quello non devi avere paura, si prenderà cura di te e dei tuoi figli, vivrai bene. Perché sono sempre i valori e i principi che sono qualcosa di alto, ha un grande valore nella vita di un uomo. L'uomo è tutto nei principi. «La virilità sta nelle prove», questo non è un detto del Profeta, è solo un detto popolare [ridiamo]. Cioè la virilità si vede quando l'uomo cade in qualche prova, come si comporta, se si comporta con virilità o senza.

F: Volevo chiederti riguardo all'*adān*. Sai che la mia ricerca è sui suoni della città, e qui siamo nel campo della religione, c'è il Corano, la preghiera, e il richiamo.

H: Le parole del richiamo?

F: No, cioè io so cosa dice.

H: Sai cosa dice?

F: Certo, ma.. cioè, cosa ti sembra? E' importante, non è importante?

H: Certo che è importante! È una chiamata alla preghiera, questo è la sua spiegazione. La priorità dell'*adān* cos'è? La chiamata della gente alla preghiera, dice «Venite alla preghiera, venite alla prosperità!», cioè nella preghiera c'è il successo. Devi incontrarti con il Signore dell'Universo, non si può che Dio... cioè... Il Profeta, su di lui la preghiera e la pace, ci dice, cos'è la preghiera? Non tanto cos'è la preghiera, ma un'espressione della preghiera presso Dio, degno di lode e altissimo. Ti dice: l'uomo, tanto più va in moschea, e torna, Dio altissimo gli lascia come una specie di invito. Come per esempio, io ti invito a casa mia. Cosa ti sembra? Una cosa carina... E guarda un po' che Dio, degno di lode e altissimo, è come se anche lui ti invitasse. Sicuramente ti darà qualcosa di bello, qualcosa che sia adatto alla sua posizione. Io sono un uomo, debole, e posso prepararti delle cose al mio livello, alla mia portata. Ma Dio, degno di lode e altissimo, il suo regno non ha limiti, sicuramente ti preparerà qualcosa che sta al suo livello, una cosa bellissima... La prima cosa è la tranquillità dell'anima, qualcosa che non ha prezzo. *C'est vrai, c'est vrai!* Tutti cercano quella tranquillità! [Entra una gatta miagolando e ci interrompe].

F: Hai capito? Ti chiedo per questo. Ci sono molti suoni in città, io cerco la loro fonte, la loro origine, e mi pare che i suoni religiosi siano i principali. Ogni giorno, tutto torna lì.

H: Se ti sazi o no di questi suoni?

F: Ecco per esempio, questa è una buona domanda...

H: Vedi, il Corano, tutta la vita, sia lode a Dio il Sublime, ti giuro! Senti una sensazione... Adesso immaginati che hai un libro che hai letto dieci volte. Come ti senti alla fine, la decima volta?

F: Beh, mi pare di saperlo...

H: Ma non solo, come ti senti proprio tu, cosa provi la decima volta?

F: Beh, non vorrei più leggerlo per un po'...

H: Non vuoi continuare... Ti giuro, il Corano lo puoi leggere una giornata intera, insieme alla notte, e il giorno dopo ancora, ti giuro che non ti viene questa sensazione. Chiedo sempre al Signore che accetti questa mia recitazione, io sono anni che leggo il Corano, anni interi, e ti giuro che non ho mai sentito questa sensazione di esserti saziato, o ti ha stancato. Al contrario! Quanto più leggi, tanto più capisci e tanto più lo ami, in una maniera strana, strana... Questo è uno dei miracoli del Corano, è fra le cose che dimostrano che è parola di Dio: ha un mistero, straordinario. E nonostante siano anni che lo leggo, ci sono tantissimi termini che non capisco. Ed è arabo amico mio, non cinese! È la mia lingua! E per capire alcune cose, ti fa entrare un passo alla volta. Ti parla per esempio su un argomento, e ti inserisce in un altro, e in un altro ancora, nella stessa sura finché, se era la prima volta che la leggevi, ti sembra che ci sia una differenza fra questi argomenti, ma in realtà non c'è! Se ascolti le spiegazioni degli *šuyūh*, ti è chiaro che c'è una relazione, ti sembra come se si fosse aperta una porta della comprensione, una grossa porta! Una cosa spettacolare! Ti appare chiaro quell'armonia di tutti gli argomenti, questo si coniuga con questo, e con quest'altro... Tutto il Corano è come una catena: tutte le cose sono legate strette, e si ripetono più e più volte. Per esempio Mosè sai quante volte ritorna? Tantissime! E ogni volta c'è una versione diversa, con termini diversi, e perché cambia la versione? Dipende dall'argomento della sura in cui viene citato. Per esempio un lato della storia di Mosè, pace a lui, viene in una sura perché serve in quel contesto generale... È qualcosa che sa solo Dio, degno di lode e altissimo, l'uomo non può capirla del tutto.

F: *El-ḥamd-u lillāh!* Grazie mille per queste belle parole... E lo ascolti anche qua, in negozio?

H: Eh, qualche volta lo ascolto anche qua... Metto il Corano, oppure qualche canale di detti del Profeta, oppure un canale dove parlano di qualcosa... L'importante, come posso dirti? Più riempi la tua memoria, o anche solo ascolti, per forza... come posso dire? Il secchio! Hai

presente il secchio? Del *ḥammām!* [*ridiamo*] Solo per farti capire: stiamo parlando dell'ascolto. Ogni giorno metti una cosa nuova, aggiungi...

F: Goccia a goccia, si riempie il fiume! [*Proverbio marocchino*].

H: Esattamente! [*ridiamo*] O il secchio!

[Passiamo qualche minuto a chiacchierare di altro. Ḥasan cambia canale in televisione, girando su el-Ğazīra. Ascoltiamo una trasmissione di divulgazione scientifica, e parliamo del più e del meno. Poi decido di tornare a delle domande più dirette sulla medina].

F: Ho una domanda che forse è difficile, almeno per me lo è, magari dal tuo punto di vista non lo è... Cioè: secondo te qual è la differenza fra tutto questo, la preghiera, il Corano, l'*adān*, capito? La parola di Dio, in generale... E la medina?

H: Cioè, il legame fra tutto questo e la medina... La città di Fez?

F: Certo, la medina di Fez.

H: Beh, Fez si annovera fra le città in cui sono vissute la scienza e la religione, e questo dai suoi primi tempi. E se guardo un muro, mi appare... Cioè, ci sono passati dei popoli! Della gente religiosa, retta! Cioè, non è come un altro muro. Anche solo questo muro che si vede dalla porta, davanti a noi, non è come un altro muro, in America o non so dove. Mi pare che questo muro sia migliore, perché questo muro qua, per quanto sia inanimato, per forza ha un... Come si dice, è stato segnato [*rā-h ta'attar*] dalla parola di Dio, dall'*adān*, dalla sapienza, dalle persone che sono passate prima di noi. Perché Dio altissimo ci dice che ogni cosa nell'universo loda Dio, degno di lode e altissimo. Ogni cosa, comunque sia, ogni cosa. Questo fango qua, l'ha creato Dio. Questa materia l'ha fatta lui, e l'uomo l'ha presa, gli ha dato forma, l'ha lavorata. Ma alla sua origine? L'ha creata Dio, degno di lode e altissimo. Quindi lei loda Dio, degno di lode e altissimo. E Dio l'ha modellata con il mio lavoro. Tutto è stato creato da Dio altissimo, e quindi tutto loda Dio, degno di lode e altissimo. E quindi una cosa che ha vissuto in mezzo alla religione, all'*adān*, alle recitazioni del Corano, non è come un'altra cosa che non ha visto nulla di tutto ciò.

F: Ha un valore diverso, cioè...

H: Esattamente, esattamente... Senti che c'è qualcosa di diverso. Sai una cosa? Ti giuro, è vero. Una volta, vivevo in un quartiere chiamato Benslimān, nei hai sentito parlare? [*Si tratta di un quartiere della ville nouvelle*] Stavo con mia mamma e i miei fratelli, vivevamo insieme.

Immaginati. Bāb Buḡlūd, hai presente, *la porte bleu [L'entrata della medina, per chi venga dalla ville nouvelle]*. Come sono entrato, ci sono entrato dentro, e ho sentito una sensazione diversa. Ti giuro! Mi sentivo come se la mia anima fosse rinchiusa, e [*sospira*] ho finalmente respirato. Questa è la medina in cui sono nato, ci sono cresciuto, e così via. Insomma, ti senti come se avessi incontrato qualcuno della famiglia, un vecchio amico a cui vuoi bene, così! Come se avessi ricucito, incontrato... Rivedi le immagini, i negozi, le stradine... È acceso questo? [*indica il registratore. Non so come interpretare questa domanda: credo che, viste le ultime affermazioni intime e personali, Ḥasan si sia preoccupato, per un attimo, di avermi consegnato qualcosa di sé*].

F: È acceso! [*ridiamo*]. Grazie per queste parole, *sīdī*. Hanno un valore, veramente.

H: Davvero? Chiediamolo a Dio, degno di lode e altissimo, che sia una parola piacevole e che apre le strade.

F: Al cento per cento!

H: Chiediamolo a Dio! «Non c'è successo se non in Dio», se ho parlato bene è Dio che me l'ha concesso.

F: Queste cose che hai detto sulla medina è proprio quello che cerco. Questa è la mia ricerca, cioè le tue emozioni qui nella medina, dei suoi abitanti...

H: Questo è collegato a come gli abitanti vedono la medina, come ti senti nella medina. Adesso il problema che c'è... In questa questione io non incolpo i poteri, ma anzi me stesso e le persone che sono come me. Noi ora... Per quanto quelle di una volta erano persone semplici, avevano quella sensazione di comunità, *ǧma'ūī* come diciamo noi. Capito? Una volta in campagna, e c'è tuttora il termine *ǧmā'a*, cioè il villaggio. La gente del villaggio si chiamavano *ǧmā'a*, che ti fa capire quella sensazione dello stare insieme, del lavoro condiviso. Questo l'abbiamo perso, nella nostra vita di adesso. Mi sembra che quando si eclissa il lavoro sociale e condiviso, la coscienza si oscura. Ognuno lavora per sé! Qui alla Qarawiyyīn c'era un uso: in medina cosa c'era? C'erano gli artigiani, quelli di una volta, tradizionali. Di tutti i tipi: i calzolai, i panettieri, i sarti, ognuno col suo lavoro. Però dopo la preghiera dell' *'aṣr*, si chiudeva il lavoro. Diventavano studenti, andavano tutti alla Qarawiyyīn e stavano seduti ad ascoltare la scienza. Trovavi un calzolaio, quelli che fanno le babbucce, e se ci parlavi su questioni di scienza rimanevi a bocca aperta. Perché ascolta quotidianamente. E per capire il senso di comunità: c'era un problema con un calzolaio? Tutti i calzolai, *automatiquement* si muovono immediatamente, andavano dal responsabile [*amīn*] della confraternita, che veniva scelto per

gestire le persone della confraternita e anche le relazioni con l'esterno. Se siamo due calzolai e abbiamo un problema, che facciamo? Andiamo dall'*amīn*, e ugualmente se succede un problema fra il calzolaio e un cliente. Lui è rispettato, ha una posizione di un certo livello. Subito l'*amīn* chiama tutti gli altri, spiega la situazione e ognuno dà quel poco che basta perché domani il problema sia risolto, sparito. Tutto questo non c'è più, non c'è più... E questo è il problema: il Profeta, su di lui la preghiera e la pace ci incoraggia e ci consiglia di lavorare tutti insieme. Dio altissimo dice: «aiutatevi l'un l'altro a praticare la pietà e il timor di Dio, e non appoggiatevi gli uni gli altri per commettere iniquità e prevaricazioni» [sura 5:2]. Cioè si parla delle opere di bene, e la fede è la fiducia in Dio, e non vi aiutate invece nell'ingiustizia e nell'aggressività, le cose che puoi fare di male all'altro. Il Profeta, su di lui la preghiera e la pace ci dice: «osservate [la preghiera] in comunità, poiché il lupo mangia, fra le pecore, quella isolata» [riferito da *Abū Dawūd e Nasa'ī. Traduzione mia*]. Il lupo chi è che riesce a mangiare, nel gregge? Quella che si separa, e resta sola. E il lupo dell'umanità è Satana. Se vede qualcuno da solo lo aggredisce. Invece se sei in mezzo a tutti, sei protetto dalla collettività. Come quello che succede ai pesci, alle sardine nel mare... Come si proteggono? Con il gruppo. E quindi i predatori cosa fanno? Cercano di separare il gruppo. Perché quando è il gruppo è tutto insieme, la situazione è tranquilla, tutto va bene. Come dicono: oggi a te, domani a me. Se aiuti oggi, domani magari ti capiterà che ti aiuteranno. E Dio altissimo quando vede che ci aiutiamo, ci dona il bene, perché tutto è di Dio, degno di lode e altissimo. Dio altissimo ha... Dio onnipotente dice nel Nobile Corano: «e non v'è cosa che non abbiamo tesori presso di Noi, ma in misura contata ve la mandiamo» [sura 15:21]. Per ogni più piccola cosa, Dio ha dei magazzini pieni. E gli armadi di Dio non sono quelli degli uomini. Quando l'uomo deve mettere da parte il grano, cosa fa? Fa quei depositi enormi, con i semi, la frutta la mette nei frighi enormi, e questo è l'uomo. Fa una cosa al suo livello. Ma Dio, quando parla dei suoi depositi, quanto sono grandi? Non lo sa se non lui. È tutto al suo livello. Ha tutto il bene del mondo, per ogni cosa ha dei depositi. E in un altro passo del Corano, Dio altissimo dice: «E se la gente della Città avesser creduto e avesser temuto Dio avremmo riversato su di loro benedizioni dal cielo e dalla terra» [sura 7:96]. Cos'è richiesto? La fede, e il timor di Dio [taqwā]. Questo è chiesto all'uomo: che creda in Dio, e lo tema. Sai cosa vuol dire taqwā?

F: Cioè ti do fiducia, ti credo.

H: No, non vuol dire che ti credo. Viene dalla parola *wiqāya*, cioè la prevenzione, che vuol dire che fai una barriera fra te e un'altra cosa. Si dice in medicina: prevenire è meglio che curare. Devi provare a non ammalarti: fai sport, non mangiare cose che ti fanno male, non mangiare quest'altro... Sono questioni preventive, che ti proteggono. Fai una protezione al tuo corpo dalle malattie, per non ammalarti. Così tu, uomo che credi in Dio, poiché lui è il Signore dell'universo, è lui che fa andare avanti questo universo, e tutti gli altri sono suoi servi, devi fare una barriera fra te e le cose che provocano l'ira di Dio. Questa è la *taqwā*, cioè la prevenzione dall'ira di Dio. Il Profeta ci dice... *[Cita un passo di un detto del Profeta ma senza finirlo, e poi saluta i vicini che passano, prima di andare a casa dopo la giornata di lavoro, poi ricomincia tralasciando il detto che stava cominciando a citare]*. Il paradiso si costruisce con le cose che l'anima odia. L'anima non vuole alzarsi la mattina presto, con il freddo, non vuole... L'anima umana. E il paradiso è pregno di quelle cose che odia l'anima, e l'inferno è pieno di quelle cose l'anima adora. Se allenti le briglie all'anima [*nafs*], lei fa casino, comincia a tentarti: questo, questo, quest'altro, non ti sazi, non finisce mai. Il credente invece mette le briglie all'anima, e cosa sono? Gli ordini di Dio, degno di lode e altissimo: «Oh anima! Ti devi impegnare». Il credente educa la sua anima a seguire gli ordini di Dio. Con l'impegno quell'anima diventa ubbidiente, anche lei. Dice Dio nel Corano: «l'anima tranquilla». Anche lei si è arresa agli ordini di Dio. Perché l'uomo è così: prova a mettergli le briglie: è bloccata. Le cose che Dio odia, che non vuole Dio altissimo, non c'è più, non si può fare. Devi impegnarti con me sulla via che piace a Dio. Porta dove? Al paradiso. Perché il credente lì vuole arrivare, e vuole portarci anche la sua anima. Vuole il bene per lei. Come un bambino che va in giro, a ogni negozio fa i capricci: «voglio questo, voglio questo!». Se gli dai corda, non finisce mai *[ridiamo]*. Ma tu gli dai quella cosa, piccola, che sai che però gli fa bene, magari un uovo a casa: «Mangia questo, e basta, questo ti fa bene». Invece lui voleva le patatine, per esempio. Cosa ci trovi lì? Solo le malattie, solo cancro. Lui vede la busta colorata, e la vuole, non sa... Così è la nostra anima: non sa cosa c'è dietro a quella cosa in cui viene tentata. Bisogna provare ad addestrarla e a darle ciò che le fa bene: «Oh anima mia, ti do la cosa in cui puoi trovare riposo, la purezza, l'utilità e non un danno».

F: Però quant'è difficile!

H: Guarda, è solo questione di conversione, e di fede. Si dice che, una volta che conosci la potenza di colui che dà l'ordine, ti viene più facile obbedire all'ordine. Quand'è impossibile obbedire a un ordine? Quando quello che ordine non ha valore. Se lui non ha autorità, anche il suo ordine

non ha valore. Ma quando sai il valore di colui che ordina, allora rispondi all'appello. Quando Dio, degno di lode e altissimo, ordina una cosa, tu sai come funziona la sua potenza, quello che lui può fare, e allora rispondi, e quanto più conosci il valore, tanto più si semplifica tutto. Se sei veramente intelligente e cerchi veramente il tuo vantaggio, allora sai che gli ordini di Dio sono sempre nel tuo interesse, in questo mondo e nell'altro. Di qua e di là.

Terzo colloquio - 27 gennaio 2017

Il terzo colloquio svolto con Ḥasan non è stato nel suo negozio, bensì a casa mia. Mi aveva telefonato perché era un venerdì pomeriggio, e stava facendo una passeggiata nella medina, per svagarsi. L'ho invitato a casa per offrirgli una tazza di tè, e ci siamo seduti sul divano. Abbiamo cominciato a parlare di politica, di questioni sociali legate alla medina e al Marocco, al futuro dei ragazzi marocchini e alla disoccupazione. Questo tipo di discorsi si intreccia, nella concezione islamica in generale e secondo Ḥasan, in questo caso, in maniera particolare, con le cose della fede e dell'islām, poiché in questo quadro fede e giustizia coincidono. Da questo, aiutati forse dall'atmosfera più rilassata e domestica dei divani, rispetto all'ambito lavorativo del negozio, siamo poi passati a parlare delle sue esperienze di credente.

Federico: Volevo chiederti, poi non ho finito la frase... Perché ti piace l'*adān*? Tu lo fai no?

Ḥasan: Ah, il richiamo... [*ride*]. Così, Dio sia lodato! Mi piace tantissimo [*ridendo*]. Perché, cosa ti devo dire? Il richiamo è una *da'wa*. Qual è il significato del richiamo? Chiamare la gente alla preghiera, gli dici «venite alla preghiera». E come dicevano quel giorno, la migliore parola presso Dio, degno di lode e altissimo, è la *da'wa*. A Dio, alla preghiera e così via. Cioè stai dicendo il miglior tipo di parola che ci sia al mondo, ecco cosa stai dicendo. Devi essere felice. O no? [*ride*]. Tu stai dicendo la migliore parola, devi gioirne [*ride*]. Sia lodato Dio l'immenso, mi piace tanto. Comunque al *mağreb*- io faccio il richiamo solo una volta, solo al *mağreb*, e

non sempre... Quando sono al negozio, adesso anche il tizio della moschea si è abituato a me... Vado prima del richiamo, cinque minuti più o meno, faccio le abluzioni e poi il richiamo.

F: Bello! Non ho ancora sentito la tua voce, devo fare attenzione! *[ridiamo]*

H: Se vuoi un giorno mi dai il registratore e te lo registro... Perché... *[ride]* Non mi voglio vantare ma la gente mi ha detto che ho un bell'*adān*. Perché io ci metto dentro le regole del *tağwīd*, si possono applicare anche al richiamo.

F: Come?

H: Dici le cose come se stessi dicendo il Corano, capito? Ci inserisci le regole. Un signore un giorno mi ha detto: «hai il modo di Bilāl!» *[ridiamo. Si intende il primo mu'eddīn del Profeta]*. Gli ho detto: «cosa compari a fare tu, fra me e Bilāl?» *[beve il tè]*. Un giorno adesso te lo registro, se mi dai questo *[il registratore]*, te lo registro.

F: Ma da quanto tempo hai cominciato? Cioè, tu non sei *mu'eddīn*.

H: No, non faccio l'*adān* io... Solo quando c'è un'occasione così. Vorrei, ma non è ancora capitato.

F: Però?

H: Eh, devi essere libero, cioè... io con il lavoro e il resto, hai degli impegni. Adesso sistemerò anche questa cosa. Si dice che i *mu'eddīnīn* *[plurale]*, domani nel Giorno della Risurrezione avranno il collo più lungo di tutti.

F: *[Rido]* veramente?

H: Eh sì, saranno distinti. Ma non sarà una cosa brutta, ma un'aggiunta carina *[ride]*.

F: Bene! *[Ridiamo]*.

H: Lo saprai solo guardandolo: «ah, quello è stato *mu'eddīn*», saranno distinti.

F: C'è un signore nel *sūq el-Ḥenna*, lui è stato *mu'eddīn*, *Sīdī Šrqawi*, lo conosci? Adesso è un po' vecchio, ma mi piace un sacco, in lui si vede.. non so cosa.. una certa saggezza... E ha fatto il richiamo tutta la vita.

H: Eh, perché l'*adān* è qualcosa di molto bello. Perché per esempio tutte le persone che hanno accolto le tue richieste, la tua chiamata alla preghiera, è come se tu venissi ricompensato per loro. Tu sei stato la ragione, l'hai chiamato, magari sarebbe venuto lo stesso, ma tu gliel'hai ricordato, magari era distratto, e chissà cosa e gli hai detto: «*Sī Moḥammed*, vieni a pregare».

F: Beh, anche questo è un *adān*!

H: Se viene, tu vieni ricompensato! Perché ci hai pensato, gli hai detto che era l'orario della preghiera. Una volta, al momento della preghiera, era una cosa che ti sarebbe piaciuta tantissimo! Hai presente la medina? Tutta, tutta la medina era un *adān*. Sentivi l'*adān*

tantissimo! Per Dio l'immenso! Non puoi capire che paesaggio! Bello, bello, bello! Quando arrivava la preghiera, sentivi «*Allāh-u Akbar!*», da tutte le direzioni! Un suono che era spettacolare! [*Ride, e fa una pausa*]. E di mattina poi, la preghiera del *ṣubḥ*, che è una mezz'oretta prima dell'*adān*. Diciamo solitamente che «*kiyhallel*» [*cioè: fa il tahlīl*]. E chi canta queste lodi..

F: Ma è il *mu'eddīn* no?

H: Sì sì, sempre la stessa persona. Comincia a dire invocazioni, altre cose... Sono tutte parole religiose, ovviamente. Comincia a... Cioè, tutto questo è molto bello. Ti sveglia! Stavi dormendo, e apre gli occhi con questo suono che lo sveglia, ed è molto bello! Adesso non è rimasto molto. C'è un po', ma non molto.

F: Come è diminuito? Non ci sono più moschee?

H: No, è che è entrato nella questione un fattore, come dirti? Ci sono alcuni che dicono che è rumore, dà fastidio, che sveglia la gente. Ma la gente dovrebbe svegliarsi! E ci entrano anche i turisti, magari dormono e si svegliano...

F: Ma cosa hanno diminuito?

H: Il tempo, e adesso le moschee, la maggior parte... Una volta il microfono era sul minareto, perché si sentisse la voce. Adesso la maggior parte delle volte è solo nella moschea. Per esempio la moschea che sta qui a fianco, la maggior parte delle volte non la sento.

F: Eh, volevo chiederti: non sento tantissimo il richiamo io...

H: Eh, infatti. Una volta ti dico che tutta la medina era scossa dal richiamo, tutta. Le moschee, tutte, avevano i microfoni sui minareti, e l'*adān* era una cosa che non ti dico, spettacolare.

F: Ma per "una volta" cosa intendi? Perché io pensavo che una volta non ci fossero i microfoni...

H: No, c'erano. Non "una volta" così indietro. Se vai così indietro, prima dei microfoni, salivano sui minareti.

F: Eh, infatti, volevo dire...

H: Saliva sul minareto e faceva il richiamo. Si sapeva che il *mu'eddīn* aveva una voce alta. E quando è arrivato il microfono, la tecnologia, lui può fare il richiamo sotto ma la voce si sente sopra. Adesso invece sono diminuiti molto. È diventato molto limitato, certo, se cammini per strada lo senti, ma non com'era prima. Una volta era tantissimo. Ma ci entra dentro la politica in questa questione...

F: Forse sono i turisti che non vogliono?

H: No, è il comune che dice così.

F: Cioè che va abbassato? Non ha molta logica...

H: Non è logico, no. Perché se un turista viene nel tuo paese deve rispettare i tuoi valori, e la tua vita. Al contrario! Vuole vedere qualcosa di diverso! Per esempio in Europa e in altri luoghi ci sono le campane, delle chiese, che suonano, non so esattamente quante volte... Però non si può dire a qualcuno che visita l'Italia o la Francia che gli danno fastidio quelle cose, non si può. Al contrario, qual è il bello del turismo? Che tu veda un paese diverso dal tuo! Questo è il segreto del viaggio, per qualcuno che va a fare una visita in un altro paese, come turista. Non per lavoro o altro. Come turista vai a vedere una civilizzazione, una vita, una maniera di vivere diversa dalla tua. E vedi per esempio dei luoghi storici, dei siti diversi da quelli che hai vicino a casa. Altrimenti che ci vai a fare?

F: Eh, certo. Te l'ho detto che una delle cose che mi ha colpito di più, e che mi è rimasta dentro, è il richiamo. La prima volta che sono venuto: colpisce. È qualcosa di diverso, e senti che...

H: Che ha un mistero, dietro.

F: Sì, che c'è qualcosa sotto. Come d'altronde le campane, per esempio a Venezia ci sono. Ci sono a mezzanotte, esattamente.

H: Ah, l'ultima volta.

F: L'ultima volta, esatto, dodici volte. Cioè comincia la notte fonda. Tutti dormono. Ed è molto bello, ha ancora un valore...

H: La notte comincia a mezzanotte?

F: No, intendo la notte profonda... *[Ridiamo]* Poi dipende dalla stagione...

H: Ma quando comincia la notte? Al tramonto, no? E all'alba comincia il giorno. Si dice: «l'alba è un nuovo giorno».

F: E durante il *tahlīl* cosa dicono? *[Si intende qui il canto che precede il richiamo alla prima preghiera del giorno, che comincia solitamente una mezz'oretta prima del richiamo vero e proprio, a discrezione del mu'eddīn]*

H: Dipende, ognuno dice cose diverse: delle invocazioni, altre cose... L'importante è che sia una parola di carattere religioso, per il resto non c'è un repertorio ristretto. Fondamentalmente incita le persone ad alzarsi per la preghiera, capito? L'obiettivo è di svegliare le persone con una parola dolce... *subhān Allāh...*

F: È molto bello... E tu dove hai imparato questa cosa del *tağwīd*?

H: L'ho imparato solo con la pratica. Quand'eravamo piccoli e andavamo a scuola c'erano delle associazioni: insegnavano ai bambini a leggere il Corano, a impararlo a memoria, e così via.

F: Non ce ne sono più?

H: No, ce ne sono! Ci sono, ci sono... Al contrario, una volta si faceva solo così, nelle case, si andava a casa di questi qui, si stava da loro, si leggeva un po' di Corano e c'erano i libri sulle regole del *tağwīd*. Ma la cosa che veramente ti insegna è la pratica: leggi, leggi, tutti i giorni, tutti i giorni, e pian piano migliori, le regole non ti vengono difficili. All'inizio continui a pensarci su, questo è così, questo devi dirlo in quest'altro modo. Ma con il tempo se non le fai ti sembra di uscire di strada. Se non leggi con la regola giusta, capito? È come se avessi letto male. Con la pratica magari stai leggendo e sbagli una vocale la "a", la "u", hai presente no? È come se prendessi uno scossone, come se fossi in macchina e prendessi una pietra o qualcosa. Perché le tue orecchie ormai si sono abituate, è una cosa strana, difficile da spiegare. Ti sei abituato a una cosa, se la cambi lo senti subito. È anche il contesto, perché la parola di Dio è unica, non è come la parola di un uomo normale. Ha come un segreto, se sbagli qualcosa ti senti come se facessi un'infrazione, lo senti proprio. Lode a Dio!

Non hai qualche Corano in arabo qua?

F: C'è, c'è... Te lo prendo...

H: *[Prendendo il Corano] Bi-smi-llāh*. Vuoi sentire qualcosa?

F: Ah, molto volentieri!

H: Cosa vuoi sentire? Che sura?

F: Quella che vuoi...

[Rimugina qualche secondo su che sura farmi sentire. Me ne propone una, ma poi cambia idea e decide di salmodiarmi un brano della sura della Tavola, la quinta del Corano. La recitazione del brano dura cinque minuti pieni, e alla fine Ḥasan, stanco, si arresta].

H: *Ṣadaqa Allāh-u el-'azīm* [«Dio il Sublime ha detto la verità», formula utilizzata per concludere una recitazione coranica].

F: Complimenti! Bello veramente, grazie!

H: Sì? No, soltanto un po'... Ci sono varie versioni, sette letture. C'è una differenza minima, solo nel modo di... Perché all'epoca del Profeta c'erano le tribù, e ognuno aveva il suo dialetto, e questo ha portato a delle differenze, ma veramente minime. Noi leggiamo con la lettura chiamata "warṣ".

F: Noi chi?

H: In Marocco.

F: Ah, ok... e ce ne sono sette?

H: Sì, ma minime, veramente, magari uno pronuncia una certa lettera, l'altro la toglie, o sulle vocali, ma il significato non cambia, non lo noti nemmeno. Perché all'epoca c'era una differenza, al Profeta è stato dettato in una sola versione, mica sette. Ma poi la gente parlava diversamente: tu quella parola la dici così, la apri per esempio, e sei abituato così. Perché il Corano è sceso nella lingua di quella gente, e con quei concetti. Se ti devo dire una cosa, te la devo dire in modo che tu la capisca, perché la vivi. Infatti adesso per noi questa lingua è molto difficile, rispetto all'arabo nostro. Ma all'epoca la gente era esperta con quella lingua, gli arabi erano famosi per la poesia, era una cosa forte. Noi non siamo al loro livello, ci servirebbe un dottorato per capire del tutto il discorso. Perché una volta, dicono, andavi da un uomo normale e se cominciavi un versetto, lui la finiva. Perché? Perché ha vissuto quella lingua, e la conclusione nella sua testa non può essere che quella, non c'è un'altra parola. E Dio, degno di lode e altissimo, ha fatto scendere un tipo di discorso che fosse adatto ai concetti che c'erano all'epoca.

F: Ma dopo l'*islām*, gli arabi hanno continuato a fare poesia. C'è ancora oggi, no?

H: Anche se oggi diminuisce molto, sia come quantità che come livello.

F: Ah, anche il livello dici?

H: Cioè, possiamo dire che quelli della penisola araba sono ancora loro gli arabi veri, noi non siamo arabi. Noi siamo berberi, *šluḥ* diciamo noi. Però quando l'*islām* è arrivato nel *magreb*, per forza dovevano imparare l'arabo, perché era la lingua della religione. Se ne è andata la lingua originaria, anche se ci sono ancora le sue tracce, ovviamente: abbiamo i berberi qua in Marocco!

F: Ce ne sono molti!

H: Quelli del Rif [*nel nord del Marocco*], quelli della regione del Sūs [*nel sud del Marocco*], quelli dell'Atlante... E ancora parlano la loro lingua, e così via. Ma l'arabo si è imposto, perché era la lingua della religione. Se entri nell'*islām*, per forza devi tenere all'arabo, devi volerla imparare.

F: Beh, tutti i musulmani nel mondo hanno difficoltà con questo. È difficile per loro capire tutto. Io, per esempio, ho parlato con degli africani musulmani, e loro mi dicevano che la gente normale non è capisca... Ci sono gli ignoranti che non è che capiscano...

H: Non si dice ignoranti, si dice gli "analfabeti".

F: Ah, ok. Non si dice? [*Ridiamo, perché mi corregge su un utilizzo lessicale sbagliato. Pensavo di aver capito che la parola ġāhil, cioè ignorante, avesse una sfumatura neutra in dialetto, mentre invece ricopre un campo semantico negativo, come anche in italiano*].

H: No, si dice, *ummī*, analfabeta, cioè che non ha studiato. Però è ovvio che se l'arabo è la lingua con cui sei cresciuto, capisci di più.

F: Per quanto il dialetto non sia l'arabo classico, ovviamente... Faccio sempre questi errori! [*Ridiamo*]

H: Non c'è problema! Perché, quando diciamo che un uomo è ignorante, è come se lo insultassi. Capito? Ovviamente tu intendevi che se uno è ignorante nella lingua, vuol dire che non la conosce. Però l'ignoranza in sé vuol dire... È come se lui non volesse sapere. È lui che ha deciso, si è chiuso e non vuole conoscere.

F: Ho capito.

H: Invece l'analfabeta è quello che non sa leggere e scrivere. È ovvio che se non sa leggere e scrivere non potrà leggere i libri per arricchire le sue conoscenze.

F: Certo, ma guarda anche solo la poesia marocchina, il *melhūn* [*genere di poesia popolare magrebina, con grande sviluppo in Marocco, che si canta su una base di musica andalusa*]. È in dialetto ed è molto bella. A me piace molto.

H: In verità, non conosco molto. Ascolto il *melhūn* ogni tanto, però...

F: Non ti piace?

H: No, non sono appassionato. Delle canzoni, mi piace una canzone se ha un argomento. E la maggior parte del *melhūn* parla soltanto di problemi amorosi con le donne, capito? È una poesia che non affronta dei temi che descrivono la vita dell'uomo, capito? Secondo me una canzone coincide con il suo argomento. Per esempio, a me piace Marcel Khalifa [*noto cantautore libanese*], che è cristiano.

F: Che bello!

H: Ha una voce meravigliosa...

F: Beh, lui canta poesia praticamente...

H: Esatto, delle parole veramente belle. Mi piace tantissimo ascoltarlo, *subhān Allāh!*

F: Perché mi hanno detto che- però non so, sei tu il mio maestro- che la musica è proibita nell'*islām*.

H: Che ti devo dire? Questo è un tema... Cioè: la sua proibizione riguarda il suo argomento.

F: Ok, non la musica in sé.

H: Beh, la musica era... Cioè gli strumenti musicali una volta non c'erano. Non c'era la chitarra, lo *'ūd [strumento a corda diffuso nella sponda sud del Mediterraneo]*. Forse c'erano le percussioni, i tamburelli, per esempio, c'erano i componimenti poetici, anche se dicono che siano proibiti anche quelli, perché... Quando vai a vedere l'argomento, l'argomento è legato alla melodia, al tipo di musica. Quando c'è l'argomento della donna, o cose del genere, allora ci sono tantissimi strumenti musicali, e allora c'è una melodia strana. In Marocco per esempio abbiamo i Nass el-Ghiwane, i Jil Jilala [*gruppi storici di cantautorato marocchino*], li hai sentiti?

F: Certo! El-Siham...

H: Esatto... E questi gruppi che tipo di musica utilizzano? Hai presente?

F: Gli strumenti tradizionali, mi sembra...

H: Per la maggior parte utilizzano i tamburelli e le percussioni. E qualche volta qualche violino, oppure le percussioni degli *gnāwa*... Insomma degli strumenti che non hanno una melodia strana, ma semplice. E si abbina con l'argomento. Perché gli argomenti di questa gente non era l'amore, le tresche... Non ne parlavano di queste cose. Parlavano dell'uomo, dell'affetto fra gli uomini, oppure le cose che fanno male all'uomo. Cioè, i loro argomenti avevano un obiettivo, bello.

F: Quindi sono permessi.

H: Esatto, questi qui non sono peccato. Oppure se senti le canzoni palestinesi di oggi. Prova ad ascoltare! Trovi una musica da rivoluzione, cioè legata alla colonizzazione. E senti una melodia bellissima. Perché, *subhān Allāh*, l'argomento è importante, e per forza gli scegli una musica che lo accompagni, e in generale sono solo percussioni o cose del genere. E all'epoca del Profeta, su di lui la preghiera e la pace, alle feste le donne festeggiavano! La religione non è per forza qualcosa di... Anche nella religione c'è la gioia, la baldoria.

F: Ah, quindi c'è la festa?

H: Perché questa è la vita. La cosa più importante [*nella musica*] è l'argomento.

[Da qui in poi, la conversazione ritorna nuovamente a divagare su altri argomenti, che non intercettano più l'interesse della tesi, e per questo non sono qui riportati].

Quarto colloquio - 11 febbraio 2017

Questo è l'ultimo colloquio registrato con Hasan, e si è di nuovo svolto nelle condizioni "classiche" delle nostre chiacchierate, cioè nel suo negozio, dopo l'ultima preghiera della sera, intorno alle 19. Io sapevo che era l'ultimo colloquio in qualche modo "formale", in cui potevo chiedere a Hasan direttamente il suo parere su alcune questioni che mi premevano. Di lì a poco sarei partito. In realtà è stato il colloquio più interrotto e confusionario dei quattro registrati, poiché all'inizio eravamo in compagnia di una donna che aspettava il suo vestito, mentre Hasan gli faceva dei rammendi, e poi sono passate a salutare più persone del solito. Ho potuto, nonostante questo, ottenere da Hasan delle risposte più strutturate, che mi hanno chiarito alcune cose rimaste poco chiare dagli altri colloqui.

Federico: Ma è cambiata nel tempo, la medina? Cosa è cambiato?

Hasan: Cos'è cambiato? L'uomo è cambiato, ecco cosa. *[Ridiamo]* Veramente! La medina è sempre la stessa. Perché la gente della medina ha cominciato ad andarsene, capito? E quando se ne sono andati, ecco che è cominciata la trascuratezza... La gente della medina ha cominciato a cambiare, se sono andati quelli che avevano vissuto l'epoca d'oro della medina, quando le case erano belle, in salute come si deve, al massimo dello splendore, quando la maggior parte delle famiglie abitavano in una casa tutta per loro. Non come ora, con tutte le questioni dei vicini nella stessa casa, questo tipo di cose... Ogni famiglia abitava in una casa. E sai come dice il detto: se vuoi lavare due facce nello stesso momento, non ne laverai neanche una.

F: Quindi la città è sempre la stessa.

H: Certo! Ma cos'è cambiato? La trascuratezza, ha cominciato a non esserci la manutenzione. Per esempio, le case sono antiche, e se sono troppo vecchie... Adesso hanno appena cominciato dei progetti di ristrutturazione e di valorizzazione della medina... Hai presente l'ONCF? *[Si tratta dell'Office National des Chemins de Fer, il gestore nazionale della rete ferroviaria marocchina. Ma qui Hasan si riferisce chiaramente all'Unesco, di cui Amadou-Mahtar M'Bow è stato direttore negli anni in cui Fez è stata inserita nel Patrimonio dell'Umanità].* Una volta il presidente era senegalese, qualche anno fa, e Fez è stata inserita nel Patrimonio Mondiale.

Allora è venuto qua a parlare con i nostri politici. Ha dato loro un foglio perché segnassero le cose che dovevano essere ristrutturare. E non hanno voluto. Cosa gli hanno risposto i nostri politici? Dateci i soldi che ci pensiamo noi. Questa qui non è una voce che ho sentito in giro, l'ho visto in televisione, in un programma che lo raccontava. Cioè, è sicuro. Sarebbero entrati in medina, avrebbero fatto lavorare tutta la sua gente! Il falegname, il muratore, il mondo avrebbe lavorato! Sai quanti soldi sarebbero girati per la medina? Ma invece volevano farlo loro, portare le loro persone e le loro aziende. E non hanno accettato. Quando penso a queste cose, amico mio, mi viene una sensazione strana... Ti rendi conto di come avrebbe potuto essere? Perché è storica, ma ancora nuova! Avrebbe potuto essere come un castello, bellissima!

[Veniamo interrotti dai vicini di Ḥasan, dei pellai che hanno il negozio accanto al suo. I tre uomini, che stanno andando a casa, vengono invitati a sedere e si fermano per un tè. Trascorriamo una ventina di minuti insieme, chiacchierando di vari argomenti, e alla fine decidono di tornare a casa. A quel punto, io ricomincio le mie domande].

F: Io ti ho chiesto un mese fa quali sono i tuoi luoghi qui nella medina. Tu mi hai detto, per esempio: la Qarawiyyīn, casa tua, e molte altre cose. Se ti chiedo quali sono i suoni della tua esperienza qui nella medina, nella tua vita qui... Cosa senti?

H: La prima cosa che senti è *l'adān*. *L'adān* è qualcosa che senti sempre, e ti piace sentirla, perché è una chiamata. Ti chiama perché tu faccia qualcosa. Il suono più importante in città è *l'adān*, sì...

F: Ne abbiamo un po' parlato no?

H: Eh, ne abbiamo parlato, vero?

F: Del *tahlīl*...

H: Eh, di notte...

F: Tu ti svegli con il *tahlīl* o con *l'adān*?

H: Mi sveglio un po' prima *dell'adān*, perché dopo la *'išā'* ci sono delle preghiere facoltative, si chiamano *Šfā'* e *Witr*, le hai mai sentite? Lo *šfa'* ha due genuflessioni, e il *witr* solo una. E più ti restano da fare in fondo alla notte, meglio è. Io le lascio fino a che non mi sveglio, di mattina. Mi sveglio poco prima *dell'adān*, faccio le abluzioni, faccio queste due preghiere, poi quando fa il richiamo, preghi le due genuflessioni del *fağr* -sono *sunna*, non è obbligatorio-, e solo a

quel punto vai in moschea. *[Passano due bambine con la mamma fuori dalla porta del negozio, e scambiamo due battute con loro].*

F: Anche nella preghiera ci sono dei suoni, no? Se ci pensi- io non ho mai pregato- ma vedo e sento due cose: parole e movimenti.

H: Sì, nella preghiera ci sono versetti del Corano e *adkar* di Dio. C'è «Dio è grande»; poi nella genuflessione c'è «Lode a Dio l'immenso, lode a Dio con tutte la sua lode»; e nella prosternazione c'è «Lode a Dio Altissimo, Lode a Dio Altissimo», e poi ci sono delle invocazioni, e dei pezzi del Corano. Nella prima ripetizione c'è la Fatiḥa [*l' "Aprente", la prima sura*] e un'altra sura; nella seconda la Fatiḥa e una sura, e se ce sono altre, la terza e la quarta, si dice solo la Fatiḥa. Poi c'è la recitazione a voce alta, al *subḥ*, al *magreb* e all' *'aṣa'*. E tutto il resto invece si recita a bassa voce, ognuno recita tra sé e sé. Si sente solo *Allāh-u Akbar*, in ogni movimento diciamo la grandezza di Dio, degno di lode e altissimo.

F: Con la voce!

H: Eh certo! *[Abdel'ālī? - saluta un passante].*

F: Anche se non è sulla tua bocca, è sempre nel tuo cervello.

H: Certamente, è come se... parlassi ma dentro di te...

F: Non c'è un momento di silenzio nella preghiera?

H: Nella preghiera? Non c'è silenzio nella preghiera... Ci sono gli *adkār*, ogni invocazione ha la funzione di ricordare Dio, degno di lode e altissimo. Appena entri nella preghiera e dici *Allāh-u Akbar*, reciti il Corano e ti genufletti *[ripete alcune delle invocazioni ripercorrendo la preghiera]*. Quando sei in prostrazione fai delle invocazioni, chiedi a Dio ciò che hai nel cuore, perché sono le invocazioni più vicine a Dio. La preghiera è "stare nelle mani di Dio". Come si dice: "è nelle mani del re", per esempio. È la stessa cosa, diciamo che sei "nelle mani di Dio" quando preghi. E l'invocazione più vicina che puoi fare è quando sei in prostrazione, quelle invocazioni sono molto vicine, e quando sei così vicino è naturale che chiedi. Chiedi che all'uscita da questo mondo il Signore sia compiaciuto di te, questa è la migliore delle richieste.

F: E invece c'è o non c'è una differenza fra i suoni dentro la moschea, per esempio la *Qarawiyyīn*, il clima che c'è dentro... e i suoni fuori?

H: In strada? Certo che c'è differenza. Perché nella moschea non c'è nient'altro all'infuori di preghiere, invocazioni, recitazione del Corano... Questa è l'importanza della moschea. All'epoca del Profeta- su di lui la preghiera e la pace- arrivò uno che cercava il suo asino nella

moschea, e non mi ricordo chi, 'Omar ibn Ḥaṭṭab o qualcun'altro gli disse: «Non infangare Dio per lui!» [probabilmente si tratta di un detto del Profeta, che porta in sé un aneddoto. Tuttavia, non mi è stato possibile trovare il riferimento]. Perché la moschea non è fatta per esempio per la compravendita, o per cercare il tuo interesse. Le cose che si fanno in moschea sono quelle: preghiere, ricordo di Dio, recitazione del Corano, le cose che avvicinano l'uomo a Dio. Infatti si chiama "la casa di Dio". Sei qui ospite, non puoi utilizzare casa sua per i tuoi affari, materiali. Provi anzi ad utilizzare quel luogo per avvicinarti a Dio onnipotente.

F: E cambia il clima quando entri?

H: Senti una tranquillità nella tua anima. Entri e magari sei nervoso, arrabbiato o qualcosa del genere, insomma non stai bene per tutte le questioni di casa, del lavoro... Entri, e la prima cosa che senti è [sospira] una calma... Perché lì dentro ci sono solo gli angeli. Cosa ci sarà nella casa di Dio altissimo? La pace, la tranquillità. Basta che entri, preghi due *rak'āt* e ti siedi e [sospira] ti tranquillizzi. Questa sensazione un uomo deve sentirla per poterla spiegare, se vuoi che te lo descriva a parole, non posso. Bisogna che lo viva. Se lo vivi, capisci molto meglio che se lo ascolti, certamente.

Il Profeta dice: i migliori luoghi sulla terra sono le moschee. E i peggiori, quali sono? Secondo te?

F: Non saprei...

H: [Ride] Il mercato! La compravendita! Ci sono la folla, le grida, il casino ti entra nel cervello, tutti comprano e vendono... L'uomo la sente questa questione, entri al *sūq* ed è come se ti innervosissi.

F: E un esempio di mercato qui a Fez, dove senti questa cosa?

H: Eh, ma adesso non sono rimasti quei mercati, come una volta. Adesso tutte le strade sono un mercato. Nella sua forma antica il mercato lo trovi in campagna, spesso circondato dai muri. Entri lì, e ci trovi tutti che vendono, uno che urla di qua, l'altro che urla di là, in ogni caso... Quello è il luogo dei demoni, ce ne sono tantissimi al *sūq*. Succede più facilmente nel casino della compravendita di litigare, sulle questioni di soldi succede, gli uomini si sfregano uno contro l'altro. Al contrario, in moschea non trovi quello scontro. Può sempre succedere per esempio in strada, la gente cambia. Ma se siamo in moschea, e urti qualcuno, ti perdona subito, senza che tu gli dica nulla. Trovi la sua anima pacificata, è un altro uomo. In moschea la gente è diversa, non resta la stessa di fuori. Perché? Perché nella casa di Dio lo trovi che cerca di comportarsi bene, vuole cambiare. Se solitamente è agitato, per esempio, lì non lo è più. Si raffredda, si calma, è così.

F: C'è qualcosa dei mercati nei detti del Profeta, no?

H: Sì, sì, certo...

F: E quindi era diverso una volta? Io adesso vedo che la medina è tutto un mercato, tutti fanno compravendita.

H: Certo, ma io intendo quel tipo antico di *sūq*. Deve essere circondato, così, da un muro o qualcosa del genere, entri e trovi tutti in fila, e ciascuno vende il suo. C'è qualcosa anche qui a Fez, ma in periferia. Al Mont Fleuri [*un quartiere periferico della ville nouvelle*] trovi un mercato settimanale, o forse giornaliero. Trovi tutti gli articoli messi lì per terra, o al massimo un tavolino, una bancarella. Tantissimi, che vendono cose tutte diverse, le verdure, le spezie, il pollo, la carne, tutto. Questa è la maniera antica di fare il *sūq*. E il Profeta distingue fra i luoghi peggiori e migliori, fa una comparazione. La moschea è piena di angeli, ricordo di Dio, e così via. E il mercato cosa c'è? Tutto ciò che è legato a questo mondo, si compra, si vende, queste cose.

F: Quindi non c'è qualche mercato con il casino qui a Fez. Forse Bāb Buḡlūd, la Qasba...

H: Sì, anche quelli sono mercati... O dentro la medina c'è 'Ašābīn, Ġuṭīa, questi qua... Già di mattina trovi la folla, il casino, le verdure, tutti che vendono e così via. Il Profeta compara: la moschea, non ce n'è di uguali, e anche nel mercato però si può imparare a stare, c'è un'educazione da tenere, ci sono delle invocazioni da fare, perché non succeda nulla di male, per esempio. Bisogna imparare a comportarsi bene con la gente, a rispettare i loro diritti, per cercare di non riceverne male, da quel mercato. Perché la vita dell'uomo, noi diciamo che è un'occasione. Hai un'occasione, devi sfruttarla. Noi per esempio non approfittiamo della nostra vita *comme il faut*, come si deve. C'è gente che va a pregare, in moschea con la comunità, e nonostante questo, la sua preghiera non è... Il Profeta, su di lui la preghiera la pace, dice: fra la gente che prega, c'è chi ne ricava un quarto, chi la metà, chi un terzo. Dipende da quello a cui pensi durante la preghiera. Tu preghi, e la tua mente è chissà dove, capito? Pensi alla casa, al negozio, al lavoro, ai soldi. Al contrario, un compagno del Profeta-Dio ci protegga- aveva una malattia. All'epoca era peggio di adesso, a livello di tecnica. Insomma, dovevano tagliargli la gamba. Cosa ha detto? Io comincio a pregare e voi tagliatemi la gamba. E quando gliel'hanno tagliata, non ha sentito nulla. Ti puoi immaginare una cosa del genere? Questa è nella *sunna* del Profeta, fra le vite dei compagni del Profeta. Un altro stava pregando, e hanno ammazzato metà della moschea. Non se n'è accorto. Quando ha finito, allora si è reso conto di cos'era successo.

F: Concentratissimo!

H: Eh già. Questo affare lo si chiama *hushū*'. Cioè chi prega si immagina, in qualche modo strano, di stare fra le mani di Dio. Dio, degno di lode e altissimo, ha dato a questa gente il valore che li fa avvicinare così tanto, da capire come si deve comportare il servo con il suo Signore. Nostro Signore 'Alī, hai presente? Che Dio si compiaccia di lui. Ha cominciato a fare le abluzioni e il suo colore cominciò a cambiare. Perché? Pensa a me se fossi da solo a incontrare qualche ministro importante, o qualche re, qualche sultano... Mi è successo una volta di incontrare l'amministratore delegato della mia azienda: fra poco svenivo. Veramente! *[Ridiamo]*. Ero ancora piccolo, studiavamo nel centro studi dell'O.N.E. *[Office National d'Électricité]*, e alla fine dell'anno si fa la festa, dove si presentano anche dei progetti. Noi con un gruppo di meccanici avevamo fatto un progetto e io lo dovevo presentare questo progetto al direttore generale. Non mi ricordavo più nulla di come avevamo costruito questo progetto! Per un'ora non riuscivo a ricordarmi nulla! E quello era un uomo! Pensa davanti a Dio onnipotente! Quella gente *[i compagni del Profeta]* sapevano davanti a chi stavano. Per noi è una cosa quotidiana un'abitudine: *Allāh-u Akbar, Allāh-u Akbar, na na na*, fai tutta la preghiera, e poi *el-salāmu 'aley-kum*, e via. E tutto questo *[il hushū']*, come viene? Viene con la conoscenza di Dio, quando cominci a frequentarlo, fai la sua conoscenza. Chi è? Cosa ha? Cosa può fare? Dio onnipotente dice, nel Corano: «È così, ma temono Dio, fra i suoi servi, solo i sapienti» *[sura 35:28]*. Chi teme Dio? Chi lo conosce. Solo quelli che lo conoscono possono temerlo. Il timore, ne abbiamo già parlato, non è negativo, è legato all'amore, è la stima, il rispetto. Chi stima Dio, e gli danno il suo vero valore, loro lo conoscono. Quella gente *[i compagni]* hanno temuto, Dio, e non ti dico cosa riceveranno come premio domani, al giorno della Risurrezione. Chiediamo a Dio altissimo di essere sui loro passi. Sinceramente. Perché l'uomo, quando muore, sinceramente.... Perché ti ho detto che la vita è una occasione? Dio Altissimo ti ha dato una possibilità, di guadagnarti il paradiso o di finire all'inferno, una delle due. A seconda di come hai passato la tua vita. Perché la vita non è il luogo del piacere, della pienezza, o cose del genere, non è fatta per questo. E anche l'uomo che cerca i primi posti e il piacere e questo tipo di cose, non riuscirà mai ad arrivare, ad essere soddisfatto. Per caso l'uomo adesso è soddisfatto? Non si soddisfa... Guarda Trump! Ha le imprese, i progetti, e non so cosa, e se gli chiedi ti dice che ha ancora bisogno di qualcos'altro! Ma cosa sta cercando? Cerca quella vita, a quel soddisfacimento che è dell'aldilà! Perché noi abbiamo quella cosa, dentro di noi, che tu debba vivere un grande piacere, bellissimo. È Dio che te l'ha messo dentro! Lo senti: «Io devo

vivere una vita che è *parfait*, una cosa fantastica!», ed è vero, la devi vivere quella vita. Però non qua, non nel mondo. C'è la vita dell'aldilà, che «nessun occhio ha mai visto, nessun orecchio ha mai sentito, e nessun cuore umano ha mai percepito» [il detto è riferito da *Tirmidī, Muslim, Buḥārī, Ibn Māğah. Traduzione mia*]. Non c'è la malattia, non c'è la vecchiaia... Non c'è neanche la *toilette*! [Ridiamo].

'Āiša

Età: 40 anni.

Posizionamento sociale: 'Āiša è una donna lavoratrice, come emerge dalle interviste qui riportate. Fin da molto giovane, pur non essendo la più grande, ha lavorato in casa dando una mano ai suoi genitori e occupandosi dei suoi otto fratelli e sorelle. Qualche anno dopo il suo matrimonio e la nascita di suo figlio Karīm, è rimasta vedova e ha dovuto cominciare a lavorare per poter vivere. Ha avviato un piccolo giro di compravendita di vestiti da sposa, che conduce in uno dei mercati centrali della città. Oltre a questo, lavora ancora molto in casa, aiutando l'anziana madre e occupandosi di suo figlio.

Annotazioni tecniche: i colloqui sono stati registrati tutti, esclusivamente, in dialetto marocchino. È da notare che, al contrario degli altri interlocutori, le conversazioni con 'Āiša sono state molto difficoltose, e non hanno mai raggiunto un livello di scorrevolezza e di discorsività soddisfacente, fermandosi spesso a meno di venti minuti, senza trovare un modo di proseguire. Ciononostante, credo conservino un valore di semplicità e chiarezza.

Primo colloquio - 14 gennaio 2017

Da qualche tempo stavo cercando il modo di intervistare 'Ā'īša, per varie ragioni. La più importante è certamente che si trattava dell'unica donna cresciuta e residente in medina con cui avevo instaurato un buon rapporto. Tuttavia, per quanto io fossi invitato quotidianamente a casa loro, era difficile e imbarazzante chiederle una relazione così privilegiata. Per questo, il primo colloquio è stato inaspettato: ero passato a casa sua per chiederle, con fare cerimonioso, di poterle porre delle domande che non avevo occasione di porle in altri momenti, cioè di dedicarmi del tempo nella sua giornata indaffarata. Non mi aspettavo che acconsentisse, né tantomeno che mi proponesse di cominciare seduta stante. Invece è stato proprio così, e questo primo colloquio rappresenta un tentativo raffazzonato di entrare lentamente in argomento. È registrato in casa sua, seduti al tavolo della cucina, intorno alle 11.30 della mattina.

Federico:

Aywa!

Allora!

'Ā'īša:

Yalla, Bi-smi-llāh, Sīdī Frederic.

Avanti, cominciamo, Sīdī Frederic.

F: *Ntī ḥalaqtī hnā fī Fes, yek?*

Tu sei nata qui a Fez, giusto?

A: *Anā bint Fes! Ḥlūq w ziāda fī Fes.*

Io sono figlia di Fez. Nascita e residenza a Fez.

F: *Wallāh! W kull el-fāmila diyāl-kum?*

Però... E tutta la vostra famiglia?

A: *Kull-ha min Fes. Ġdūd ġdūdī fī Fes. Ḥnā el-uṣūl diyāl-nā fī Fes.*

Tutta viene da Fez. I nonni dei miei nonni erano di qua. Qui ci sono le nostre origini.

F: *W fīn ḥalaqtī hnā fī-l-medīna?*

- E dove sei nata qui in medina?
- A: *Anā? Ḥlaqit fī Smaḥt Ḥaġġāma.*
Io? Sono nata in *Smaḥt Ḥaġġāma.*
- F: *W fīn hiya?*
Ah, e dov'è?
- A: *Ġāt ḥdā la cōté diyāl Qarawiyyīn.*
Accanto alla Qarawiyyīn.
- F: *Ah, temmā?*
Ah, lì?
- A: *Eh, fī dūk el-drūba ḥlaqīnā. Ḥdā el-Qarawiyyīn, fīn ġā el-'Aṭṭārīn.*
Esatto, siamo nati in quelle stradine. Proprio lì accanto, dove c'è il sūq el-'Aṭṭārīn.
- F: *Ah, šāfī, temmā kān el-dār diyāl-kum! W kuntū ts'ūd, šāḥḥ?*
Ah, lì era casa vostra! Ed eravate nove, giusto?
- A: *Eh, kunnā ts'ūd, tbāraka Allāh, diyāl ḥōt.*
Sì, eravamo nove fratelli, sia benedetto Dio!
- F: *Dār kbīra, ya'nī...*
Avevate una casa grande allora...
- A: *Lā, ḥnā kunnā ġir fī-l-mustawā 'alā qadd-nā... Bā kān faqīr, el-ḥamd-u lillah! Bi-šāḥḥ! Anā tangul lik bi-šarāḥa, bā kān faqīr w tbāraka Allāh wuld bzzāf diyāl wulād! Kant umm-ī kat'āwun hiya bā, fī-l-ḥdma w el-wulād.*
No! Eravamo al livello che ci potevamo permettere. Papà era povero, *el-ḥamd-u lillah!* Veramente! Te lo dico con sincerità, papà era povero ed è riuscito a crescere parecchi figli! E mamma aiutava lei papà, con il lavoro e i figli.
- F: *W ntūma, ya'nī, kifāš kān el-ḥayāt?*
E voi, cioè, com'era la vita all'epoca?
- A: *El-ḥamd-u lillah kānt ḥayāt 'ādiya, zwīna! Kunnā qān'īn bi-l-ni'ma illī a'ṭā-nā Rabbī. Bi-šāḥḥ. Kān bnādem qāne', fhmtī? Kat'īš ma'a ḥōtk w dāk šī, hānī w qāne'. Mā šī bhāl hād el-waqt daba. El-ḥamd-u lillah, era una vita normale, bella! Ci accontentavamo della grazia che ci dava il Signore. Veramente. Ci si accontentava, capito? Vivevi con tutti i fratelli, tranquillo e in pace. Non come il tempo di adesso.*
- F: *A'lāš? Šnū...?*
Perché dici così?

A: *Daba, wulād el-yom, ḥaṣṣ-hom biyt-hom b-wuḥd-hom, fhmtī? Ḥaṣṣ-hom el-ḥammām diyāl-hom b-wuḥd-hom, ḥaṣṣ-hom el-internet... Ḥnā šḥāl hādī...*

Ah, al tempo di oggi, i ragazzi di oggi hanno bisogno della loro stanza, capito? Hanno bisogno del loro bagno da soli, di internet... Noi, una volta...

F: Come abitavate?

A: Dormivamo in una sola stanza.

F: Tutti? Tutta la famiglia?

A: Tutti: mamma, papà e fratelli. Dormivamo, ed eravamo felici. Vivevamo sul livello che potevano permettersi nostro padre e nostra madre.

F: Però eravate una famiglia unica?

A: Una sola famiglia *el-ḥamd-u lillah!*

F: Perché mi hanno detto che una volta, e anche oggi, c'è una casa grande e due piani con due famiglie.

A: No, eravamo ancora piccoli, ancora nessuno era sposato. Eravamo ancora piccoli, nessuno sposato. Anche se una volta ci si sposava piccoli, e facevano i figli. E restavamo in quella casa. Poi Dio spiana le strade, uno si sposa, l'altro esce di casa... È il Signore che dispone, riesci a crescere i bambini, a farli studiare... Il Signore apre.

F: Qualcuno lavora...

A: Un po' di aiuto... *el-ḥamd-u lillah!*

F: È difficile con nove figli!

A: È difficile, sia benedetto Dio, crescere nove persone... Che Dio abbia misericordia di nostro padre! Veramente! Abbia misericordia dei miei genitori, di papà e... È stata una sfida.

F: Era forte!

A: No, era dolce, e buono. Cioè, era volenteroso, *el-ḥamd-u lillah!* Andava a lavorare e ci portava il pane, questo e quest'altro, sempre quello che potevamo permetterci.

F: E com'era... cioè... mi hanno detto molte persone che la medina è cambiata un po'...

A: Mah.. Adesso grazie a Dio tutta la medina è stata ristrutturata, le case tradizionali sono state trasformate in *maison d'hôtes*... Capito? Erano abbandonate, sono arrivati i turisti a comprarle, a restaurarle, e sono tornate belle, e grazie a Dio la medina è meravigliosa! Non c'è nulla come la vita della medina di Fez! La vita è semplice a Fez: il povero ci vive, e anche il ricco ci vive, tutti quanti, *el-ḥamd-u lillah!*

F: E non c'erano i turisti una volta?

A: No, c'erano i turisti! Io mi ricordo dei turisti... Soltanto che nessuno restava, venivano, visitavano e se ne andavano... Perché Fez è una città di scienza, bella! Capito? E la sua terra è... buona, grazie a Dio... Piena di santi e giusti... Veramente!

F: Anche ora, però, non soltanto una volta...

A: No, che ti ho detto? Sto parlando di ora. Ora e una volta, è la stessa cosa, *el-ḥamd-u lillah!*

F: E tu cosa hai studiato? Dove?

A: Io ho studiato nella scuola di Derb el-'Amr.

F: E dove si trova?

A: Vicino alla 'Arsa. Tu magari non la conosci la 'Arsa.

F: Eh, forse no.

A: Comunque là, laggiù ho studiato. Lì era lo studio primario, le elementari.

F: Le elementari. E dopo?

A: E poi sono passata all'arabo. Perché ero più brava in arabo che in francese. Sono andata a studiarla a *Baṭḥa*, lassù.

F: C'era qualche liceo?

A: Esatto, di lingua araba. Chi era bravo in arabo lo mandavamo là, e invece chi aveva il francese insieme all'arabo, cioè era bravo in tutte e due, andava in un altro per studiare tutte e due.

F: E quanto si studiava là?

A: Ho studiato... tre anni.

F: E ti piaceva?

A: Mi piaceva molto studiare...

F: E poi però hai smesso?

A: Dopo, siccome la mamma lavorava, io sono rimasta a casa per occuparmi dei miei fratelli, in casa. Lavavo, cucinavo, facevo il pane, le faccende... Perché non c'era chi stava a casa a fare queste cose. Era scritto che doversi aiutare mio padre, e quindi sono rimasta a casa, ad accudire i miei fratelli più piccoli e più grandi.

F: Tu sei la più grande o...

A: No, c'è Faṭīma, Amīna, Sī Moḥammed, Driss e poi io. Poi c'è 'Omar, Meryem e Su'ād. Io sono più o meno nel mezzo.

F: Capito. E all'epoca quanti anni avevi, più o meno?

A: Quanti anni avevo? Forse tredici, quattordici...

F: Quindi hai smesso con l'arabo, e non hai più...

A: Basta, no. Ho smesso, ho cominciato ad accudire i miei fratelli. Solo a Dio la lode! *El-ḥamd-u lillah*, ringraziamo Dio.

F: Però... Mi immagino che sia stato abbastanza difficile..

A: Cosa, tipo, è difficile? Che io stessi a casa? No, io ero felice. Felice, perché mi occupavo dei miei fratelli e dei miei genitori. Facevo tutto quello di cui c'era bisogno, perché all'epoca non c'era la macchina, non c'era nulla, facevamo tutto con le mani.

F: Per questo dico che era difficile!

A: No mi piaceva, ero forte! Per davvero! Avevo la passione dei mestieri di casa, e non potevo studiare e occuparmi della casa, perché non puoi fare due cose. Non hai il tempo per studiare, fare, preparare, quindi sono rimasta a casa. E là poi mi sono sposata. Sono rimasta a casa con mio padre e mi sono sposata.

F: E poi sei uscita di casa?

A: Sono rimasta con papà... due anni, con mio marito. Perché mio padre non voleva che me ne andassi. Perché ero vicina a papà, moltissimo. Capito?

F: Un po' di più degli altri forse...

A: Perché le mie sorella Faṭīma e Amīna si sono sposate, e se n'erano andate, ero restata io. E per quanto piccola ero vicina a papà: veniva in giro con me, mi comprava le cose, capito? Perché mia madre... Il suo regime di lavoro era duro, povera. Lavorava nel Palais Ğamaï.

F: Ah sì, me l'avevi detto. E cosa faceva?

A: *Femme de ménage*, e basta. Per un periodo di vent'anni. Eh già...

F: Eh già... [silenzio]

A: *El-ḥamd-u lillah!* E come li cresci i bambini sennò?

F: È vero... E dopo i due anni che avete vissuto con tua papà? Siete usciti?

A: Poi sì, abbiamo abitato in Ğuṭīa, vicina a papà.

F: Ah, sempre vicina.

A: Certo, volevo io. Perché? Lui poteva venire da me, io andavo da lui, a volte gli cucinavo. C'erano ancora i ragazzi, dovevo fargli io le cose, per aiutarlo. Mia madre lavorava.

F: La famiglia era ancora unita.

A: Sì! Driss, Sī Moḥammed, Yūsef, 'Omar, tutti insieme. E Meryem, Su'ād, e io...

F: Sei stata la terza che si è sposata!

A: Io sì, la terza a sposarmi. Io mi sono sposata a quindici anni. Mia sorella a quattordici. Noi ci sposiamo piccoli! Al massimo a sedici anni. Subito, ci si sposava.

F: Adesso forse sta un po' cambiando.

A: No, i miei fratelli si sono sposati piccoli. Per esempio mia nipote, che ha l'età di Karīm, ha tre figli. Il grande ha quattro anni, la figlioletta in mezzo, e adesso l'ultima ha quattro mesi. Ha l'età di mio figlio. Cioè la tua! Noi, nella nostra famiglia, ci sposiamo presto! Il Signore ci apre le strade. È tutto sotto il volere di Dio!

F: Sinceramente siete una bella famiglia!

A: Che Dio ti benedica! Anche tu sei bello e buono, che Dio ti protegga, e speriamo che tu resti con noi qualche tempo Sīdī Frederic.

F: Grazie! Beh, adesso non ho molte domande perché non mi aspettavo che tu ci fossi oggi... Te ne faccio un'ultima, poi andiamo avanti...

A: Un'altra volta, se Dio vuole, stai tranquillo, basta così...

F: Come'è la tua giornata? Quali sono i tuoi luoghi nella medina. Capito?

A: Ah, ciò che mi piace nella medina...

F: Quello che ti piace, e anche... Cioè, prima di tutto come passi il tuo tempo, cosa fai... Ogni giorno.

A: Ho capito... Beh, quando mi è morto mio marito ho cominciato a lavorare. A vendere i vestiti al mercato, qui in medina. Qui, accanto ad 'Ašābīn, in una parte del mercato. Per lavorare e mantenere Karīm perché mio marito è morto. Ha lasciato Karīm quand'era ancora piccolo. Ho cominciato a vendere. Mi piace lavorare in medina, e soprattutto il *sūq*. Io di per sé adoro la medina. Non mi piace *el-fōq* [letteralmente "su"; si intende la ville nouvelle, verso la quale in dialetto "si sale"].

F: E quanto tempo hai lavorato con i vestiti?

A: Allora, mio marito è morto nel 1999, in dicembre. No? Poi ho trascorso due annetti senza lavorare, con Karīm piccolo, e poi ho cominciato.

F: E adesso hai smesso, no?

A: Non è che ho smesso, ma perché mamma è malata, quindi me ne occupo io. Mi occupo della casa qui e vado da lei. Perché la mamma ha il diabete...

F: Ah, è vero, me l'hai detto.

A: E i miei fratelli sono presi ognuno nelle sue cose. Io mi sono sempre presa cura di mio padre o di mia madre.

F: Ma hai un negozio?

A: No, no... Non abbiamo niente, ci mettiamo per terra.

F: E tu li cuci i vestiti o...?

A: No, io li compro e li rivendo. Non li faccio io, li compro e cerco a chi venderli. A chi Dio vuole, *el-ḥamd-u lillah*.

F: Ma quindi adesso cosa fai?

A: Non ho smesso di lavorare, ma devo occuparmi della mamma, che è malata e abita da sola. Ho paura che questo diabete un giorno le faccia venire qualcosa, e io non ci sono. Per questo non mi basta il tempo di andare da mia mamma, di tenere in ordine la casa qui e di andare a vendere, non mi basta. Lavoro qui un po', sto un po' dietro a Karīm, e poi vado da mia mamma.

F: E non vi piace là, a Oued Fes [*il quartiere dove abita la madre*]? Come vi sembra là?

A: Beh, io intanto non ho abbastanza per comprare una casa là, questa casa me l'hanno comprata i miei genitori. E quel pezzo di pane che ci serve qua ce l'abbiamo, capito? In medina. Se dovessi andare a vivere là, non avrei le possibilità di muovermi tutti i giorni col taxi. Coi soldi per il taxi tutti i giorni ci pago l'acqua e l'elettricità, le bollette, capito?

F: Ma adesso tu vivi nella casa o nella casa là?

A: Eh questa è la mia vita adesso, *el-ḥamd-u lillah!* Come se facessi la navetta [*ridiamo*]. Da qua a mia madre! E quando, raramente, mia madre vuole scendere fin qua allora vado al *sūq*.

F: Quindi ancora vai qualche volta?

A: Adesso appena guarisce un po' ricomincio ad andare. Perché mia mamma è stata all'ospedale per un periodo, non potevo andare a lavorare, chi se ne sarebbe occupata là? Perché cadeva, non riusciva ad alzarsi... Saranno quattro mesi che non vado...

F: Ah, non molto... Quest'estate hai lavorato.

A: Certo. E quindi?

F: E quindi qual è il tuo luogo preferito della medina?

A: Mi piace la Qarawiyyīn, ci vado pazza. Spero che mi faranno il funerale lì quando muoio. Perché sono figlia della Qarawiyyīn.

F: Perché? Cosa ha di particolare?

A: No! Perché quando ero piccola andavamo là, ci giocavamo, capito?

F: Anche giocare?

A: Sì, ci giocavamo anche! I ragazzi ci giocano. E in più è il mio quartiere, capito? Mi piace la Qarawiyyīn, e Mūlay Driss, e tutto! La medina la adoro tutta!

F: Ma quando ci vai? A pregare o...

A: Vado a pregare, sì... Ma quando ero piccola non sapevo pregare! Adesso se ci vado, vado a pregare!

F: Bene... Grazie 'Ā'īša!

A: *Bi-ṣāḥa w-rāḥa!* Che ti porti salute e tranquillità.

Secondo colloquio - 18 febbraio 2017

Anche questa conversazione si è svolta una mattina, prima di pranzo, nella cucina della casa di 'Ā'īša, a più di un mese di distanza dalla prima. Fra questi due, ci sono stati altri due colloqui, svolti sempre nelle stesse condizioni, con assoluta regolarità. Non li riporto qui semplicemente perché non sono stati utili a questa tesi, pur arricchendo le mie prospettive. Questo colloquio, svolto chini su un tavolino a pelare le patate per il pranzo, ha anche un valore di conclusione delle cose che per ci eravamo detti durante i colloqui più "formali" e durante i più svariati momenti vissuti insieme, anche con suo figlio Karīm e con la sua famiglia.

'Ā'īša: Sei andato da Karīm in negozio?

Federico: No, non ancora. L'ho incontrato in 'Ašābīn. Forse mangia là.

A: Eh sì, perché oggi io qui non ho niente da mangiare. Sono appena tornata, perché mi sono alzata malata, non riuscivo a svegliarmi. Ho preso delle medicine, e sono andata a lavoro. E adesso sono tornata.

F: Dammi un coltello che ti aiuti!

A: No, non se ne parla. Tu adesso stai lì e fai le domande.

F: Sono tantissime patate!

A: No perché ne ho tante e stanno marcendo, bisogna farle perché non marciscano, per non buttarle.

F: E quindi le devi fare tutte... Ma dammi un coltello!

A: Adesso tu mi fai le domande e io ti rispondo, sono io che devo lavorare.

F: Lavoriamo in due.

A: Lavoriamo in due? Va bene, ti do il coltello. Ti piace lavorare?

F: Abbastanza, mi piace, sì [*in silenzio, cominciamo a pelare le patate*].

A: Forza Sīdī, *bi-smi-llāh*, cominciamo.

F: Se faccio qualcosa di sbagliato dimmelo.

A: Dunque?

F: Dunque. Oggi finiamo: abbiamo parlato altre tre volte, non è molto, ma neanche poco.

A: *El-ḥamd-u lillah!*

F: E io ti ho sempre chiesto la tua idea, e soprattutto la tua esperienza su che cosa? Sulla medina. Perché questa è la mia ricerca.

A: Sulla medina.

F: Sulla città di Fez, e i suoi abitanti.

A: Sugli abitanti della medina di Fez [*con tono aulico, per farmi il verso*].

F: E tu sei un abitante di Fez.

A: Io sono una delle prime cittadine di Fez. I primi!

F: Ma i primi sono stati parecchio tempo fa cara mia!

A: Eh già, prima che nascessimo tutti noi. E la medina di Fez, i suoi abitanti sono persone buone, gente dagli usi e costumi buoni e religiosi, e *el-ḥamd-u lillah*, tutto bene!

F: E io ne ho fatto esperienza.

A: Eh, tu stesso sei stato con noi e hai visto. Vedi. Hai fatto esperienza della gente di Fez, no? È gente buona. Gente per bene, umile, che teme Dio... [*Silenzio*].

[*Squilla il telefono, 'Ā'īša risponde. È una vicina che deve portargli delle cose, lei scende sotto casa per andare a prenderle, rimango solo qualche minuto. Quando torna, riprendiamo a pelare patate in silenzio*]

F: Ora, qual è il clima in 'Ašābīn?

A: Com'è il clima? Ci sono le donne, tutti lavorano, tutti vendono, tutti cuciono, tutti sono felici, tutti attivi!

F: Tutti attivi? Bello questo...

A: Te lo garantisco, tutti attivi... Tutti chiamano il Signore.

F: E come si dice...? Come posso dire? Io passo in 'Ašābīn, e senti... io lo chiamo *ruīna* [*casino, confusione*], non so se è giusto...

A: Eh, perché c'è la *fōda*. Della serie: tutti parlano, tutti vendono, tutti chiamano Dio. Capito? Tu vendi, io vendo, e tutti vendono, capito? Tutti cercano la propria ricompensa da Dio. Questo è.

F: Bello questo...

A: È bello, è bello... La gente vive così, grazie a Dio. Così vendiamo noi, con questo clima nostro. Tutti chiamano la propria ricompensa, tutti vogliono vendere per portare a casa qualcosa da mangiare ai figli, e tutti mangiamo, grazie a Dio.

F: A me piace molto quel clima.

A: È spettacolare.

F: E anche tu urli in mezzo al mercato?

A: Anch'io urlo! [*Ridiamo*] Anch'io vendo, compro, urlo, parlo. E così è! Perché la gente è abituata a questa atmosfera. Io sono una casinara [*fōdawiya*], mi piace la *fōda*.

F: Casinara? [*Ridiamo*].

A: Casinari vuol dire attivi, felici. Questo è il clima nostro, grazie a Dio. È bello il clima di Fez!

F: Ed è stato sempre così 'Ašābīn?

A: Da quando me lo ricordo.

[*silenzio lungo*]

F: Cosa si sente in 'Ašābīn?

A: Sento «La pace su di voi!», «e su di voi!»; «cosa mi racconti?»; «tutto bene?»...

F: È vero... Sempre...

A: Sempre! Il saluto, il saluto dell'*islām*. E grazie a Dio! Io dovunque vado la gente mi riconosce, mi chiedono di mio padre, che Dio abbia misericordia di lui, mi dicono «che Dio abbia pietà di tuo papà!»; mi chiedono di mia madre, che Dio la guarisca.... Perché sono conosciuta! Hai visto quel giorno che siamo usciti io e te? Tutti parlano con me...

F: Perché sei una casinara!

A: Esattamente! [*ridiamo*]. Perché sono affettuosa, la gente mi conosce... Mi comporto bene con la gente, *el-ḥamd-u lillah*, e tutti mi vogliono bene. [*Silenzio*] Forza *sīdī* Federico!

F: E dopo qualche giorno che sei là, non ti stanchi del rumore?

A: No, ma a me piace quel rumore, *el-ḥamd-u lillah!*

F: Ed è diverso dal Sūq el-Ḥenna! Là c'è più silenzio, c'è calma.

A: Al Sūq el-Ḥenna hanno tutti il loro negozio, noi non abbiamo il negozio. Siamo sedute l'una accanto all'altra, e mettiamo tutto lì vicino esposto, capito? Così vendiamo...

F: Bello! Non sono ancora venuto a trovarti.

A: È un lavoro ottimo! Vieni domani a trovarmi!

F: *In ša' Allāh.*

A: *In ša' Allāh.* È sempre pieno di gente, la gente urla, compra, vende, tutto quanto.

F: Ci sono altri luoghi come questi, nella medina.

A: Di compravendita? Questo è il mercato di questo genere che abbiamo qui, proprio dentro la medina.

[Il colloquio si chiude poi fra chiacchiere e divagazioni, che non riescono pi a recuperare il focus].

Karīm

Età: 26 anni.

Posizionamento sociale: Karīm è l'unico figlio di 'Ā'īša. Lavora in un piccolo negozio di spezie e profumi nel Sūq el-Ḥenna, che gestisce da solo, con l'aiuto, a volte, di un ragazzo più piccolo. Ha lavorato in questo mercato anche prima di mettersi in proprio, poiché suo zio, Sī Moḥammed, aveva- e ha tuttora- un negozio in cui lui e i suoi cugini si guadagnavano la paghetta fin da adolescenti. A livello di educazione, per quanto non abbia mai terminato il liceo, Karīm è fra i giovani della medina più informati che ho conosciuto. Soprattutto a livello di fede e di conoscenza nelle cose della religione, le conversazioni con lui dimostrano una conoscenza sicura e stabile del corpus di tradizioni islamiche, fra Corano e detti del Profeta. Questo, come accennato in vari passi di questa tesi, è dovuto più alla frequentazione di media quali YouTube e Facebook, o di persone con cui scambiare e discutere, che allo studio. Si tratta di una sorta di conoscenza orale, che Karīm coltiva con passione quotidiana. Per questo, qualsiasi argomento trattato con lui, come emergerà dalla lettura dei colloqui, passa dal vaglio dell'*islām*.

Annotazioni tecniche: tutti i colloqui sono in dialetto marocchino, inframezzato da parole in inglese e in francese, spesso non necessarie ma aggiunte per ricchezza di vocabolario, oppure inserite nel dialetto come prestiti.

Primo colloquio - 26 dicembre 2016

Questa prima conversazione registrata con Karīm è venuta dopo numerosi colloqui, svolti per tutto il mese di dicembre su svariate questioni. In questa occasione, eravamo al sūq el-Ḥenna, seduti sulla fontana che si trova di fronte alla piccola moschea del sūq. Gli ho chiesto di registrare dopo avergli fatto una domanda che cominciava a dirigersi verso le questioni più importanti della tesi. In particolare, la domanda- che voleva vagliare più da vicino la sua spiritualità- era: «come conosci Dio, come puoi dire di averlo incontrato e di conoscerlo?». Da qui è partita la risposta di Karīm, che io registro dalla sua citazione di un versetto coranico. Una risposta, come sempre, molto lunga e arzigogolata: si perde in citazioni della tradizione, divaga verso questioni limitrofe, ma in fondo cerca di cogliere la difficoltà della domanda.

Karīm:

A-lam tara anna Allāh ya'lam-u mā fī-l-samāwāt-i wa mā fī-l-arḍ-i ma yakun-u min nağwā ṭalāṭat-in illā huwa rābi'u-hum - ya'nī ida kunt tanhader anā w yek, huwa el-tālit, ma'nā; ila kaykūnū tlāta, huwa el-rābi'- wa lā ḥamsat-in illā huwa sādis-u-hum, wa lā aḍnā min dālika wa lā akṭar illā huwa ma'a-hum.

«O non vedi che Iddio conosce tutto quel ch'è nei cieli e quel ch'è sulla terra, e non vi sarà conciliabolo di tre che non abbia Lui per quarto» cioè se parliamo io e te, lui è il terzo, con noi; se sono tre, lui è il quarto. «Né di cinque che non abbia Lui per sesto, né di più o di meno ch'ei non sia con loro ovunque si trovino» [sura 58:7].

Ya'nī kuntū bzzāf wllā tkun b-waḥd-k, huwa ma'k. Hadak huwa Allāh, huwa dīmā ma'nā, nta 'arf-u. Šnū qult-k dāk el-nahar? Qult-k mā šī māmā 'Ā'iša illī šrat lī el-ḥanūt, mā šī ḥbīb-ī, walakin huwa, anā 'ārf-u!

Cioè: se siete tanti o se sei da solo, lui è con te. Questo è Dio, lui è sempre con noi, lo sai. Cosa ti ho detto quel giorno? Non è mia madre 'Ā'iša che mi ha comprato il negozio, non mio zio, ma lui, io lo so.

Muta'akkid, hekka: waḥḥa ma tanšuf-ū-š, huwa tayšuf-nī, anā 'ārf-u tayšuf-nī. Ḥāṣṣ bi-h, kayin. Mā šī qālū lī, mā šī 'ālim qāl lī, willā fi-l-masğid qālū lī rā-h Allāh kayin, 'endak, lā! Anā 'ārif, ārf-u kayin!

Sono certo, è così: anche se io non lo vedo, lui vede me. Io so che lui mi guarda. Lo sento, è chiaro. Non me l'hanno detto, un esperto o che cosa. Oppure in moschea mi hanno detto «Dio c'è, stai attento», no! Io lo so. Lo so e basta.

Anā nqul lik matalan, šnū kaygul el-rasūl, šallā Allāh-u 'aley-hi wa sallam? Kull-u mawlūd-in, kullu insān tyihlaq, yūlad-u 'alā el-fiṭra. Šnū hiya el-fiṭra? Hiya el-islām. Mn ba'd n'aṭ-k matāl. Kull-u mawlūd-in yūlad-u 'alā el-fiṭra, fa-wālidā-hu, el-walidīn, ya'nī les parents, yuhawwidāni-h, aw yunašširāni-h, aw yumağğisāni-h.

Per esempio ti dico, cosa dice il Profeta, su di lui la preghiera e la pace? «Ogni nato...», ogni uomo che nasce, nasce nella vera fede [fiṭra]...». Cos'è? L'islām. Poi ti do un esempio. «Ogni nato nasce nella vera fede e i suoi genitori», cioè les parents, «fanno di lui un ebreo, un cristiano, uno zoroastriano» [riferito da Abū Dawūd, e con variazioni da Muslim e Buḥārī. In realtà qui Karīm fonde due versioni, quella di Abū Dawūd e quella di Buḥārī, utilizzando l'inizio di una e il proseguito dell'altra].

Ma non lo possono rendere musulmano, perché è nato già così. Prendi questo esempio. Hanno trovato un popolo lontano, in Australia, su un'isola deserta, li hanno trovati nel 1955. E questa gente quando hanno spiegato la loro religione cosa hanno detto? È una coincidenza! Non è che ci fossero dei musulmani che gli dicevano prima cosa dire. Cos'hanno detto? Hanno detto: «noi adoriamo l'unico Dio- come noi!- che non ha generato e non è generato», cioè non è nato e non ha fatto figli. «E non ha una moglie», non ha una compagna, come te per esempio. «Lui ci vede, e noi non lo vediamo». Sembra quel versetto: «Non l'afferrano gli sguardi ed Egli tutti gli sguardi afferra» [sura 6: 103]. Lui vede tutto! Ma noi non possiamo vederlo. Anche gli angeli non lo possono vedere, neanche loro. È più grande di tutto, è immenso! Questo è il Dio in cui crediamo noi. Ed è uno solo. Come dice la sura più bella di tutto il Corano [sūrat el-Iḥlās, la "sura della purezza, del culto sincero", che Karīm riporta qui quasi integralmente]. «Nel nome di Dio, clemente misericordioso! «Dì: "Egli, Dio, è uno, - Dio, l'Eterno"», cioè è forte, non ha avuto bisogno di nessuno per diventare se stesso, sta da solo. «Non generò né fu generato», non come l'uomo, non ha mai avuto un giorno della nascita, c'è sempre. Siamo noi che siamo appena arrivati. Lo dicono anche gli scienziati: prima di noi c'erano molte altre

cose. Dicono che c'erano le scimmie, cioè sempre qualcosa prima di noi! Ma lui no: non c'era, prima di lui, proprio niente. È il primo e l'ultimo. Perché non siamo d'accordo con i cristiani che Dio è Gesù. Adesso ti dico io perché. Perché se fossero d'accordo vorrebbe dire che Dio è morto tre giorni, me l'hai detto anche tu. L'hanno messo nel sepolcro, dopo che è stato appeso alla croce, come Giona nella pancia del pesce- nonostante Giona non sia morto, ma comunque, facciamo come Giona [*Karīm si riferisce alla storia del profeta Giona, Yūnes in arabo, cui è intitolata una sura nel Corano e un libro nella Bibbia, e a cui si fa riferimento anche nel vangelo*]. Chi è che avrebbe comandato nell'universo? Chi, una volta che era morto? Dio? Gesù? Chi è che comandava mentre lui era morto? Chi avrebbe mandato avanti il sole, la luna, chi?

Federico: Eh, ho capito, chi secondo te?

K: No, fammi arrivare alla fine! Dio non muore! Mi hai detto prima sulla scienza. E io ti dico sempre quel versetto! Cos'ha scoperto la scienza? Che le stelle si muovono verso la terra. Hanno visto con il cannocchiale che tendono verso di noi. Gli scienziati di oggi dicono che come l'universo è esploso, si ritirerà. Cosa dice il Corano? «Un giorno in cui arrotoleremo i cieli come rotolo di volume...» come se prendessi un libro. «...E così come abbiamo prodotto la prima creazione, la riprodurremo...» come è cominciato all'inizio, finirà. «In questa promessa ci impegniamo, e la manterremo» [*sura 21:104*]. Anche se Dio non vorrà più, succederà. Cioè dice il vero! Come è esploso l'universo, questi scienziati possono anche essere tutti atei, ma cosa dicono? Che tornerà a ritirarsi, a implodere. Come c'è stato il Big Bang, ci sarà la grande implosione. E così dice il Corano: «così come abbiamo prodotto la prima creazione, la riprodurremo...». Come è esploso, tornerà indietro. «In questa promessa ci impegniamo, e la manterremo. E già abbiamo scritto nei Salmi, dopo che venne il Monito...», si tratta del libro dei salmi, *psalms*. «... che i Miei servi giusti erediteranno la terra» [*sura 21:104-105*]. Un bel po' di scienziati, per esempio cristiani, cosa ti dicono? Dicono che il Corano l'ha preso Muḥammad dalla Bibbia. E tanti scienziati stanno facendo ricerca su questo, hanno cominciato a lavorare. Cosa gli ha detto uno di loro- mi sono dimenticato il suo nome? Gli ha detto: «Bellissimo questo libro! Come fa a parlare di queste vicende degli ebrei, che sono successe veramente? Eppure questo libro non è copiato dalla Bibbia! Ho trovato un solo versetto, in tutta la Bibbia! Qual è? Questa che ti dico ora. Per farti capire! «E già abbiamo scritto nei Salmi, dopo che venne il Monito», cioè è Dio che lo dice direttamente! «... Che i Miei servi giusti erediteranno la terra». C'è, ma non ce l'avete nei salmi, ce l'avete nel vangelo,

«Beati i miti, perché erediteranno la terra». Però il Corano ti dà la fonte vera, non è il vangelo ma i salmi. Il Corano parla di tutte le religioni. C'è Mosè, c'è Gesù, c'è Adamo, ma c'è sempre la storia vera, non quella che... Per esempio nel Vangelo [ovviamente resta una confusione sulla differenza fra Vangelo e Bibbia] c'è Nūḥ, su di lui la pace, Noè. Si ubriaca, si toglie i vestiti, poi è arrivato il figlio, insomma conosci la storia. Ma non può essere! Un profeta di Dio che si ubriaca e va in giro senza vestiti! Dio sceglie soltanto i puri, non quelli che si ubriacano, che bevono alcool. Questo sarebbe un profeta? Non sa che non si fa? Oppure cosa ti dice ancora la Bibbia? Che Lot, su di lui la pace, si è sposato con due sue figlie. La cosa che mi fa più innervosire è una sola. Quando apri le genealogie. Trovi il messia, figlio di Abramo, figlio di Fāris, figlio di... C'è questa no? Cosa c'è dopo Fāris?

F: Non mi ricordo...

K: È un nome, è la *géologie* del messia! [Si tratta di un errore, ovviamente: Karīm scambia il francese *géologie* per *généalogie*].

F: No, lo so, ma adesso Fāris non ricordo chi sia, in arabo...

K: E nella vostra lingua? In francese com'è? Comunque c'è Fāris e Zāḥar. Chi sono questi due? I figli di Tamar, e chi è Tamar? La moglie del figlio di Giuda. Quella che ha fatto sesso con Giuda, ecco perché l'altro giorno ti ho detto che l'ebraismo non è una religione, è una società, è un nome, come gli arabi. Non sono una religione, sono un nome. Ti ricordi la storia? Che Tamar va con Giuda: si chiama incesto! Lui ha fatto adulterio con lei e lei ha partorito. E alla fine quei due figli dove li mettono? Nella *géologie* del messia! In teoria non ha un padre, e gli fanno la genealogia. E mettono dentro i figli dell'incesto. Non è possibile che dei profeti facciano così! Non è possibile che Lot si sposi con le sue figlie, non è possibile. Lo so io che non è possibile!

F: Mi piace una cosa di questo discorso, che leggi molto. Come quelli che studiano queste cose, leggi veramente tanto. Leggi e cerchi le prove di tutto. Per fare cosa poi?

K: Ah, ho capito. Adesso te lo dico. Innanzitutto, aspetta che finisco e ti rispondo. Il messia è un inviato anche per noi. Non mi piace che qualcun altro ne parli. Può essere, forse può essere che io sia d'accordo con te nel dire che lui è Dio, anche se è impossibile. Facciamo che sono d'accordo con te. E tu gli metti ventidue nomi. Giuseppe il falegname, Giuda, Fāris, Zāḥar, questo, quest'altro... Lui perché doveva dire...? Guarda nel Corano troverai una cosa difficile da capire. Cosa dice? O figli di Israele, tutti i profeti cosa dicono? O popolo mio! Mosè cos'ha detto ai figli di Israele? O popolo mio! Noè cos'ha detto? O popolo mio! Muḥammad cos'ha detto? O popolo mio! O popolo! O popolo! O popolo! O popolo! Cos'ha detto Gesù? O figli di Israele!

Perché no ha detto: o popolo mio? Ora tu perché sei considerato italiano? Perché tuo padre è italiano! Io perché sono considerato marocchino? Mio padre era marocchino. Lui non era ebreo.

F: E la madre?

K: No, la madre può anche non essere... Il padre è il più importante, è da lui che prendi il nome! Tu come ti chiami? Federico come? Io mi chiamo Karīm Sahel, perché era il cognome di mio padre.

F: Io mi chiamo Federico, ma il mio cognome è strano in arabo [*ho smesso di pronunciare il mio cognome con i miei interlocutori marocchini, quando ho scoperto che suona molto vicino a una volgarità del dialetto*].

K: E allora ti chiamiamo Federico, ma tuo padre si chiama..

F: Vincenzo.

K: Gesù invece come la chiamano? Gesù figlio di Maria. Cioè, non è del suo popolo. Non è considerato del popolo...

F: Ma tu non mi hai risposto. Perché ti piace studiare queste cose?

K: Adesso te lo dico. Ti parlo con sincerità.

[*Arriva Aḥmed, uno dei venditori del sūq*]

F: Ti scaldi le mani eh, fa freddo?

Aḥmed: Eh già...

K: Ti dico la prima domanda che mi ha fatto, difficile. Mi ha chiesto: come fai a conoscere Dio. Io gli ho detto che non lo puoi vedere, ma c'è. Diglielo tu, secondo te.

F: Aḥmed io sto registrando, va bene?

K: No, noi non abbiamo problemi, registra e basta.

A: No, la risposta che ti ha dato lui è una buona risposta...

K: Hai visto? Che io non lo vedo ma lui mi conosce!

F: Però è importante anche la tua esperienza! Qual è la tua risposta, Aḥmed? [*Fa per andarsene, preso da altro*] Se ne va! Ho detto qualcosa che non andava Aḥmed?

A: No, tranquillo, è bene che tu faccia queste domande. Tranquillo.

K: C'è stata una risposta... Erano venuti un gruppo di cristiani da Muḥammad, su di lui la preghiera e la pace.

F: Cristiani?

K: Esattamente, è il termine coranico [*fi Naṣāra, cioè "i nazareni", da Gesù il nazareno*]. Cosa gli hanno detto? Andarono dal Profeta e gli dissero: «Oh inviato di Dio, vogliamo venire da te come ospiti». E lui li ha invitati nella moschea dei Profeti- ora se vuoi entrarci, a Mecca, ti dicono di no, ma il Profeta ci invitava i cristiani. Sono stati insieme tre giorni- non sono quelli di quando è morto Gesù, sono altri tre! C'era cibo, mangiavano, bevevano, erano ospiti, e parlavano, dialogavano con il Profeta, e alla fine gli hanno fatto una domanda. Gli hanno chiesto: «Dicci chi è il tuo Signore», cioè: chi è questo Dio tuo, che ti ha mandato? Lui è rimasto a guardarli, e ti dico una cosa, io ne sono convinto al miliardo per cento. Li guardava, li guardava, ma non aveva la risposta, capito? Non ce l'aveva.

A: Quella volta non ce l'aveva...

K: Non aveva niente da dire! Guardava, e restava in silenzio. Non gli ha detto: «il mio Dio è il Dio di Abramo, di Mosè, di Gesù, dei profeti, Isacco, Giacobbe...», no, non ha detto loro questo. È restato in silenzio, perché lui non era come noi, non parlava così, perché dice il Corano: «Il vostro compagno non erra, non s'inganna- e di suo impulso non parla» [*sura 53: 3-4. Aḥmed lo precede poco prima che lui lo dica, e Karīm lo riprende coprendo la sua voce, che si incrocia alla sua*].

K: Cioè ascolta, e ciò che ascolta dice. Allora è arrivato il *waḥī*, la rivelazione, e cos'ha detto? «Mi rifugio presso Dio contro Satana il lapidato» [*formula che si usa per cominciare a citare un versetto coranico*]. «Di': "Egli, Dio, è uno, - Dio, l'Eterno. - Non generò né fu generato- e nessuno gli è pari"» [*sura 112*].

F: Ah, e l'ha detta proprio in quel momento?

K: È la risposta che è venuta per i cristiani. Ti ho detto, il Corano non ti dice mai la storia, ma solo il versetto. Per esempio: «non l'hanno ucciso né crocifisso» [*riferito a Gesù*]. Poteva essere, con una lontanissima probabilità, che fosse morto, ma in verità non è morto. Arriva la risposta a chi deve riceverla in quel momento. Per esempio questa di Gesù va agli ebrei: «guardate che non l'avete ucciso!». E in questo caso è discesa la sura dell'*Iḥlās*, della purezza. E se esaminiamo bene il discorso, è interessante: se io dico di dire una cosa, tu non ripeti tutta la frase. Se io dico: «Di': io sono Federico», tu non ripeti «Di': io sono Federico». Invece il Profeta lo ripete il "di". Perché lui ascoltava soltanto, e quindi ripeteva tutto. Per esempio se io ti dicessi: «Di': io sono Federico».

F: Io sono Federico.

K: Certo! Non dici: «Di': io sono Federico», invece lui sì, perché quello che ascoltava diceva.

F: Come una radio!

Ahmed: *Voilà!*

K: Perché lui deve solo parlare alla gente, porta a termine la comunicazione.

A: Porta il messaggio!

K: Quando arriverà da voi lo spirito di verità, vi mostrerà la verità di Dio, e lui mi glorificherà.

F: Aspetta però questo è il vangelo non il Corano [*ridiamo*]. Qualche volta con questo qua bisogna stare attenti, che ti fa passare una cosa per l'altra. Poi in arabo è tutto uguale, non so più! [*Ridiamo*]

K: Capito? Ascoltava solo. Così erano i profeti, anche Gesù, o Mosè: ascolta e ripete. Anche Gesù dice: le cose faccio non le faccio da me. In nome di Dio scaccio i demoni, così dice Gesù. Non in nome mio! Nel nome e con lo spirito di Dio! In nome di Dio faccio i miracoli, risuscito i morti e guarisco. E il Corano dice la stessa cosa: che risuscitava i morti «col permesso di Dio», lo dice su Gesù. Tutto col permesso di Dio! Quindi chi è che gli ha dato i prodigi, i *miracle*? Dio ti dà i *miracle*. Mosè aveva il bastone, quando si è scontrato con i maghi del faraone, arrivato dal faraone. Mosè questo, su di lui la pace. Gli ha detto quello che dicono tutti i profeti, sono un inviato di Dio. E il faraone gli ha detto: «hai un prodigio, una prova?» E Mosè gli ha risposto: «ce l'ho». «E qual è?» - gli ha chiesto il faraone. Ha preso il bastone, si è trasformato in un serpente, femmina. Adesso ti dico perché femmina. E il faraone cosa gli ha detto? «Questo lo conosco, è solo magia. Ce l'ho anch'io, aspetta che riunisco i miei maghi», e hanno fatto la partita. E Mosè è rimasto di stucco. Senti cosa dice il Corano! Tutti i maghi hanno fatto apparire, con la magia, tanti serpenti, e Mosè ha avuto paura. Non era un mago, era un uomo normale. Una cosa è se Dio fa il miracolo, «E concepì paura nel cuore, Mosè», cioè ha avuto paura. Allora gli è arrivata la rivelazione, come a Muḥammad, su di lui la preghiera e la pace. E cosa gli ha detto? «Ma noi gli dicemmo: "Non temere: tu sarai il vincitore!- Getta il bastone che hai nella destra ed esso ingoierà le cose ch'essi hanno prodotto» [*sura 20: 67-69*]. Non avere paura, e lancia il bastone. Quando l'ha lanciato la seconda volta cosa è successo? All'inizio era solo una biscia, «Allora Mosè gettò la sua verga, ed ecco questa si trasformò visibilmente in serpente» [*sura 7: 107*]. Sai cos'è un *tu'bān* [*la parola araba citata nel versetto*]? Quel serpente che ha il veleno, grande, che morde, come un'anaconda! All'inizio era un serpente piccolo, femmina, e adesso è diventato un cobra. «ed esso ingoierà le cose ch'essi hanno prodotto», se li è mangiati! E tutti i maghi, tutti quanti, si sono prostrati. E dissero: «"Crediamo nel Signore d'Aronne e di Mosè!"». Aronne è suo fratello. E il faraone dice:

«"Credete dunque in Lui, gridò Faraone, senza attendere il mio permesso? Allora è Lui il vostro capo che v'insegnò la magia!» [sura 20: 70-71]. Questo qui è quello che vi ha insegnato la magia! È lui il maestro! E lui non sapeva nulla, ma invece il faraone, per la rabbia diceva che si erano messi d'accordo in città, prima di venire a palazzo. E voleva cambiare la loro religione, qual era la loro religione all'epoca? Chi adoravano? Il faraone, che diceva di essere il Signore. Capito? Non è che dicevano che non c'è Dio, siamo atei e chissà cosa...

Secondo colloquio - 5 gennaio 2017

Molte delle nostre conversazioni, che dopo la prima ho cominciato a registrare il più possibile, si sono svolte nell'ambito del sūq, anche se in vari angoli e con vari partecipanti, a seconda della giornata e dell'umore. In questo caso eravamo dentro il negozio di Karīm. Aspettavamo la preghiera del zohr, dopo la quale si andava solitamente a mangiare. Quindi, la nostra conversazione si è estesa in un tempo compreso fra mezzogiorno e le due di pomeriggio, e si è conclusa con il pranzo.

Karīm: «Quando vi salutano di un saluto, salutate con uno migliore, o rendete quel saluto, perché Dio d'ogni cosa tien conto» [sura 4:86]. Cioè lui ci conta tutto, anche in quel "salām", ci prendiamo la ricompensa, non dimentica nulla. [Pausa lunga di silenzio e ascolto della televisione. Quando spegne, appaiono le sonorità più tranquille del sūq, gli uccellini si inframezzano con le voci dei venditori]. Hai scritto?

Federico: Sì sì tranquillo, comunque ho registrato.

K: E il Profeta- su di lui la preghiera e la pace- su questa questione ci ha detto: «Non entrerete in Paradiso fin quando non crederete, e non crederete fin quando non vi amerete vicendevolmente. E posso dirvi una cosa che, se la farete, vi starete amando vicendevolmente? Diffondete fra di voi [il saluto di] pace» [riferito da Muslim, Abū Dawūd, Ibn Māğah. Tirmidī. Traduzione mia]. Non ti basta essere musulmano, senza far nient'altro. Devi aderire all'islām, questa è la fede. E non arriverete mai alla fede, senza l'amore fra di voi,

senza volervi bene *[continua parafrasando il detto]*. E se volete far questo, per salvarvi tutti quanti, scambiatevi la pace fra di voi, fate la pace. La pace nel saluto, ma anche nella sicurezza, cioè non farsi del male, non picchiarsi, in generale... Ma la cosa più importante è il saluto... Magari non ci conoscevamo, ma ci salutiamo e quindi adesso ti conosco, e così un giorno dopo l'altro si comincia ad amarsi, a volersi bene, con tutti.

F: Ma mica tutti!

K: E mica siamo ancora in Paradiso! Non possiamo tutti essere perfetti, buoni e bravi.

F: No, è vero che la maggior parte della gente saluta, ha un bello spirito.

K: Eh, la maggior parte... La gente del quartiere anche: tu nonosci loro, loro non conoscono te, ma comunque ci si dice "salām". È normale, non ti chiederà perché l'hai salutato.

F: Della serie, cosa vuoi da me? *[Ridiamo]*

K: Non esiste, tutti ti rispondono con la pace. Anche la gente che fuma hashish, là seduti che fumano. Prova a dirmi salām. *[E fa l'imitazione dei drogati del quartiere, che rispondono trascinando la voce. Ne ridiamo insieme]*. Capito? Tutti rispondono al saluto!

[A questo punto la conversazione con Karīm, da questa riflessione sul saluto, verte su cose più astratte e meno legate alla vita della città, come la guerra, l'Isis, e altre questioni più ampie che non riporto per brevità. Lentamente però, passando sempre per una sorta di discussione politico-religiosa torniamo al quotidiano e alla sua esperienza].

F: Quello che mi interessa è capire per esempio dove le hai studiate, queste cose.

K: Dove ho studiato?

F: Esatto. Tu hai detto che la scuola non è il massimo qui in Marocco. Ma... C'è il Corano a scuola? Cioè, l'insegnamento religioso? *[Scuote la testa, come a dire: non proprio. In realtà si insegna, ma Karīm intende probabilmente che non c'è un buon insegnamento su questo piano]*. Ok, quindi fuori dalla scuola.

K: Fuori dalla scuola.

F: Ma dove esattamente?

K: Sui libri! Stando seduto a leggere dei libri! I libri che mi hanno dato degli amici. E quando leggevo, mi prendevo un foglietto, come te. Tu hai un quaderno, io avevo un foglio. Cosa faccio? Leggo, e appena mi piace un'idea la scrivo. Come te, in arabo. Quando finisco il libro, metto insieme le idee, non quelle importanti ma quelle che sono sembrate importanti a me.

Magari arrivava un altro e ne trovava altre di importanti, ma io scelto quelle. Le scrivi per ricordartele. E poi Ahmed Deedat, che Dio abbia misericordia di lui *[un predicatore sudafricano morto da qualche anno, molto famoso nella medina, e venerato da molti, nell'ambito di influenza salafita che ho potuto minimamente frequentare. È famoso soprattutto per la sua verve, dovuta anche alla sua conversione dal cristianesimo all'islām, alla sua conoscenza della Bibbia, e ai risultati che ha ottenuto, in termini di conversioni, tramite il suo proselitismo. I predicatori di questo genere, nonostante qui Karīm si riferisca ai libri, sono noti soprattutto tramite YouTube e la televisione]*.

F: Libri, questi? Non...

K: Libri, libri. Sul cristianesimo leggo lui, non posso leggere la Bibbia direttamente.

F: No, ma io intendo in generale, tutto quello che hai letto. Ahmed Deedat, e poi? Solo lui.

K: Sì... Sul cristianesimo?

F: No, in generale.

K: In generale, è cultura generale. Cioè ascolti di qua, leggi di là, uno mi parla di una cosa, ascolti di là, quell'altro mi chiede una cosa, tu parli, Federico ascolta, quell'altro ascolta, e alla fine mi ricordo delle cose. Il nostro cervello registra molte cose. Non con lo spirito santo, ma con il "computer" che abbiamo dentro. La cosa che mi fa più ridere, quando guardo Ahmed Deedat che fa qualche discussione con qualcuno, è che dicono che dicono: «è venuto da me lo Spirito Santo, ha parlato con me, mi ha detto di stare attento e così via...». Tu sei un uomo, e viene da te lo Spirito Santo? Un uomo normale? Che bene alcool, mangia, fa sesso, da te dovrebbe venire? Se va da Maria *[madre di Gesù]*, siamo d'accordo, su di lei la pace. Se va da Zaccaria, siamo d'accordo, oppure da Giovanni, siamo d'accordo. Ma da Jimmy Suagart? Non siamo d'accordo! *[Si tratta di un pastore evangelico, uno degli interlocutori di Deedat in alcuni video su YouTube che Karīm mi aveva mostrato tempo prima]*. Dopo due anni si è scoperto in America che aveva una compagna, che andava da lei e ci passava le vacanze. E lui diceva: «io sono santo, io di qua e io di là...», ma per favore! Dicono ai musulmani che la cosa peggiore dell'islām è che ti puoi sposare con quattro donne. Ma il problema ce l'hanno in America, non qua. Noi qui le donne ce le abbiamo tutte sposate, invece in America le donne anche se sono piene di soldi rimangono senza matrimonio. Venite qua a scegliervi delle persone rispettabili che se le sposino!

Guarda, io te l'ho detto: gli ebrei sono persone intelligenti, lavorano bene, e hanno bisogno delle ricchezze della gente, di tutto il mondo. Sono loro che decidono cosa devi fare. Le idee

che hai nel cervello sono loro che te l'hanno messa in testa, gli ebrei! Sono loro che decidono come devono vivere le persone. Sono andati in tutto il mondo, e sono arrivati dagli arabi, hanno lavorato per loro, e hanno preso il controllo anche di loro. Veramente! Anche degli arabi, anche dei musulmani!

Noi, Dio ci ha ordinato di fare una cosa, e non tutti la facciamo. Cos'è? La *da'wa*, la chiamata verso Dio. È questo il nostro dovere, lo sai? Al novanta per cento non la facciamo. Hai presente quando siamo usciti dalla Spagna? È perché facevamo questo. La gente si godeva la vita, i re, i palazzi, il sesso, oh! Ma come abbiamo fatto ad arrivare fin là? Con la chiamata verso Dio. Avevo letto parecchio tempo fa un libro che diceva che l'uomo europeo, in quei secoli- magari la trovi questa, nella vostra storia- l'uomo europeo negli anni in cui l'*islām* aveva colonizzato quelle terre- noi le chiamiamo le Conquiste [*futuḥāt*], ma dal vostro punto di vista era colonizzazione- che l'uomo occidentale, se voleva sembrare colto e moderno, cosa doveva fare? Parlare in arabo. Come adesso noi, se vogliamo sembrare avanti, diciamo «*bonjour!*» Parliamo francese, sono loro che sono avanti adesso. E invece a quel tempo in Europa, sotto lo stato islamico...

F: Sì, sì, in Andalusia.

K: In questo libro cosa dicono? Se arrivava un giovane in Europa gli si chiedeva: «scrivimi una lettera nella tua lingua», così, su qualche argomento. In francese, o non so, non sapeva scriverla. E invece- un uomo europeo- ti rispondeva che sapeva a memoria tutte le poesie e i libri in lingua araba, la lingua della civilizzazione del mondo! Capito? A quel tempo era la lingua della civilizzazione, era uno stato dalla Spagna fino in Cina. In Europa c'era un periodo che chiamano "l'epoca delle tenebre", il medioevo. Lo sai? Hai presente?

F: Certo, certo.

K: Il medioevo vuol dire che la Chiesa governava, pensava tutto; non c'era scienza, o cultura, sono io che ti dico cosa devi fare. Il papa, dammi i soldi se vuoi il perdono e andare in Paradiso.

F: Ecco, bene, hai detto proprio tutto, un riassunto.

K: Cosa ci dice il Corano? Ci dice: «O voi che credete! Certo molti dei dottori e dei monaci consumano i beni altrui in cose vane e allontanano gli uomini dalla Via di Dio» [*sura 9: 34*], cioè ci parla, come ti ho detto quella volta, più dei cristiani che degli arabi, degli ebrei più degli arabi, di chiunque più che dei musulmani! Te l'ho detto che Muḥammad è citato quattro volte, e Gesù ventisei! E questo libro, cosa dice la gente? Che l'ha scritto Muḥammad! E tu

scrivi un libro che parla di un altro? Tu scrivi un libro che parla di Karīm ventisei volte, e Federico solo tre. Solo con la logica! Come fai a citare più volte gli altri di te? E Mosè ventisette volte è ricordato nel Corano, guarda che è tanto! Sai quante storie ci sono di Mosè? L'Egitto, la vacca, e vai avanti, non finiscono! Quando poi muore il faraone, resta il popolo di Israele! Ti dirò una cosa, fuori dall'argomento. Poi la cerchi: è una verità scientifica, al miliardo per cento! Il faraone, hai presente? Il faraone Ramses II si chiama, quello che era con Mosè, lo dicono gli scienziati.

F: Ah, non c'è il nome nel Corano?

K: No, non c'è il nome. Sai perché? Se lo dici, allora è finita la storia. Invece siccome non dici il nome, vuol dire che arriverà ancora una volta uno come questo faraone, e vorrà fare le stesse cose, con la stessa personalità. Come per esempio Abū Lahab non si chiamava veramente così, era un altro nome *[si tratta dello zio del Profeta, che secondo la tradizione islamica si era opposto pubblicamente alla sua predicazione. Egli è protagonista delle breve sura 111, che lo condanna aspramente, a causa del suo amore per le ricchezze]*. Perché Dio lo chiama così nel Corano? Perché anche se è morto lui, potrebbe venire un altro come lui, e tu sei pronto a dirgli: ecco qual è il tuo castigo. Se vedi una personalità di questo genere, ecco qua il castigo! E cos'è successo al faraone? Dice il Corano che è arrivato Mosè, ha picchiato il bastone davanti al mare- questa c'è anche nella Bibbia- e sono arrivati i suoi compagni dicendogli: «e quando le due schiere furono in vista l'una dell'altra, dissero i compagni di Mosè: "ecco ci hanno raggiunti!"». Basta, ci hanno presi. Lui guardava di qua e di là, e vedeva solo il mare, e quelli arrivavano tutti quanti, con il faraone. E Mosè- su di lui la preghiera e la pace, disse: «"No, mai! Ché con me v'è il mio Signore, che mi guiderà"». Non vi preoccupate che Dio è con me, è lui che mi mostrerà cosa devo fare! Anche se voi vedete solo il mare e questi qua che ci inseguono, c'è la soluzione. Arrivò da lui lo Spirito Santo- che come vedi va dalle persone pure, non da Jimmy Suagart- «E Noi rivelammo a Mosè: "batti con la tua verga il mare"» *[sura 26: 61-63]*. Picchia col bastone, e si aprirà. Dodici volte, perché? Perché erano dodici tribù con Mosè. E passarono, e il Faraone disse: «dai seguiamoli!», e quando furono usciti Mosè e tutti quelli che erano con lui- i musulmani- rimase il faraone in mezzo, cioè l'ha ricoperto il mare. Cosa disse il faraone? E questa risposta che dice il faraone è la religione di Mosè e dei figli di Israele. Cosa ha detto? « "Credo ora che non c'è altro Dio che quello in cui han creduto i Figli d'Israele, ed io tutto mi rimetto a Lui!" ». Era finita, voleva diventare musulmano. Non dice io sono un ebreo, dice io sono un musulmano, mi sottometto. E cosa gli risponde Dio? «"Solo

ora? Mentre ti ribellasti, prima, e fosti tra i corruttori?”» . Adesso? E prima quando serviva? Prima non volevi, adesso che stai annegando allora sì. Ascolta, Dio gli disse: «ma pure, oggi, noi salveremo il tuo cadavere». Cioè, tu oggi siccome hai creduto all’ultimo momento, ti va bene. Ma il tuo corpo, non verrà consumato dal mare, «perché tu sia un Segno per chi succederà a te», perché la gente che vuole fare come te abbiano un’esperienza già fatta, «Ma molti degli uomini i nostri Segni trascurano» [sura 10: 90-92]. E se vai su YouTube, anche adesso se vuoi, trovi la salma del faraone. La spiega bene un francese, dopo che hanno esaminato tutto al microscopio, campioni, esami del sangue, cos’ha detto? Il faraone è morto annegato! Cos’è importante in tutta la faccenda? Questo è morto tremila anni fa, e dalla sua mummia esce ancora il sale dal corpo. Uno degli allievi di quest’uomo, europeo ma musulmano, gli ha detto: «noi abbiamo nel Corano che millequattrocento anni fa già sapevamo fa com’è morto il faraone, e cioè annegato». E gli hanno trovato il corpo tutto rovinato, perché con l’onda del mare quando l’ha travolto, tu sai che l’acqua è potente! Se ti svuotano addosso tanta acqua dall’alto può romperti qualcosa! Quindi l’hanno trovato tutto rotto, e con un’espressione spaventata, della serie che aveva visto l’acqua arrivare. Cioè, la storia del Corano! Nella Bibbia ce l’avete così la storia?

F: Non esattamente. La storia in generale è la stessa, ma non queste parole del faraone per esempio...

K: Perché quelli che hanno scritto la Torah [nel senso coranico, quindi l’antico testamento] non hanno sentito cos’ha detto mentre annegava! Non erano accanto a lui, capito? [Ridiamo] Ma Dio sa tutto quello che succede! E lo Spirito Santo, cioè Gabriele su di lui la pace, cosa ha detto a Muḥammad quando gli stava raccontando la storia? Gli disse: «Dovevi vedermi, Muḥammad, che prendevo della terra e gliela mettevo in bocca. Perché? Perché ha detto che credeva». E Muḥammad gli chiese: «Perché Gabriele gli facevi questo?», e Gabriele rispose: «Ho temuto che Dio avrebbe avuto misericordia di lui, non volevo che finisse la frase della fede! Gli riempio la bocca con la terra perché non la finisse! Perché sapevo che Dio avrebbe avuto pietà!». E questa è l’ampiezza della misericordia! Cioè un angelo, buono, e il Profeta...

F: E questa di Gabriele dov’è?

K: È nei detti, non è nel Corano. Ti rendi conto? Gli riempiva la bocca di fango, e quando Muḥammad gli ha chiesto perché lui ha risposto che aveva paura che Dio avesse pietà di lui! E infatti Dio gli dice: «diventi musulmano solo ora? E allora lascerò la tua mummia!». E se vai su YouTube ci trovi la mummia, e moltissimi scienziati che hanno esaminato il suo corpo. E sono

tutti d'accordo che quell'uomo sia morto in mare, annegato. E il suo corpo dovevano mangiarlo i pesci, e invece no! Il suo corpo è rimasto tremila anni, perché rimanesse come prova. Se lo metti su YouTube lo trovi! E comunque ancora la stanno esaminando, ancora ci studiano sopra. Ma al novanta per cento dicono che è morto annegato, come se gli fosse arrivato addosso il mare! Vedi? Questo, scientificamente, dice che il Corano è verità. Conosciamo la storia e ci ha lasciato la prova, il corpo del faraone.

F: Quindi tu il Corano lo sai a memoria?

K: Un po', solo con l'ascolto. Mi piace! Devi sapere una cosa...

F: Cioè, non sei andato alla *Dār el-Qur'ān*...

K: No! C'è un versetto nella sura della Luna, cosa dice? «E facile facemmo il Corano, al ricordo: c'è chi faccia lo sforzo di ricordare?» [*Sura 54: 22. Sono costretto a modificare la traduzione del Bausani: «e facile facemmo il Corano, ad ammonire: c'è chi accolga il monito?»*], perché *Karīm coglie qui la sfumatura più letterale e meno allegorica di ḍikr, propriamente ricordo*]. C'è qualcuno che vuole studiarlo? Io l'ho facilitato! È facile! Non è come le altre cose del mondo. Se leggi dal cuore, entra, entra dentro. Perché nel cervello abbiamo i neuroni, si sente questo nome, no? Da noi si studia... Da lì entrano direttamente i pensieri. È qui che gli ebrei fanno le loro magie per far cambiare idea alla gente [*ridiamo*]. Però anche il Corano entra da questa parte, per essere memorizzato. È facile! Si impara a memoria, si capisce, per esempio di che argomento sta parlando, e vai. Eppure, quanti versetti mi hai portato e ti ho detto che non li capivo? Tantissimi! Ci saranno dei saggi che sapranno spiegarli, io non so la spiegazione, magari non l'ho mai sentito. Sai cosa facevo perché mi restassero le storie? Leggevo: mi piaceva leggerlo tutto. Solo leggerlo, non memorizzarlo. In un mese o due, finisce. E mi dicevo: ogni giorno un po', devo leggere.

F: E questo quando hai iniziato?

K: Tu sei mio fratello, posso parlarti con sincerità. Vivevo una vita come un massone. Né preghiera, né Corano. Senti Dio, ah ok! Sai che sei musulmano, ah ok! Ma perché qui sono tutti musulmani? La mia famiglia? Non ero come adesso. A diciott'anni ero musulmano perché la società era musulmana. Se fossi stato in Italia, sarei stato cristiano, in Asia buddista. Mi avevano detto che ero musulmano, e andava bene. Un giorno mi è successo un problema grosso, con me stesso. Un peccato grande, enorme, e sapevo che Dio mi guardava. Ho finito con quel problema e sono tornato a casa. Mi sono seduto, e i pensieri giravano nel cervello. Mi sa che questa volta Dio mi darà un castigo bello grosso, potrebbe anche uccidermi, mi farà

soffrire in qualche modo, sicuramente dopo questo mi farà qualcosa. È come se avessi rubato la macchina di tuo papà e avessi fatto un incidente: sai che succederà qualcosa. Ero certo. Aspettavo solo. Ti ho detto: ero un massone, ma quando ho fatto questa cosa sapevo di aver passato il limite. Mentre mi giravano in testa i pensieri, accendo la televisione. Mi ricordo che ho messo sul Corano: così, pensavo, Satana smetteva di girarmi nel cervello. C'era la sura dei Poeti, dove ci sono le storie di quasi tutti i profeti. E leggevo... Cioè non leggevo, ascoltavo solo, era lui che recitava. E pensavo al problema che avevo causato. Lentamente però ho dimenticato quel problema e ho cominciato ad ascoltare solo il Corano, cosa diceva. Forse era la prima volta che sentivo la sura dei Poeti, una sura bella come la sura del Misericordioso, per esempio, c'è un ritornello, che ripete sempre, bellissimo. «E certo in questo fu un Segno, ma i più di loro non furono credenti. - E per vero il tuo Signore è potente e clemente» [sura 26: 8]. Quando arrivò a questo versetto, cominciai a piangere: perché è vero, tantissima gente non crede. Poi c'erano tutte le storie di Mosè, Abramo, Noè, tantissimi profeti. e mi dimenticai un po' di quel problema. Mi alzai la mattina, cosa dissi? Avevo le mie cose: andavo al liceo, avevo la mia ragazza, poi dopo le cose sono cambiate... «Devo andare a leggere questa sura dei Poeti», perché la sera l'avevo solo sentita, non letta. Ho preso il mio Corano- piccolo così [fa un segno con le dita]- e l'ho letta. Era proprio quella che sentivo la sera prima. Da lì diventò la mia sura preferita, la leggevo sempre, ogni giorno. Poi la sura della Vacca, anche lei bella. La sura della Caverna, le storie di Gesù, di Mosè, di Noè, tutti quanti. Quando ero piccolo pensavo che anche Gesù fosse arabo e marocchino: mi piaceva tantissimo, gli volevo bene, e pensavo fosse uno di noi.

[Da qui in poi, Karīm prende nuovamente, per quasi un'ora, una strada che interessa poco agli argomenti di questa tesi, per quanto fossero i suoi preferiti. Esploriamo infatti il campo che lui chiama "religioni comparate", cioè fondamentalmente un'apologia del Corano e di Muḥammad, una spiegazione continua di come le altre religioni, in particolare il giudaismo, siano falsificate ed erronee. Per quanto importanti siano questi lunghi- e stancanti- discorsi, non li riporto qui. Mi limito a riportare la conclusione della nostra chiacchierata].

K: Devi scrivere dei libri su queste cose che ti sto raccontando!

F: Eh, io mi sono perso un po', sono stanco! Però bello... Ne sai di cose tu, te lo dico sempre.

K: Con te parlo sinceramente, sai qual è il vero problema alla fine? Cosa succede alla fine? Io sono qua, in una società musulmana, e queste cose che ti dico sono normali. Ma per te è un problema. Se torni in Italia e gli dici queste cose ti diranno: «Ah, è questo che hai portato dal Marocco? Che Gesù non è Dio? Che l'islām è l'unica verità? Questo ci porti?». Cosa direbbero i tuoi amici, la tua famiglia? Alla fine rimane sempre questo, come problema. Ma la verità è chiara. La verità è come il sole, c'è qualcuno che non vede il sole? Tutti vedono il sole, ma se ti copri gli occhi, non lo vedi più [facendo il gesto di coprirsi gli occhi]. Dov'è il sole? Non lo vedo! Ma se veramente stai cercando la verità, è chiara. È lei che viene da te, non c'è bisogno che tu vada da lei.

F: Ce ne andiamo a mangiare?

K: Certo! Che mangiamo? Finalmente, questa è la prima cosa che hai detto che mi è piaciuta! Mi hai registrato?

F: Eh certo, tutto quanto, come sempre.

Terzo colloquio - 16 gennaio 2017

La situazione del colloquio è identica alle precedenti: si estende da poco prima a poco dopo il zohr, nel contesto del sūq, seduti nel negozio di Karīm. Lo spunto, in questo caso, viene dalla televisione, accesa da tutta la mattina su un canale di recitazione coranica. Mentre parliamo, sentendo un versetto Karīm trae spunto per una discussione.

Karīm: Tu sei d'accordo con il fatto che Adamo era terra, l'ha creato Dio, e quindi poi è cominciata la discendenza?

Federico: La discendenza?

K: La discendenza, io e te, i figli di Adamo. Lui è venuto dalla terra, e poi siamo venuti noi.

F: E questo è collegato all'altro versetto sull'acqua?

K: «E dall'acqua abbiamo fatto germinare ogni cosa vivente» [sura 21: 30], certo. Perché senza l'acqua non ci sarebbe nessun essere vivente.

F: Che sura è questa?

K: La sura dei Profeti! *Subḥān Allāh*, in ogni versetto ci trovi dentro tantissimo. Quando hanno sentito: «ogni anima gusterà la morte» [sura 3:185], hanno detto gli angeli? «Noi non siamo anime, siamo spiriti! Non moriremo!». E Dio cosa ha detto? C'è un altro versetto che dice: «E tutto quel vago sulla terra perisce- e solo resta il Volto del Signore, pieno di Potenza e di Gloria» [sura 55: 26-27]. Cioè sul pianeta terra, ogni creatura deve morire. Lo vediamo anche noi. E cosa hanno detto gli angeli? «Noi non siamo sulla terra, non moriremo». All'inizio avevano detto dell'anima, e adesso dicono della terra. Allora è arrivato un terzo versetto: «non v'è altro dio che Lui, e tutte le cose periscono salvo il suo volto» [sura 28: 88]. Cioè tutto deve morire, tranne Dio. E anche loro, così, hanno saputo che moriranno come tutte le creature. All'inizio pensavano che non sarebbero morti. E ascoltavano il Corano, lo diceva lui! È arrivato il secondo versetto, e hanno detto: «non moriremo!». Ma il terzo versetto cosa dice? Qualsiasi cosa. Questa tazza, questo tavolo, non rimarrà nulla. Perché se non morisse, come arriverebbe il giorno della Resurrezione? Dicono gli scienziati che questo si chiama "la grande implosione", cioè tutto si ritirerà, come c'è stata l'esplosione all'inizio. Ritournerà tutto nel punto da cui era esploso.

[La discussione si scalda, e Karīm spegne il televisore con la recitazione del Corano. Facendo questo, mormora: «ṣadaqa Allāh-u el-'azīm», che significa "Dio, il Sublime, l'Immenso, ha detto il vero", formula utilizzata per chiudere una seduta di recitazione coranica. Riappaiono all'orecchio i rumori del sūq, e del cantiere accanto].

«...E così come abbiamo prodotto la prima creazione, la riprodurremo...». Come abbiamo cominciato, con l'esplosione, così torneremo indietro. «In questa promessa ci impegniamo, e la manterremo» [sura 21:104]. E il cielo, quello che vediamo da qua, con la luna, il sole e le stelle, cosa dice Dio nel Corano? «In verità Noi l'infimo cielo adornammo dell'ornamento degli astri» [sura 37: 6]. Questo è solo il cielo della *dunia*, il mondo dell' "aldiqua", e sopra questo ci sono i sette cieli. E quei sette cieli, cosa dice Dio su di loro? Quello che noi conosciamo imploderà, e «Un giorno in cui arrotoleremo i cieli come rotolo di volume...» [sura 21: 104], come un foglio che si piega, così [fa il gesto con le mani]. E sai qual è lo strano in tutto questo? Che gli scienziati della Nasa non ne parlano come fossero verità dette dal Corano, ne parlano come se le avessero scoperte loro. Che l'universo così come è

esplosivo imploderà, la seconda cosa che l'universo è fatto come un foglio, cioè i pianeti è come se fossero piegati in un foglio, come un tovagliolo, e questo è quello che ti dice Dio: «Un giorno in cui arrotoleremo i cieli come rotolo di volume...». Cioè quel foglio si riunirà, così *[unisce le mani, come per piegare un foglio]*, come chiudere un libro. Cioè, la stessa cosa che stanno dicendo loro, la dice il Corano! Millequattrocento anni fa, non c'era nulla di parabole, aerei o non cos'altro, ma Dio, degno di lode e altissimo, l'ha detto parecchio tempo fa. Ovviamente, Muḥammad non poteva aver studiato verità scientifiche. Anche se ci sono degli esperti che dicono che Muḥammad aveva letto la Bibbia, conosceva le storie dei profeti. Ma come faceva a sapere le leggi dell'universo, dello spazio, da dove le prendeva? Cioè, un'altra conferma del fatto che Muḥammad era l'inviato di Dio.

F: Molto bene!

K: Questo per dirti che il Corano precede la scienza. E la scienza che non coincide con il Corano, allora non è vera. Se invece coincide, allora va bene. Puoi chiamarla discriminazione, ma sta di fatto che se coincide con il Corano allora è vera.

F: E quindi tu ascolti sempre il Corano la mattina, così?

K: Eh certo, è una cosa bella. Non è che io la consideri una devozione, e non lo faccio per entrare in paradiso. Ascolti perché ne trai profitto.

F: Ne trai profitto...

K: Guarda, ne ottieni un po' scienza, un po' di letteratura, un po' di storie dei profeti, un po' di sapienza, un po' di cultura, cioè... Ottieni un grado di conoscenza alta.

F: Ma quand'è che ascolti il Corano?

K: In ogni momento! Quando vado a dormire di notte, oppure la mattina, a pranzo mentre mangio, oppure quando sto da solo, può succedere che io sia nervoso...

F: Cioè non c'è un tempo stabilito.

K: Non non c'è... Qualcuno lo legge al mattino... Ma quando cominci a leggere il Corano la vita migliora un po'... Ti tranquillizzi, migliori. Non è come i libri: leggi una bella storia, certo, nutri il cervello... Cappuccetto rosso e il lupo, la conosci? *[Ride]* Sono storie belle, certo, ma la leggi oggi, la leggi domani, alla fine la storia la conosci. Il Corano ogni volta che lo leggi, aggiungi sempre qualcosa, continui a capire una cosa più, ad approfondire...

F: Ma lo ascolti solo o leggi anche?

K: No ogni tanto devi leggere, perché il Corano è un dovere leggerlo. È la parola di Dio, e non la leggi mai? Ascolti tutto: Ronaldo ha detto questo... Shakira ha detto ques'altro... Ha detto Piqué, ha detto Messi, i giornalisti poi... E non leggi la parola di Dio?

F: Certo, ma io intendo un'altra cosa. Il giornale lo leggi fra te e te, invece Sī Moḥammed, questo sulla destra...

K: Eh, il *fqīh* [*"Il giurista", soprannome di uno dei venditori del sūq, in quanto memorizzatore del Corano e uno dei più esperti di scienze islamiche*]...

F: Lui legge ad alta voce...

K: Eh, legge forte. Coticché la gente lo sente: per ciascuno che lo ascolta lui si guadagna la ricompensa. Sono intelligenti i musulmani amico mio! Parlo sul serio, ci sono certi che sono veramente svegli! Non siamo molto sviluppati nella tecnologia, questo è vero. Ma sai perché? Perché sappiamo che non resteremo qua per sempre: quanti anni? Settanta? Cosa vuoi che ci importi dello sviluppo della nazione? L'importante è vivere questa vita in modo che nella prossima si viva bene, per sempre. Qui si passa solo, è solo un esame. Quando fai un esame ti metti ad abbellire la stanza? Il problema è se pensi che starai sempre qui a fare questo esame, lì allora c'è un problema. Sinceramente, noi lo facciamo velocemente e ce ne andiamo, andiamo a fare un giro a vedere com'è fatto veramente il mondo [*ridiamo*]. Una bella passeggiata! La gente è intelligente: legge ad alta voce per guadagnare la ricompensa per chi lo sentirà. Per esempio, solo per esempio, tu sei un cristiano che è entrato nell'*islām*, hai cominciato a pregare, a leggere il Corano, ti prendi la ricompensa come tutti i musulmani. Quello che hai fatto come cristiano, basta: è cancellato. Così guarda: tu eri il Federico cristiano, hai un angelo da una parte e uno dall'altra. Uno scrive solo le buone azioni, l'altro solo quelle cattive. Se diventi musulmano, cos'è che dice Dio? «A questo strappategli tutto», così [*strappa i fogli*]. Portano un nuovo foglio: «scrivete qua adesso per Federico! Se fa una buona azione, contategliene dieci. Se ne fa una cattiva, non scriverla, aspetta che chieda perdono». Il Signore vuole che lo passiamo questo esame! Cos'è che dicevi l'altro giorno? L'amore. Lui ci vuole bene. Se poi ancora non chiedi perdono, aspetta che tu faccia una buona azione che possa cancellare quella cattiva.

F: E dov'è tutto questo? Dove lo si trova?

K: Nei detti del Profeta, e nel Corano. Lascia stare i detti che magari qualcuno si può sbagliare. Prendiamo il Corano, senti la sura chiamata *Qaf*, una sura bellissima, devi solo capirla: «egli non proferirà parola che non sia notata da un osservatore, attento» [*sura 50: 18*]. C'è sempre

una creatura che sa quello che dici, questo vuol dire. Tu dici qualcosa e lui dice: «ha detto questo!». Fai qualcosa e lui: «ha fatto quest'altro». Non si sbaglia, il suo lavoro sei tu. Dio l'ha creato apposta, gli ha detto «stai con Federico». È come nei cartoni che c'è uno nero e l'altro bianco! È vera questa cosa, gli angeli che ti scrivono. Dio vuole che noi passiamo l'esame, siamo noi che ci vogliamo far fallire da soli, capito? Se parliamo del Corano, perché ti dicevo riguardo alle buone azioni? C'è un detto del Profeta che dice: «chi legge una sola lettera del libro di Dio», il Corano, non la Bibbia, mi dispiace, «guadagna una *ḥasana*, e una buona azione viene moltiplicata per dieci». Una lettera, una buona azione. E poi va avanti: «non vi dico che A. L. M. [serie di tre lettere poste all'inizio di alcune sure coraniche] sono una sola lettera, ma che la "alif" è una lettera, che la "lam" è una lettera, e che la "mim" è una lettera» [riferito da *Tirmiḍī. Traduzione mia*]. Io sono musulmano, e se dico "A. L. M." sono certo al miliardo per cento che adesso mi hanno scritto trenta buone azioni. Così, basta questo, trenta buone azioni. È il libro di Dio! Se domani, al giorno del Giudizio Dio dirà che non è così, io gli dirò: «Tu sei saggio e giusto, l'avevi detto!», e a quel punto magari mi moltiplica tutto e diventa trecento. Perché dice: «Dio moltiplica a chi vuole» [è una frase che ritorna nel Corano, si veda per esempio la sura 2: 261], cioè ci sono delle moltiplicazioni al di fuori di quelle che ci ha detto. Cioè continua ad aggiungere. Perché lui è il clemente, il misericordioso. Colui che molto perdona, e l'Amorevole. Cioè aggiunge, sempre. Quando invece si accorcia, viene da me. Ogni volta che parliamo di religione e c'è una frase o un versetto che ti piace, sappi che viene da Dio, è lui che ha voluto così. Quando invece c'è un errore, sai che viene da me. Non può essere da lui, perché lui è sempre nella verità. Questo è il bello del Corano, ne trai profitto. Diventi un allievo a livello di pensiero, perché dovresti rimanere a guardare il tuo piccolo punto di vista? Conosci l'*islām*, cioè una religione... Oh, per esempio, qui devi essere solo logico! Cioè un uomo logico, come quel tuo amico, là: «non so» [Karīm si riferisce a un amico italiano con cui avevamo fatto un discorso sulla religione, durante un pranzo, e che si professava agnostico]. Ascolta il versetto in arabo: «Non vedono dunque gli empi che i cieli e la terra erano un tempo una massa confusa e noi li abbiām separati?» [sura 21: 30]. Questa me l'hanno spiegata. L'universo, come dice la scienza, è esploso da un punto solo. Il Big Bang ormai è una legge, non è più una teoria, no? [Passa Amīn, un ragazzo leggermente ritardato che lavora nei dintorni del *sūq*, e come sempre mi saluta invitandomi a lottare con lui: «Boxeur?», e io lo saluto rispondendo allo scherzo. Karīm gli chiede come sta, se è andato dal dottore, perché qualche giorno fa è stato picchiato da un gruppo di ragazzi]. Insomma se fossi un uomo di logica

diresti: «Ah, quasi duemila anni fa questo testo diceva già la verità? Parlava del Big Bang, che noi abbiamo scoperto venti, trent'anni fa? Cento anni fa?». L'altro ieri, se lo compari con la storia dell'uomo. Cinquanta anni non sono nulla nella storia dell'uomo, l'altro ieri. Mosè è stato duemila anni fa, ed è lontano! Su di lui la pace... E quindi chi è stato, millequattrocento anni fa a scrivere queste cose nel Libro di Dio, nel Corano? Muḥammad? Ma se chiedessi su Muḥammad scopriresti che era analfabeta, tutti lo sanno che non ha mai studiato, mai letto e mai scritto. Quindi chi è che l'ha scritto? Muḥammad sapeva delle leggi dello spazio? O della torre di Babele? Non poteva. Per questo, questa è parola di Dio. E se vai un po' avanti, cosa trovi? Che tutte le creature sono in coppia, e tu lo sai. Tutte sono in due. Il computer funziona con 0-1, o con il meno e il più. Qualsiasi cosa! «Sia gloria a Colui che ha creato le specie tutte, di quel produce la terra, e loro stessi, e quel che non sanno!» [sura 36: 36. Per comprendere questo discorso, si tenga conto che la parola che il Bausani traduce con "specie" è in arabo "azwāğ", cioè coppie]. Anche le piante, crescono sempre per coppie. Anche gli uomini, e quello che non possiamo vedere, nello spazio o nei mari. Tutto va a coppie. E adesso lo dice anche la scienza. Vai un po' avanti, e trovi un versetto che ascoltavamo quando eravamo piccoli: «lasciò liberi i due mari a che si incontrassero- e v'è una barriera frammezzo che non posson passare» [sura 55: 19-20], cioè si parla di un istmo. Ce l'abbiamo a Tangeri, c'è sul Nilo, fra il Nilo e il Mar Rosso, c'è in Sudan, cioè delle acque di un mare e di un fiume si incontrano ma non si mescolano. E se vai là, ti sembra che ci sia una specie di filo, da una parte è giallo e l'altro è bianco. Oppure uno è azzurro scuro e l'altro è azzurro chiaro. Cioè, si vede la differenza, non si mescolano. E come fanno a non mescolarsi due mari? Se io e te adesso prendiamo dei bicchieri con dell'acqua salata e dolce, se li mettiamo insieme si mescolano, è normale. E invece Dio cosa ti dice? «v'è una barriera frammezzo che non posson passare». E chi lo sapeva questo? Muḥammad viveva nel deserto, non è mai andato a vedere qualche mare, non ha mai viaggiato. E la scienza cosa ha scoperto? Adesso l'ho sentita, l'ultima scoperta scientifica. Te la dico in francese e vai a vedere se è vera. Il fenomeno forse dell'*Holy Ghost*, una cosa del genere...

F: *Holy Ghost*? Tipo spirito santo?

K: Eh, qualcosa del genere. Dove l'hanno trovato? Al Polo Nord. Hanno trovato che il mare è sopra, come se ci fosse un angelo. E di sotto quando vai a una certa profondità, tipo cinquanta, cento metri, cosa trovi? Un fiume, normale, che puoi berne l'acqua, è acqua dolce. Cioè nelle profondità del mare c'è un fiume, te lo immagini? Che c'è dell'acqua che puoi bere

nel mare? Non so quand'è che l'hanno scoperto, forse nel 2010, forse al Polo Sud, forse al Polo Nord. Però questa storia ce l'abbiamo nel Corano. Cosa dice? Lascia stare i due mari. «È lui che ha lasciato scorrer liberi i due mari, quello dolce fresco, questo salmastro amaro, e ha posto fra di loro una barriera, un insormontabile limite» [sura 25: 53]. Cioè si sono uniti due mari, e uno lo puoi bere, è dolce, e l'altro è normale, salato. [Sale, da lontano, il grido dell'adān dell' 'Aṣr, e Karīm esclama: «l'Allāh-u Akbar è capitato sulla verità», e va avanti]. E dove lo trovi questo fenomeno? Al Polo. No, ma è probabile che Muḥammad fosse andato a vederlo! Andava a farci le vacanze! [Ridiamo] Comunque lo chiamano il fenomeno dell'*Holy Ghost*. [Passa qualcuno e Karīm si ferma a parlare un attimo. Intanto l'adān è ormai diventato un grido che copre tutti gli altri rumori, e anche le voci della registrazione]. E quindi? Scusami se ho parlato troppo.

F: No, tranquillo, anzi. A me interessa, te l'ho detto, la questione del Corano, e quindi ti chiedo. Ma tu non fai il *tağwīd* [si intende la recitazione del Corano a voce alta, seguendo alcune regole melodiche e ritmiche]?

K: No! La mia voce non è un granché. Anche se leggo ad alta voce, ovvio. Ma quando senti quelli come 'Affāsī, che hanno una voce bellissima e sono bravi, ti spiego io come fanno. Lui passa tutta la vita su questo. Come Buffon. Gianluigi Buffon, ha passato tutta la vita a fare il portiere.

F: È un professionista.

K: Anche lui, quando aveva tre o quattro anni l'hanno portato all'accademia di *tağwīd*, e così comincia a imparare, con i professori e così via.

F: Ma comunque anche qui in Marocco, forse...

K: Anche qui in Marocco, sono i migliori del mondo! C'è una competizione tutti gli anni in Bahrein e in Qatar [«Amico mio, il Signore ti aiuti!», saluta un amico che passa di là], e tutti gli anni i marocchini vincono. È un premio mondiale, mica solo degli arabi. Vengono da tutto il mondo, e vincono sempre i marocchini. Anche se poi non ne conosco di famosi che siano marocchini, solitamente sono del Golfo, dell'Arabia Saudita, ma qui in Marocco non ne conosco nessuno di famoso. Eppure vincono là, alla competizione. E comunque, non ci dovrebbero esserci delle classi nel Corano.

F: C'è una differenza fra ascoltare questi qua [i recitatori bravi] e...

K: E Karīm per esempio!

F: No, non intendo questo... Sento molti che ascoltano il Corano la mattina per esempio... È diverso dalla radio, dalla musica...

K: Eh certo, guarda: il Corano non si esaurisce, non ha una fine. Per dire: «basta così, ho finito. Ho finito il Corano, ho finito il mio servizio a Dio. Ho pregato, basta, così ho finito», No! Sempre... Come diceva quel giorno Fu'ād, è vero che si era innervosito ma aveva dei pensieri giusti, al cento per cento. Non era tutto sbagliato, anche se non ero d'accordo con lui. Hai finito la preghiera? Devi lodare il Signore, e c'è una formula da ripetere per due volte [“subhān Allāh w-bi-ḥamdi-hi”, cioè “sia gloria a Dio, con la sua lode”]. Ogni cosa noi ce l'abbiamo precisa, la devi fare così. Non è per esempio: «dovresti farla», ma «guarda come si fa!». Non è che ce lo siamo inventati noi che Muḥammad era profeta. No! Era un Profeta. Non è che abbiamo visto i miracoli o cosa, no! Era un profeta, punto. Non come fanno i cristiani, che si sono inventati che Gesù era Dio, mentre lui non gliel'ha mai detto. La prima cosa che devi chiedere a un cristiano è: di quale chiesa sei? Cattolico, protestante? E starà zitto. Le altre chiese hanno tutte torto. Noi abbiamo una cosa esatta: vuoi pregare? Ecco come si prega. Vuoi lodare? Ecco come si fa. Vuoi leggere il Corano? Ecco come si legge. Hai capito? E non pensare che i musulmani siano perfetti, anche nel Corano ci sono delle cose contro di noi! Per esempio...

[Karīm viene interrotto da un cliente, che cerca un prodotto particolare, e la conversazione termina].

Quarto colloquio - 23 gennaio 2017

Il contesto è lo stesso dei colloqui precedenti, solo che in questo caso lo spunto per entrare in argomento viene dopo che abbiamo già pranzato. Comincio a registrare dopo che Karīm mi dà una informazione fondamentale, che mi mancava: il richiamo alla preghiera viene cantato nelle orecchie dei bambini appena nascono.

Federico: Davvero?

Karīm: Ogni bambino! Gli dicono: «rak 'ala el-fiṭra!» [sei nella giusta natura], resta così! È la prima volta che la senti?

F: Ah, sì, questa è una nuova lezione!

K: Quando è piccolo, gli fanno l'*adān* nelle orecchie. «*Allāh-u Akbar, Allāh-u Akbar*»...

F: C'è un momento preciso o...?

K: No, quando... Un giorno stavo guardando la storia di Cristiano Ronaldo. Suo fratello ha avuto un figlio, l'hanno portato in chiesa, e il prete gli stava facendo delle cose. Noi invece gli diciamo nell'orecchio «*Allāh-u Akbar, Allāh-u Akbar*»... poi gli diamo il nome, e quando gli hai dato il nome uccidono un animale per lui, un montone, come la festa del sacrificio [*ordina a un ragazzino che passa una teiera di tè grande*].

F: E chi gli fa il richiamo nelle orecchie?

K: Qualcuno, qualche uomo adulto della famiglia, che conosca bene la religione... Poi lo circoncidono... Anche nella Bibbia si dice che si circoncidevano, o no?

[Dopo questo inizio, la conversazione volge per una quarantina di minuti su temi consueti, importanti anche se generali e astratti: oscilliamo dalla spiegazione catechistica e puntuale delle storie dei Profeti, alla ragione teologica di alcuni principi della šarī'a, passando anche per discussioni dell'attualità politica o sociale. Riporto alcuni tralci di conversazione che invece sono scesi un po' più in profondità. In sottofondo, nel negozio, si sente la voce enfatica del commentatore di Fifa, il gioco per la Playstation a cui sta giocando il giovane aiutante di Karīm, in attesa dei clienti e dei turisti]

F: Ho una domanda comunque: in generale che cos'è il *dīkr*?

K: Io ti rispondo sempre con il Corano, che è la parola di Dio, non degli uomini. E lui parla del *dīkr ḥakīm*, il ricordo sapiente. Perché ha mandato il Corano? Perché riflettiamo, perché non ci dimentichiamo. Guarda che c'è il giorno della resurrezione, non ti dimenticare! Non pensare che puoi vivere così come gli atei che credono nella natura. Morirai un giorno, c'è la fine! In quella fine c'è il giudizio. Questo è il *dīkr*, è semplice. A volte dicono che è ricordare Dio: *subḥān Allāh, el-ḥamd-u lillāh*... Questo è un *dīkr*. Ma il più importante è il Corano, il *dīkr ḥakīm*, il ricordo sapiente. Come dice il Corano stesso: «Y.S.- Per il Corano Sapiente!» [*sura 36: 1-2*]. Il Corano è sapiente, moltissimo. Lo leggi, e impari sempre. Non succede che un giorno ti stanchi e dici: «basta! Mi ha stancato questo libro, sono sazio, l'ho capito tutto...» No! Aggiungi sempre, sempre, sempre, sempre. Stavo leggendo la sura di Giuseppe, e ci ho trovato una cosa importante! È importante questa sura, mi piace. Sentivo sempre: «Ecco una delle

vostre femminili astuzie! Immensa è la vostra astuzia, o donne!» [sura 12: 28], sulle donne. Chi sono queste donne che hanno un'astuzia immensa? Che volevano far cadere in tentazione Giuseppe? Perché noi abbiamo, nella storia di Giuseppe... sai com'è nel Corano? La moglie di 'Azīz [nel Corano questo è il nome del biblico Potifarre, l'uomo che compra Giuseppe quando viene venduto come schiavo in Egitto] voleva andare con Giuseppe, farlo peccare, e lui non ha voluto. Ma dopo, le ragazze del palazzo volevano tutte quante fare sesso con lui, capito? E Giuseppe cosa disse? Come un'invocazione. «O Signore! Amo meglio la prigione che quel cui esse mi invitano; allontana comunque da me la loro astuzia, altrimenti cederò per giovanile impulso alle loro voglie» [sura 12:33]. Cioè: «Signore, se non mi liberi da quelle donne, potrei cadere in tentazione». Perché erano molto belle, e insistenti, e quindi rischiava. E mi ripetevano sempre il versetto: «immensa è la vostra astuzia, o donne!». E la gente comune subito pensa che sta parlando delle ragazze. Ma invece ho continuato a leggere la sura, leggevo, leggevo, leggevo, tantissime volte, e non capivo. Un giorno cosa leggo? Giusto all'inizio della storia. Cosa gli aveva detto suo padre? Quando Giuseppe gli aveva detto: «O padre mio, ho visto undici stelle e il sole e la luna, li ho visti che avanti a me si prostravano» cosa gli aveva detto Giacobbe, su di lui la pace? «Figliuol mio, non raccontare il tuo sogno ai tuoi fratelli, che non abbiano a insidiarti d'insidie» [sura 12: 5]. Perché? Finisci tu, che sai la storia. Gli uomini hanno il kid [insidia], si capisce dal versetto: «che non abbiano a insidiarti d'insidie» . Chi sono questi? I fratelli di Giuseppe. E se scaviamo ancora un po', cosa scopri? «Immensa è la vostra astuzia, o donne!» perché volevano fare sesso con Giuseppe. Volevano, in cuor loro. Lo volevano, era un bellissimo uomo, è normale. Ma se vai a vedere cosa gli hanno fatto gli uomini? Quasi lo ammazzavano, capito? Cioè tu puoi ripetere: «Immensa è la vostra astuzia, o donne!». Ma il potere degli uomini non hai visto qual è? Ti ammazzano direttamente! Non è che ti desiderano, e allora vogliono peccare con te, ti ammazzano direttamente. E tutti ripetono solo quel versetto lì. E invece il potere degli uomini? Non è anche lui enorme? L'hanno venduto, in Egitto, lo volevano ammazzare, hanno cercato di fargli ogni cosa, vedi le insidie degli uomini? Peggio di quelle delle donne. E dicono: «Ah, le donne? Sono un problema!», ma non hai letto l'inizio della storia? Non hai visto come sono gli uomini, che volevano ammazzare loro fratello? E invece le donne sono il problema. Se resti in argomento e vai avanti, cosa trovi? Che gli uomini sono peggio delle donne! Te l'ho detto: ogni volta che leggi, aggiungi, trai profitto, più leggi e più conosci.

[Segue un silenzio lungo, accompagnato sempre dal commentatore del videogioco Fifa, acceso in televisione].

Comunque l'importante è questo: torna in Italia, studia bene tutto questo, ricerca bene. Tutte queste cose che senti qua e là mettile per iscritto, esamina tutto, persisti, ricerca bene, fai con calma e, guardami! *In šā' Allāh* il Signore adesso ti guida. Sai perché? Perché sei umile, ti piace imparare. Per noi, nell'*islām*, chi è che non impara? Due tipi: l'arrogante, quello che dice «io lo so! Ah, è facile, ah...», non ascolta, e quindi non impara. E il timido. Questi due non imparano. Ma chi ascolta i discorsi degli altri e impara...

Potevi venire a Fez e andare a vivere negli Ğnanāt [una zona periferica e malfamata a ovest della medina], e ci trovavi solo gli animali, o al massimo i predatori. Chissà cosa ti avrebbero detto sull'*islām*!

F: Non ci sono dei buoni musulmani laggiù?

K: Non è che non ci siano musulmani, l'*islām* quelli lo conoscono solo così, tanto per, l'hanno sentito qualche volta [ride]. Ci sono ovviamente i musulmani, ma la cultura generale è scadente.

F: E invece in medina, qui, è meglio...

K: Un minimo meglio... Lo vedi da te, ci sono persone che le vedi e dici: «ah, Sī Moḥammed è una brava persona...», lì invece dovunque guardi dici: «ma che gente è questa?».

Comunque te l'ho detto: il Signore ti ha mandato qui per imparare, devi imparare. Ti ha mandato ad ascoltare, devi ascoltare. Io spesso mi guardo intorno e dico: qui non c'è nulla, né a livello economico, né politicamente, né di esercito, non abbiamo nessuna forza. Poi però subito dopo mi dico: *el-ḥamd-u lillāh!* Pensa se fossi nato in Spagna, lontana da noi solo quindici chilometri! Non sarei stato musulmano. Io invece so che non c'è niente come l'*islām*. Niente! Bella l'Italia! C'è Roma, la torre di Pisa, la città più bella del mondo, Venezia, però? Non c'è l'*islām*? Allora niente, meglio così. Se devo comparare, comparo sempre così. Ce l'hanno l'*islām*? Allora meglio di noi. Gli emirati ce l'hanno? Allora sono meglio di noi! Il petrolio, *Borġ Ḥalifa*, ricchi sfondati, allora sono meglio di noi, lo riconosciamo. L'Italia? Magari c'è qualcosa di migliore, ma noi abbiamo l'*islām*, siamo noi *the best*. Noi conosciamo il suo valore. Anche se non ne approfittiamo, come ha detto quel tizio quella volta. Quello che abbiamo dentro ci annebbia: perché non mi alzo a pregare il *fağr*? Perché non prego tutte le preghiere al loro momento? Perché non leggo il Corano di più, più di così? Perché non lo so a

memoria? Adesso per esempio penso: perché non so a memoria tanti detti del Profeta, dovrei saperne tantissimi, Muḥammad, su di lui la preghiera e la pace. Perché? Abbiamo sempre di meno, sempre vogliamo di più. Ma cosa vogliamo veramente? Sviluppate l'*islām*. Non avere il controllo del mondo, come dicono a volte parlando di colonizzazione. Ma quale colonizzazione? Non credo che gli arabi abbiano mai colonizzato l'Europa. Forse difendo gli arabi, perché sono di parte, ma non credo che abbiano preso il controllo dell'Andalusia per colonizzarla. Per il petrolio, o qualcosa di particolare che avevano quelle terre, non penso. Anche perché ora la Spagna per cosa si vanta? Per quelle cose che hanno lasciato gli arabi: gli edifici, se vai a Cordoba... Ancora le chiamano come le abbiamo chiamate noi. Cordoba è Qorṭoba, Malaga è Malaqa, Valladolid è *balad el-walīd*, Iṣbiliya è Seville, cioè hanno lasciato gli stessi nomi. È cambiato ma hanno lasciato così e si vantano della cultura araba che c'era lì. Forse Roma colonizzava, perché i romani... Abbiamo una storia che dice che Roma, alla fine dei tempi, alla fine della vita, verrà un uomo chiamato il *mahdī*- non mi ricordo bene, perché ho troppi pensieri- verrà lui e gli arabi si espanderanno. Non vuol dire che colonizzeranno, ma che allontanano i confini. Cioè: noi vogliamo la nostra *umma* [comunità dei credenti musulmani] dal Marocco all'Arabia Saudita, ma che non rimanga l'Italia vicino a noi, perché per quanto ci siano delle persone simpatiche come te, l'Italia e l'Europa hanno una politica di colonizzazione. Quanto più restano accanto a noi, ogni giorno cercheranno di entrare a colonizzare. Perché non hanno i beni a casa loro: per forza hanno bisogno del petrolio, delle materie prime, le nostre sementi, il nostro pesce, sempre qualcosa. Sempre proveranno a colonizzarci. Quindi cosa vogliono fare gli arabi? Vogliono allontanare i confini. Colonizzano la Spagna? Perché gli europei restino sempre sopra la Spagna. Lasciali vivere in Francia! Ma che non entrino da noi, non lasciamoli vicini. Perché se entrano, provano a colonizzare, appena entrano. Non solo noi! Guarda: gli arabi hanno colonizzato la Spagna, ma gli europei non hanno colonizzato solo gli arabi, l'Europa ha la colonizzazione nei suoi geni. Hanno colonizzato l'Etiopia, l'Egitto, Nuova Zelanda, Australia, Sud Africa, l'America latina, l'America del nord, l'Asia! Gli europei hanno colonizzato tutto! Gli arabi non hanno colonizzato tutto! Te l'ho detto, è una questione di confini. Come se ci fossimo ingranditi, come quando compri un altro negozio: se il *sūq el-Ḥenna* diventasse mio, abbatti la parete, e fai un negozio più grande. Ho ingrandito il mio campo d'azione. E magari avessero preso anche la Francia! C'era la possibilità ma c'era una buona difesa quella volta, ma non abbiamo... Se andassimo in Europa, dove andiamo? Adesso c'è la crisi, quotidiana. C'erano solo le malattie, erano tutti

analfabeti, dovunque andassimo dovevamo portare noi le cose, dovevamo pagare tutto. Date alla Francia! Date al Belgio! No! Sono arrivati solo in Spagna, hanno fatto dei confini: dalla Spagna fino alla Cina. Il Marocco là sotto, ed ecco i confini del paese. Una volta, tempo fa ho letto un libro, cosa diceva? Qual è la cultura dell'uomo occidentale, bianco. Magari l'hai studiato, o l'hai sentito, oppure lo senti adesso. Da quando l'ha creato Dio, l'uomo bianco ha una cultura di colonizzazione. Si pensa sempre migliore di te. Perché? Perché in Mali c'è l'oro? Dovrebbe essere della Francia, non del Mali. Dovrebbe essere nell'Unione Europea! Andiamo a prenderlo. Sono andati e l'hanno preso. In Costa d'Avorio c'è l'avorio? Andiamo a prenderglielo, è nostro! Là ci sono solo animali, non lo sanno sfruttare! In Nigeria c'è l'oro? Il rame? Andiamo a prendere il rame. Quelli sono solo animali, ammazziamoli. In Asia ci sono le spezie? Andiamo a prenderci le spezie! E uccidi! E rovina! Perché dovrebbero colonizzare altrimenti? Perché avere il controllo dell'Iraq? Perché non finisca mai il petrolio, non che dobbiamo contrattarlo o pagarlo. No! deve restare sempre nostro! Il Mali? C'è ancora la crisi! Perché? Certamente non è il Marocco che fomenta tutto, e poi sono nostri vicini, non potremmo farlo. È la Francia! Questa è la politica di colonizzazione. E questo si è sviluppato nella storia, non è appena cominciato. Nella storia, prima di Napoleone, prima di tutto. E quando è arrivata la civilizzazione islamica, cos'è successo? Hanno messo i confini intorno al mondo occidentale, l'hanno bloccato. L'hanno allontanato, non puoi più entrare! Cos'è successo? *Automatiquement*, ecco che il mondo occidentale è caduto nei secoli del Medioevo. Perché? Non è rimasto nulla, né il denaro né il cibo... Si sono bloccati. Non ci sono più soldi, dove andiamo a prenderli? Bloccati: «quello stato è più forte di noi». Quindi qual è la priorità dell'Europa? -quando vedi che mi sto incartando nel discorso, dimmi «guarda che ti stai incartando»- quale diventa la priorità? Riprendiamoci quel mondo com'era. Quel mondo islamico non deve restare uno stato unitario. Allora cosa facciamo? Gli Amaziğ, li dividiamo dagli arabi. Per esempio, prima che ci fosse lo stato islamico cosa c'era in Nordafrica? Gli Amaziğ, no? Così dicono. E nella penisola arabica c'erano gli arabi. No? In Asia c'erano gli asiatici, la Cina, e così via. Ogni stato aveva il suo popolo. Quando è arrivato l'*islām* hanno unificato tutte quelle nazioni, tutte quante. Hanno fatto un unico stato, cosicché l'occidente non potesse entrarci. Se parlavi del Marocco, parlavi dello stato islamico. Se parlavi con l'Algeria, dovevi parlare con lo stato islamico, uno stato potente, forte, grande. Hai presente quanto? Dalla Spagna fino alla Cina, metà del pianeta era racchiuso dentro. Cioè una potenza immensa. Dopo, quando lo stato islamico si è ingrandito, l'Europa si è bloccata, ed è entrata

nei secoli del Medioevo. Perché? Non c'erano materie prime, non c'erano soldi, non c'erano i mercati. Crisi. Quindi qual è diventato l'obiettivo dell'Europa? Far ritornare quelle nazioni come erano prima. Quella separazione. Sono entrati in Marocco, e poi sono anche usciti! Ma non hanno stabilito i confini fra il Marocco e l'Algeria. E dicevano all'Algeria: «guarda che è il tuo paese, il Sahara è tuo!», e poi dicevano al Marocco: «Ah! Guarda che è tuo il Sahara! Mi ricordo, guarda che è tuo!», e poi andava dall'altro a dire la stessa cosa. «Avanti, fatevi la guerra!». Poi sono andati in Tunisia, e hanno detto: «No, questa la lasciamo da sola», e in Libia, l'hanno rovinata in un altro modo. In Egitto hanno creato altri problemi. Sono andati in Asia e gli hanno creato dei problemi enormi! Così lasci il mondo, e l'unità non ci sarà mai. Sai da quanto sentiamo parlare dell'unità degli arabi? Noi ci chiamano il mondo arabo, il mondo islamico, ma non abbiamo nessuna unità. Non ne abbiamo neanche un po'! Tutti i confini sono chiusi! Di qualsiasi stato. Voi, l'Europa, ha appena avuto l'idea dell'unione, però viaggi in tutta Europa con la carta d'identità e il passaporto dell'Italia. In tutta Europa- forse l'Inghilterra no, non lo so- ma la maggior parte ci vai. Noi, invece, non puoi... Vai a Oujda [*città marocchina al confine con l'Algeria*], se entri in Algeria ti ammazzano! Come se fossi un terrorista, e tu volevi solo farti un giro! Cioè, confini.

F: Su questo, sono d'accordo con te Karīm, è un problema!

K: Così è tornata la separazione di prima, perché l'uomo occidentale abbia di nuovo il potere.

F: In effetti, i confini fra Algeria e Marocco sono nuovi, non sono mai stati così.

K: Non c'erano, certo! Eravamo vicini di casa, tutto condiviso!

F: Viaggiavano da una parte all'altra...

K: E per esempio perché la Francia e l'Italia sono così separate? Avete una lingua diversa, no? Ognuno ha la sua, perché avevate dei confini! Capito? C'erano stati diversi!

Quinto colloquio - 8 febbraio 2017

In questo caso le condizioni di registrazione sono diverse dalle precedenti. Il luogo è sempre il sūq el-Ḥenna, ma visto dall'alto, dai tetti dei negozi e della moschea. Mi ero posizionato in questo luogo per ottenere una buona registrazione, dal centro della medina,

del richiamo alla preghiera del *mağreb*, la preghiera del tramonto. *Karīm*, che non mi vedeva più sotto, è venuto su a cercarmi, condividendo con me alcune delle sue esperienze legate al richiamo.

Federico: *Lā ilāha illā Allāh?*

Karīm: *Lā ilāha illā Allāh*, eh. Se lo dici cento volte, ti vengono perdonati tutti gli errori, tutti, tutti! «Anche fossero come la schiuma del mare [*zabad el-baħr*]» [riferito da *Buħārī*, *Tirmidī*, *Ibn Māğah*, *Mālik*. Traduzione mia], cos'è questa *zabad el-baħr*? Quella schiuma, grande, che c'è nel mare, hai presente? A volte vai al mare e trovi questa schiuma, così, ce l'hai presente? Che diventa grande... E' questa la *zabad el-baħr*. Anche se ce li avessi addosso [i peccati] così grandi, come questa schiuma, saremmo perdonati. Leggevo sempre nel Corano: «sia gloria a Dio la sera, sia gloria a Dio al mattino!» [sura 30:17], e mi dicevo, in che senso *subħān Allāh*, lode a Dio, di mattina e di sera? Sicuramente deve avere qualche significato, è parola di Dio, nel Corano... Un giorno sono andato in campagna, verso l'ora del *mağreb*- non mi sono svegliato al *fağr*, era al *mağreb*. Ero seduto, così, ed è cominciato l'*adān* - veramente, non ti dico bugie, *ħay Federico*, ti parlo dal cuore, giuro su Dio, un miracolo- cos'è successo? Quando è arrivato il *mağreb*, che l'*adān* ha detto «*Allāh-u Akbar*»? Le piante, non c'era vento, e loro fanno così, come se si inchinassero, giuro su Dio l'immenso. Così facevano! [*Inclina il braccio*]. Sono passati i giorni, mi sono detto magari è una coincidenza. Ma non c'era vento, era fermo, d'estate!

F: E dove questo?

K: Eravamo in un paesino, con la famiglia, io con Michela e Moħammed, e 'Ā'isha, eravamo andati con la macchina di Michela. Il tempo è passato, e mi dicevo: è solo una coincidenza, non può essere un miracolo. Un giorno, abitavamo nella casa precedente a questa, davanti a noi a *Oued Zhūn* [un quartiere della medina], poi ci siamo trasferiti. Avevamo un albero, come un giardino, un albero grande, come questo del *Sūq el-Ĥenna*, c'erano molti uccelli. Un giorno mi sono alzato presto per andare a giocare a calcio, al *fağr*. Lui dice: «*Allāh-u Akbar*», e cosa succede? Quegli uccelli cosa cominciano a fare? «*Chiu chiu chiu chiu chiu chiu*», tutti cominciano a lodare. E l'albero trema così, come se si muovesse, ti giuro su Dio *ħay Federico*! Mi sono detto, forse è una coincidenza.. Sono passati due giorni, tre giorni, e tutti i giorni succedeva questo. Un giorno si è riunita la gente del quartiere, e cosa hanno detto? Questi

uccelli dobbiamo cacciarli, perché al *fağr* ci svegliano! [*Ridiamo*] Veramente! E hanno portato dei cacciatori, e hanno cominciato a dargli la caccia. E non sapevano che semplicemente lodavano Dio come qualsiasi creatura. Ti giuro, lodano Dio al *fağr* e al *mağreb*. Al *fağr* e al *mağreb* trovi questo movimento. Te l'ho detto, qualche giorno dopo. Le piante facevano così [*inclina il braccio*]. Solitamente una pianta dovrebbe stare così [*raddrizza il braccio*], e da sola si inclinava.

F: *El-ḥamd-u lillāh*.

K: Sia lode a Dio immenso. Ti ho detto, per gli uccelli hanno portato dei cacciatori *professionel*, perché? Perché si svegliano a lodare Dio al *fağr*. Perché davano fastidio alla gente, ci sono tanti musulmani che non si svegliano a pregare il *fağr*. Vogliono restare a dormire, se arriva un uccellino che ti fa «*chui chui chui chui*», non dice che prega ma che dà fastidio, devo ammazzarlo. Arriva un cacciatore professionale e comincia a cacciare, e alla fine li dà alle persone, perché alcuni uccelli, tipo *corbeaux*, il *ğrāb* è il corvo giusto?

F: Forse... non so esattamente...

K: E ce n'è un tipo nero e piccolino che però non è il corvo..

F: E lo si mangia?

K: Lo si mangia, lo chiamano *zarzūr*.

F: *Zarzūr*?

K: *Zarzūr*, deve esserci qui. Ed era quel tipo che veniva. Non viene tutto l'anno, solo una stagione, la primavera. Arrivavano in quell'albero e abitavano in quell'albero. «*Chui chui chui chui chui*» al *fağr*, tutti quanti. E quando invece finisce l'*adān* cosa fanno? *Vum*, volano via. E poi al *mağreb* tornano. Qui c'era un gufo grande, adesso è un anno che non viene, un gufo grande così, da qua a qua [*fa segno con le braccia*].

F: Veramente?

K: Era grande!

F: Mezzo metro!

K: Di più, era grande! Come un'aquila. Io e Kamāl, il mio amico -quello con cui scherziamo sempre in egiziano- quando veniva continuavamo a cercarlo, sull'albero. Quando lo vedevamo gli dicevamo «*mūka, mūka!*», che vuol dire gufo, è la stessa cosa. Cosa faceva? Dormiva di giorno... Si girava, ma non volava, e i suoi occhi erano come quelli di un uomo, con una testa grande, e girava la testa. Faceva anche dei figli. Comunque quel gufo, restavo a guardarla, per vedere come si faceva vedere, veniva prima del *mağreb* e mi mettevo sotto l'albero e restavo a

guadarla, ti giuro non ti dico bugie. Quando il *mu'eddīn* diceva «*Allāh-u Akbar*», cosa fa? Spuntava, al *maġreb*, ti giuro su Dio l'immenso! Può essere che siano coincidenze, magari sembrano così, ma ti parlo seriamente, sono cose vere, mille per cento le ho viste. Il gufo che quando arriva il *maġreb*- perché per lui il *maġreb* è il *faġr*, non come noi o come gli altri uccelli. Gli altri si svegliano di mattina e lui di notte, e quando arrivava il *maġreb* veniva fuori. Andiamo giù dai.

F: Andiamo. Comunque mi piace molto che qui a Fès ci siano tutti questi uccelli.

K: Eh, lodano Dio!

F: C'è la natura, mi piace molto che sia proprio al centro della città.

K: Quando eravamo piccoli, andavamo sullo Zalāġ, la montagna. In Ramaḍān, perché hai tutto il giorno libero. Ti svegli la mattina, fai colazione - anche se sei musulmano, sei ancora piccolo- fai colazione e vai con gli amici, fino alle sei di sera, solo alle sei torni a casa [*apre la porta delle scale, per scendere*]. Arrivavamo in cima allo Zalāġ. Un giorno stavamo salendo con degli amici, veramente non ti dico bugie, sono arrivato in un luogo dove l'albero era più piccolo di me. Cioè un posto piccolo, l'albero era giusto alto così. Stiamo lì un po' e a un certo punto sentiamo i corvi, tantissimi, che urlano: «*Wa wa- forte!- wa wa!*», e ci siamo fermati. Ci dicevamo: cos'è successo? Mi giro per vedere cos'è successo, ti giuro, non ti dico bugie. Mi giro e cosa vedo? Dritto davanti a me cosa trovo? Vicino a me, una decina di metri. Un'aquila grande. Perché lo Zalāġ è vicino per lei. Io ero qua e lei era là [*indicando poco lontano*]. L'ho guardata. Non volava, faceva solo così, muoveva le ali. Mi ha guardato, e io mi sono detto: se fa un solo movimento scappo. Era enorme! E' restata a guardarmi tre o quattro secondi. Poi ha fatto così [*fa il gesto di saltare*], ed è scesa giù. Se faceva qualsiasi altro movimento sarei corso via io, altroché. Probabilmente mi sarei precipitato giù dalla montagna. Era enorme. E quei corvi avevano tutti paura di lei, quando l'hanno vista hanno cominciato a urlare, e io quando li ho sentiti mi sono spaventato tantissimo, ho cominciato a chiedermi cosa succedeva. Ed è rimasta a guardarmi tre secondi, senza muoversi, poi ha aperto le ali ed è andata, è scesa giù. Gli ho detto: la finiamo o ce ne andiamo?

F: Bello, amico mio.

[*E continuano gli ultimi adān, mentre scendiamo le scale, in lontananza*].

Sesto colloquio - 9 febbraio 2017

Si tratta dell'ultimo colloquio registrato con Karīm, svolto come la maggior parte di essi, nel suo negozio. È un colloquio lungo, cominciato prima del zohr, e finito dopo l'aṣr, dopo aver mangiato. In questo colloquio gli ho chiesto di aiutarmi a capire tutti i dettagli della ṣalat. Così, con il suo stile associativo e divagante, Karīm mi ha condotto nei vari movimenti, sfruttando ogni spunto per ricollegarsi al Corano e ai detti del Profeta. Di questo lungo e complicato colloquio- molto utile ma anche tecnico- riporto qui soltanto dei brani. In sottofondo, la salmodia di una sura del Corano alla televisione, mentre finiamo di mangiare.

Karīm: Chiedimi su qualsiasi argomento e ne parliamo.

Federico: Va bene...

K: *[Vede arrivare un amico, che ci offre dei panini offerti ai venditori del sūq].* Ecco che viene la nostra ricompensa, vedi? Sai chi ci ha dato questo da mangiare?

F: No, in effetti!

K: Neanch'io, eppure vedi... Adesso qual è il problema? Discutevo con un amico che studia all'università, parlavamo di questo argomento, dell'*islām*. Cioè, non è da dire che litighiamo, oppure che lui sia cristiano. Parliamo entrambi da musulmani, e siamo d'accordo. Mi ha detto: «io non lavoro», ha ventisette anni, come noi. Non lavora, studiava con me. E mi dice: «Qualche volta mi chiedo perché sono al mondo. A quest'età dovrei avere una vita, un futuro verso il quale mi incammino. E non so neanche dove vado!». Poi è stato in silenzio... E poi mi ha detto: «Guarda *ḥay* Karīm, a volte trovo la risposta: sono qua per pregare e per adorare Dio». Mi ha detto così: «Cosa fa? Prega, serve Dio, cioè ce l'ha un obiettivo nella vita. E mi ha detto un'altra cosa: «l'*islām*, noi ne abbiamo bisogno, non è che lui ha bisogno di noi». Noi, senza *islām*? Siamo indietro. Guarda le ragazze di ieri: tutte hanno un dottorato, fanno ricerca su un certo argomento, tranne me che non ho nessun argomento. Tu stesso hai una ricerca, oppure quel tuo amico ricercatore che mi hai fatto conoscere, e anche la sua fidanzata. Cioè tutti voi avete una ricerca. Io, se non conoscessi il Corano, non avrei nulla, capito? *[Ride]* Senza questo, sarei ignorante. E sappiamo che, anche senza di noi, l'*islām* già vince. Non è che sia una creatura, che ha bisogno di vincere. Eppure tutti i giorni crescono i musulmani, ogni

giorno si diffonde. Ogni giorno trovi un versetto scientifico, un versetto che ti spiega tantissime cose. Senza di noi, *l'islām* vince, e noi senza di lui perdiamo, quindi siamo noi che ne abbiamo bisogno. La religione è la nostra dignità, se non ce l'avessimo... Quando mi chiedeva quella ragazza, cosa gli avrei risposto? Questo è il nostro onore, come musulmani.

In realtà anch'io faccio una ricerca, da solo, senza scrivere, senza nulla. Sulla mentalità della gente. Mi siedo al caffè, ci sono i grandi, i piccoli, i ragazzi, i giovani, gli adolescenti, ci sono gli intelligenti, quelli fuori di testa, molti livelli. E con tutti loro provo a parlare dell'argomento della religione. Parliamo addirittura della Bibbia! Su Gesù, Muḥammad, i versetti... E cosa scopro? C'è chi fuma hashish, chi fuma le sigarette, o chi fuma il *kīf* [una tradizionale lavorazione dei fiori femminili della marijuana, che si fuma in lunghe pipe dal fornello molto piccolo], chi beve il vino: tutto proibito nell'*islām*, e lo fanno. C'è chi gioca a carte, c'è chi non prega... Ma dov'è lo strano in tutto questo discorso? Quando parliamo di *islām*, ecco che siamo tutti d'accordo. Non siamo d'accordo neanche su chi deve vincere a calcio! E il novanta per cento di loro cosa mi dice? Innanzitutto, non ho mai trovato qualcuno che mi dicesse: «Ah, *l'islām*? È tutto una cavolata». Per quanto sia un criminale, che aggredisce le persone, ladro, spacciatore, non ho mai trovato come in Europa da voi che siete pieni di atei. Poi, cosa mi dicono tutti? «Ah, Dio ci guidi, noi vogliamo diventare migliori, vogliamo cominciare a pregare». Cioè: *l'islām* è un sogno per tutti i musulmani. Per quanto non lo segua, resta il suo sogno. Se gli facessi dieci domande sui loro desideri per il futuro, uno di quei dieci sarebbe sicuramente di cominciare a pregare ed entrare in paradiso: seguire *l'islām*.

F: Come quell'Ašraf che ti dicevo, che ha la nostra età. Mi ha detto la stessa cosa. Ora non prego e non faccio tutto quello che devo fare, ma con il tempo pregherò al tempo giusto...

K: Il novanta per cento della gente! Te l'ho detto, te lo dico anche senza fare una ricerca! Sono sicuro! Anche se fosse un criminale, alla fine ti dice che *l'islām* è vero. Anche se non lo sa veramente, e non è coerente. Però sono convinti.

F: E secondo te perché sono convinti?

K: Perché la gente è convinta? Perché sono intelligenti. Anche quando li vedi disoccupati, che non lavorano o non fanno nulla, sono intelligenti. Sai perché? Perché sa che se va dall'altra parte senza *islām*, è un problema... La cosa peggiore qual è? [Ride] La diciamo spesso! Che vivi in Marocco, e poi nell'aldilà vai a finire all'inferno. Almeno fossi vissuto in qualche stato avanzato! [Ridiamo] Se fossi intelligente, vivresti in Marocco, senza problemi, anche con i

politici corrotti e delinquenti che abbiamo, però al giorno della resurrezione non devi essere con loro! Te l'ho detto, se chiedi a uno i dieci sogni che ha per la sua vita, l'*islām*...

F: È il primo?

K: No, non il primo, c'è anche chi ce l'ha come primo- per esempio se lo chiedi a me, ti dico che è la prima cosa. Ma se lo chiedi a un altro, ti dirà: «voglio andare in Europa, sposarmi, trovare un lavoro... e servire Dio!».

F: Insomma, fra i primi cinque o sei lo trovi...

K: Anche il settimo, magari anche il decimo, ma c'è in quelle priorità, in quei sogni c'è di essere un buon musulmano. Perché? Noi sentiamo, come musulmani- magari voi europei no- che la nostra religione non ci ha lasciato nulla da dire, ci ha dato tutti i valori per diventare delle brave persone. A volte lo diciamo con gli amici: il Signore è misericordioso, perdona, ci vuole bene. Come dite voi, no? E comunque non arriviamo al livello per vincere! Il nostro livello è meno dello zero. Siamo al meno. Hai presente -1, -2, -3? Insomma, quello intelligente fra noi arriva allo zero!

[Così cominciato, il colloquio riguardo ad alcuni aspetti tecnici della preghiera prosegue, con una introduzione generale che Karīm vuole farmi alla preghiera. Per tutta questa prima parte, Karīm cerca di spiegarmi l'importanza della preghiera nella vita del musulmano. A un certo punto, poi, Karīm spegne il televisore che stava salmodiando il Corano e cominciamo ad affrontare i passaggi della preghiera più da vicino. Quando arriviamo ad alcune invocazioni, che si dicono durante la ṣalāt, per l'inviato di Dio Muḥammad, allora Karīm mi spiega alcune cose riguardo al legame fra il Profeta e la preghiera].

K: E nel Corano cosa dice Dio, degno di lode e altissimo, a Muḥammad? «E parte della notte ancora veglia in orazione volontaria, che forse il Signore ti susciti a luogo di gloria» [sura 17: 79]. Cioè: «abbi pazienza e invoca Dio, prega, così che tu possa arrivare al tuo posto, dove sarai lodato!» [Arriva un bambino, che è solito frequentare il sūq durante i suoi giri dopo la scuola. Lo salutiamo e lo mandiamo a comprare il tè e dei dolcetti]. Cioè, il Signore lo ha destinato, glielo dice. Glielo fa capire, lo elogia dentro di lui. «E il vostro compagno non è un folle» [sura 81: 22], parla con i Qurayš. Era loro amico da prima che arrivasse l'*islām*, la gente lo conosceva, era del paese. «Guardate che non folle, non è scemo». Poi arriva un altro versetto, che gli dice: «certo l'indole tua è nobilissima» [sura 68: 4]. «Tu, Muḥammad, sei un

uomo retto». E un altro versetto, che dice «il vostro compagno non erra, non s'inganna- e di suo impulso non parla» [sura 53: 2-3], cioè «guardate che lui non dà importanza agli istinti di questo mondo». Chi è "il nostro compagno"? È lui, Muḥammad. Cioè Muḥammad è stato lodato per la sua rettitudine, per la sua intelligenza, era un uomo spirituale. Cioè era un uomo con un obiettivo... Anche la gente aveva paura, di 'Omar, per esempio [uno dei primi califfi, compagno del Profeta], ma non avevano paura di Muḥammad, cioè il Profeta, perché sapevano che era buono. Capito? Avevano paura dei compagni, persone normali che cercavano di seguire l'islām. Per esempio le donne, quando vedevano Muḥammad, non si coprivano il capo. Ma quando arrivava 'Omar scappavano. E gli chiedevano: «Com'è possibile? Non rispettate il Profeta e rispettate di più i suoi compagni?», e gli rispondevano: «No! Non è una questione di rispetto, Muḥammad è buono e quindi ci scusa, invece gli altri sono duri, vogliono applicare l'islām». Questo è il tipo di persona che amiamo noi, questo è il tipo di persona che Dio, degno di lode e altissimo, ha donato a tutti, non solo a noi. Gli ha dato delle buone maniere, gli ha dato scienza. Per quanto fosse analfabeta, come dice il Corano, il Signore gli ha dato tutte le scienze, perché fosse chiaro alle persone che era Dio a parlare con loro.

E ci ha dato la preghiera, il pilastro della fede. Se non preghi, non vieni considerato musulmano, un infedele. Se venisse un musulmano a dirmi: «io non prego», gli direi che è un infedele. Lui mi direbbe: «e tu no?», ma non è questione di tu o io. Non è che lo dico io, mi dispiace. Dio cos'è che ha detto? Io spero per voi che entriate in paradiso senza pregare, dormendo tutto il giorno. Ma Dio cos'ha detto? Cos'ha detto Muḥammad, su di lui la preghiera e la pace? «Il confine fra loro e noi è la preghiera» [cita probabilmente un del Profeta, che tuttavia non sono riuscito a identificare], cioè la differenza fra noi e i cristiani e gli ebrei è la preghiera! Per esempio, se dicessimo «Non c'è Dio al di fuori di Dio», anche voi lo dite. Per quanto voi diciate che sono tre, ma se arriviamo al succo diciamo la stessa cosa. Ma cosa dice Muḥammad? Qual è la differenza fra noi e loro? Che noi preghiamo, è la ṣalāt. La mattina ce ne sono due [di rak'āt], ad alta voce, a mezzogiorno ce ne sono quattro, in silenzio, all' 'asr ancora quattro in silenzio, è la preghiera più importante, quella di mezzo, come dice il versetto: «Eseguite accuratamente le Preghiere, e la Preghiera di mezzogiorno: devotamente ritti in piedi volgetevi a Dio» [sura 2:238]. Quindi bisogna stare molto attenti a questa preghiera. Poi dopo c'è il maḡreb, ce ne sono tre, due ad alta voce e una in silenzio, e poi la sera ce ne sono quattro, due ad alta voce e due in silenzio. Queste sono quelle di precetto, le cinque obbligatorie, che Dio ha dato dall'inizio. Poi ci sono le nawāfil, Dio dice: falle se vuoi

aumentare nella purezza. È come a scuola, con lo studio. Ci sono i compiti, ma se vuoi fare degli esercizi in più prendi dei voti in più. Hai capito? Come in ogni cosa, se vuoi andare più in alto di tutti, fai qualcosa in più, fai una ricerca, e cresci.

F: Ed è una preghiera normale, no?

K: Sì, come tutte, normale. *Bi-smi-llāh* , due *rak'āt*, e avanti così. E quel ragazzo che è passato prima, quando ti ho chiamato per strada, studiava con me a scuola. Se lo senti salmodiare, ti giuro è come 'Affāsī [*lettore del Corano, famoso in radio e in televisione*]. Ti giuro, ha recitato lui una volta alla preghiera della sera. Quando legge lui, se sei ben concentrato - a volte, te lo dico, non sono concentrato. Siamo uomini, come tutti! A volte, te lo garantisco, la cosa più difficile da fare è la preghiera. A volte la cosa più difficile risulta essere l'*islām*.

Ĝamāl

Età: 23 anni.

Posizionamento sociale: Ĝamāl è un ragazzo particolare. Orfano di entrambi i genitori, è cresciuto fra orfanotrofio e famiglie che lo hanno preso in affido, finché in adolescenza non è approdato in un'accademia coranica, dove ha passato due anni della sua vita memorizzando il Corano interamente. Dopo l'accademia, passato un periodo di formazione per diventare *imām*, ha deciso di lasciare questa strada, avendo trovato una via religiosa più soddisfacente. Dopo aver incontrato Šayḥ Ḥamza el-Butšitšī, guida della confraternita *šūfī* Qādiriya Butšitšīa, nella sua scuola di Berkān, città del Marocco orientale, ha deciso di intraprendere il cammino per diventare un *faqīr*, un adepto della confraternita. A Fez, vive ora fra le varie confraternite della città, sia in medina che nella *ville nouvelle*, frequentando le varie celebrazioni *šūfī* della città. Non ha lavoro, e vive di provvidenza.

Annotazioni tecniche: poiché nell'ambito *šūfī*, costituito a Fez di numerose nazionalità, soprattutto di europei e americani, non si parla il dialetto marocchino ma l'arabo classico- quando si parla arabo- questo era la lingua con cui Ĝamāl si è relazionato con me inizialmente, per sua abitudine. Poi, lentamente, abbiamo cominciato a parlare sempre più dialetto, ma a causa anche degli argomenti, nelle nostre conversazioni è presente molto arabo classico.

Primo colloquio - 5 gennaio 2017

Questo primo colloquio si è svolto un pomeriggio, intorno alle 16, in uno dei parchi vicini al centro della ville nouvelle. Non molto lontano, dunque, dalla medina, ma fuori di essa. Avevamo già registrato alcuni colloqui, soprattutto su cose religiose. Questo però è stata la prima volta che Ğamāl si è lasciato guidare a parlare della città e della sua vita in essa.

Federico:

Aywa ilā bgītī nbdaw mn hād šī illī qultī, ya'nī ḥurria.

Allora se vuoi cominciamo da questo che hai detto, liberamente.

Ğamāl:

Anā ḥurr dābā!

Io sono libero adesso! *[Ridiamo]*

F: *Ya'nī mā 'endīš as'ila b-ḍabt, dqīqa, ġir... Ka-mitāl, šnū el-medina diyāl-k.*

Intendo che non ti faccio domande precise, solo... per esempio, la tua città.

Ğ: Fās!

Fez!

F: *Tṣwwr fī dmāġ-k, anā mā 'amrī mā mšit l-Fās, anā mn ṭaliān, šnū ġādī tqul lī 'alā el-medīna diyāl-k. Kifāš hiya? Ḥod raḥt-k, w 'od lī šī šuya diyāl Fās. Fās diyāl-k, fhmtī? Illī nta kat'īš fī-hā.*

Immaginati che non io non sia mai venuto a Fez, sono italiano, e cosa mi racconteresti della tua città? Com'è? Prenditi tutto il tempo, e raccontami un po' di questa città. La tua Fez, capito? Quella in cui vivi tu.

Ğ: *Wā, wā... Illī kan'īš fī-ha anā, ḥt kul waḥed 'end-u el-Fās diyāl-u, el-kawn diyāl-u... Kamīl ygul lik! Fās, fī-l-magreb kull-u ma'rūf bi-anna Fās medina 'ilmiya, ruḥaniya, medīnat el-awliya'. Fī-l-'ālam kull-u, fī-l-tašawwuf katgul medīnat Fās, tayqul lik madīnat el-awliya', w ahl el-magreb ġayqul medīnat el-'ilm, ma'rūfa bi-l-Qarawiyyīn.*

Certo, certo... quella in cui vivo io, perché tutti hanno la loro Fez, ognuno ha il suo mondo...

Kamīl *[un suo amico, che ho avuto la possibilità di conoscere anch'io]* ti racconterebbe! In tutto il Marocco si sa che Fez è la città della conoscenza e della spiritualità, dei santi. Nell'ambito

del sufismo, in tutto il mondo se chiedi tutti ti risponderanno che Fez è la città dei santi, e in Marocco la città della scienza, famosa per la Qarawiyyīn.

El-nās diyāl Fās fī-him el-maḥabba, waḥḥa fī-hā el-salafīn w hāda, waḥḥa ma 'omr ay wāḥid 'āraf taṣawwuf, wlla šī ḥāḡa, yikūn matalan fī šī maḡlis... Bḥāl mllī kaymūt šī wāḥed diyāl Fās, matalan, kiymšīū ydirū lu el-gnāza, el-munšidīn kywqfū. Mllī kaywšlū li-hād el-qašida kywqfū. Kaydirū el-ḥadra, 'ādī. Waḥḥa mā 'amr-ha dāk el-mra šāfet el-ḥadra, wlla dāk el-raḡul šāf el-ḥadra, kul šī kaymšī ma' el-ḡaw.

La gente di Fez è gente affettuosa. Anche se ci sono i salafiti e il resto, anche la gente che non ha mai sentito nulla del sufismo, quando si trova nella situazione... Per esempio se muore qualcuno vanno a fargli il funerale, i *munšidīn* a un certo punto dell'inno si alzano in piedi [*Canta per simulare la scena*]. Quando arrivano a questa poesia si alzano. E fanno la *ḥadra*, anche se quella donna o quell'uomo non ne ha mai visto una, tutti seguono l'atmosfera.

El- 'ayalāt kaynūdū yidīrū dāk «šlā w slām...». Kul šī, el-muhimm, el ḡaw el-ruḥānī, fī Fās, sawā' illī ya'rifū wlla mā ya'rifū-š. W bi-niṣbat ki-dayr t'īs fī Fās, anā fī-l-ḥaqīqa 'āyš fī Fās ḡir b-l-qalb diyāl-ī, fī-l-ḥaqīqa.

Le donne fanno quel loro inno solito [*lo canta*]. A Fez c'è proprio un'atmosfera spirituale, sia che conoscano questo tipo di cose sia che no. E per quanto riguarda vivere a Fez, io in realtà ci vivo solo con il cuore, a essere sincero.

A Fez tutti possono lavorare: compravendita, oppure ti fai assumere da qualcuno che ha bisogno, o semplicemente puoi fare la sicurezza che ti danno almeno 2000 *dirham* al mese. Per affittare, troverai una casa a meno di 1000 *dirham* al mese, a 600 o 700 *dirham*, e quello che gli avanza deve farselo durare per il mese. E a Fez in più si può vivere senza spendere un soldo di quelli che hai, perché ci sono le *maḡālis*, che tu conosci. Oppure a Fez c'è questo problema che se qualcuno di invita devi mangiare: non puoi dire di no! Devi per forza mangiare a casa della gente, capito? Ma io vivo in un'altra Fez, quella del cuore, dell'amore. Con l'amore puoi vivere in ogni luogo. In ogni luogo tranne Marrakesh, dove mi è capitato un problema grosso! Te l'ho raccontato di quando sono andato a Marrakech? Ero andato qualche giorno, un mio amico si era ammalato là, ma forse te l'ho detto? Il mio amico che è morto a Marrakech?

F: Ah sì forse mi ricordo, mi avevi accennato...

Ĝ: Tre giorni a Marrakech e non c'era nessuno che mi desse da mangiare, niente, niente, niente!

F: Niente?

Ĝ: Chiedevi il caricatore e non ti davano neanche quello... Hai mai visto una stanza senza prese? Io l'ho trovata! Quando volevo dormire, avevo una *ĝellāba* lunga con un cappuccio bello grosso. E con la mia borsa dentro facevo un cuscino. Dicevo le lodi prima di andare a dormire, e poi dormivo! E la mattina ti svegli!

F: Fuori?

Ĝ: Fuori, tipo quella panchina di ferro! Ci dormivo sopra. Così. Aspettavo di vedere gente passare, a quel punto mi alzavo. *El-ḥamd-u lillāh!*

F: E invece a Fez non è così?

Ĝ: No! Non mi è mai successo a Fez di trovare problemi per dove mangiare o dormire, niente, mai. Anche per dove dormire, veramente. Ti affidi a Dio e basta! Comunque sono tornato stanotte e non ho ancora dormito, lo sapevi? Non ho dormito!

F: Non ancora?

Ĝ: Non ancora! Ieri, quando mi sono svegliato, prima di partire, ci siamo svegliati con Kamīl per le cinque, e abbiamo girato un po'... E da là non ho dormito granché...

F: E non sei stanco?

Ĝ: No, per niente, ci mancherebbe. Io non dormo granché... E vabbè...

A Fez c'è tutto. Anche a livello religioso. Se vuoi tenere i tuoi riti religiosi, per esempio cristiani, c'è la chiesa. C'è anche la chiesa degli ebrei, la *synagogue*.

F: Ma non sono rimaste molte...

Ĝ: Eh, la maggior parte di loro è partita, è vero... Ma l'importante è che ci sia un modo di praticare la tua religione, qualsiasi essa sia. Ci sono anche molte etnie. Non trovi solo marocchini, qua. Italiani, senegalesi, tutti vivono qui a Fez. *[Silenzio]*

Io forse non ho mai pagato sull'autobus.

F: Sull'autobus? Mai pagato?

Ĝ: Perché lo uso quando non ho i soldi. Quando ce li ho, vado in taxi! *[Ridiamo]* Se mi trovo senza, uso l'autobus. Non ti dicono nulla. Dici *el-salām-u 'aley-kum*, loro ti rispondono al saluto, e ti siedi e fai i tuoi comodi. Lui andare, deve andare. Ti prende sulla schiena? *[Cioè: Fa qualche fatica?]* Non credo, lui va da solo. Quando arrivi alla tua fermata, scendi. E fine. I controllori non salgono mai, quindi tutto va bene.

F: Ah, sei salito sull'autobus ma non hai mai pagato! Adesso ho capito!

Ĝ: Certo, sono venuto qua con l'autobus! Quindi, se mi vedi venire con l'autobus sai che ho finito i soldi! *[Ridiamo]* Altrimenti prendevo il taxi.

F: Ma adesso non hai soldi... Ma ce li hai avuti?

Ĝ: No... Dipende... Qualcosa... Quel poco che riesco a guadagnarmi... Capito? Viene così, un po' a caso, come quella volta Kamīl... Gli sono rimasti 100 *dirham*, eravamo a Fez e stavamo girando. Mi ha detto: «Questi 100 *dirham* non voglio usarli per mangiare, mi servono, però dobbiamo mangiare in qualche modo!». Alla fine mi ha detto di cambiarli, e gli ho risposto «*In šā' Allāh*». Stavamo camminando e siamo arrivati in una stradina... Gli ho detto di cominciare a cantare. Ha cominciato a cantare un canto religioso, e un tizio dal ristorante è uscito ad ascoltare. E ha detto: «niente da fare, dovete salire da me a cantare, a casa mia!». Siamo saliti, abbiamo fatto un quarto d'ora di canti, abbiamo bevuto il tè, mangiato i dolci, abbiamo fatto le invocazioni finali, e alla fine ci ha dato 50 *dirham* a testa. Gli ho detto: «Kamīl mangeremo soltanto con i tuoi 50!», e alla fine gli sono rimasti i suoi 100 di prima. Hai capito cosa intendo? [*Ridiamo*] Aveva detto che non voleva spenderli per mangiare noi, e allora gli ho trovato il modo per mangiare e guadagnare in più! Capito? Perché? L'uomo che la fede certa in Dio... Come? Per esempio io posso dire fra me e me, «voglio andare da Fez ad Agadir», poi arrivi là e ti rendi conto di non avere un soldo per mangiare! E allora chi ti ha portato fino a laggiù, se non è successo nessun problema lungo la strada, lui è quello che ti può aiutare! Capito? E allora perché ci pensi? È tutto così: mangiamo, beviamo, siamo attivi! *El-ḥamd-u lillāh!*

F: E adesso non hai una casa fissa?

Ĝ: No, zero.

F: Giri?

Ĝ: Giro? Come i dervisci! [*Ridiamo*]

F: E sei contento?

Ĝ: Assolutamente! Sono tranquillo, per davvero. Tranquillo... L'uomo deve vivere col proprio cuore...

F: E quindi quali sono i "tuoi" posti in questa città? I posti che...

Ĝ: Mi piacciono? Ah, quel posto che voglio mostrarti! Il padrone di questo posto lo conosco bene, è mio amico. Si chiama Michel. È musulmano, ma il suo nome è ancora quello. Ha una casa enorme, un palazzo! Un palazzo... Se vuoi vederlo, ti piacerà... Prendo il mio quadernetto, la penna, e salgo sulla terrazza... Quello che mi viene in mente lo scrivo! Guardo il sole e magari mi viene da scrivere qualcosa. Tanta gente, quando per esempio ascoltano qualche *qaṣīda* [*componimento poetico, in questo caso in dialetto*], è possibile che si mettano a piangere;

oppure un'altra può attivarti, o farti ridere. Perché? Perché quello che l'ha scritta è possibile che gli sia capitato qualche guaio, oppure era triste per qualcosa quando l'ha scritta. Oppure era felice e allegro. E quando arrivi al pezzo che ha scritto, può succedere che le stesse cose che ha sentito lui, le senta anche tu! Anche se stai solo ascoltando, non hai mai fatto quell'esperienza. Capito? È così, così...

F: E perché ti piace quel luogo?

Ĝ: Beh, prima di tutto c'è il verde, c'è aria... E non c'è gente! Quand'è che l'uomo si sente bene, vicino a Dio e come da solo in tutto il pianeta, che gli sembra che sia suo? Quando è solo. Quand'è che ti rilassi? Quando sei a casa tua da solo! Succede sempre che io debba fare una cosa: sono lì in piedi e penso che devo prendere il telefono. Poi arrivi a metà, ti chiama qualcuno e torni indietro. Anche solo in casa: «vieni in cucina a fare questa cosa!», e il telefono è rimasto là. E non fai quello che avevi intenzione di fare! Quindi ti succede tutti i giorni, non fai quello che vuoi tu, ma quello che vuole un altro. Invece, se facessi quello che vuoi... Segui la tua voglia, la tua inclinazione. Capito? Per esempio una volta stavamo mangiando, ed eravamo a casa di un amico. E ho detto: «Adesso io me ne vado, lasciami da mangiare che poi lo prendo...», sono uscito fuori e l'ho lasciato là. Perché? Perché quello che volevi fare magari l'hai cambiato con il programma mentale di un altro! È così... Oggi sono arrivato alle tre di notte, un po' in ritardo, e non potevo andare a svegliare quelli che mi ospitano... Però faceva un freddo impossibile! La mia gamba tremava, da sola!

F: Ah, eri fuori...

Ĝ: Fuori! Avevo un libro di poesie, che avevo lasciato al padrone del caffè, tre giorni fa...

[Ĝamāl continua a raccontarmi alcuni episodi successi degli ultimi giorni, divagando molto, senza più tornare in argomento].

Secondo colloquio - 7 febbraio

Questo secondo colloquio con Ğamāl viene qualche tempo dopo il primo, e non si riferisce direttamente alla città. È partito da un pretesto: la sera prima ero stato con lui a una celebrazione *ṣūfī*, e mi aveva colpito per vari motivi. Da questa curiosità, che Ğamāl era ben felice di soddisfare, ci siamo spinti negli ambiti religiosi che tocca questa tesi: la preghiera, la recitazione del Corano. Mi interessava sapere quale fosse il suo vissuto, dopo averne parlato lungamente con Karīm e Ḥasan. L'occasione del colloquio è un caffè, preso in piazza Rṣīf, uno dei centri più vivi e popolati della medina, verso le 15 di pomeriggio.

Ğamāl: Tutto questo è abbastanza difficile, il *taṣawwuf* [la parola araba per sufismo]! Dicono che la parola venga dai vestiti, *ṣūfa*, la lana. Oppure da *ṣafā'*, sai cos'è?

Federico: Come *ṣāfī*, chiaro, puro!

Ğ: Esatto... [Cita alcuni versetti di una poesia che contiene queste due parole...] Cioè: lascia il mondo a Dio! Pensi sempre: come farò, come farò... Non sei tu il Signore, per pensare sempre come dovrai fare! Lascia tutto a Dio, che è lui che fa le cose! Se penso sempre: devo fare questo, devo fare quest'altro, mi serve questo, se non ho quest'altro come faccio... Lascia stare! Capito?

F: E tu quindi hai cominciato il *taṣawwuf* quanti anni fa?

Ğ: Più o meno cinque anni fa... Non è che ci pensassi o ne parlassi prima, o anche solo allo studio. Per me era così: impegnarsi o meno, leggere o meno...

F: E come ti sei avvicinato? Come l'hai studiato?

Ğ: No, il *taṣawwuf* non l'ho studiato molto! L'ho vissuto più di quanto l'abbia studiato... Ho letto giusto il necessario, pochissimo. Ma ci ho vissuto dentro. Ho incontrato le persone, e soprattutto gli *ṣuyūh*, che invece hanno studiato. E così ho trovato la strada spianata: ognuno di loro mi ha raccontato quello che ha studiato, e basta! Ho rubato un po' di qua e un po' di là, e a posto. E sto bene, tranquillo. Almeno a livello ideale, intellettuale. Sull'altro piano, Dio lo sa, non sono tranquillo per niente!

F: Ma perché hai cercato in questa direzione?

Ĝ: Non l'ho cercato! È stata una coincidenza. E proprio quella coincidenza mi è piaciuta, perché mi ha tranquillizzato. Prima stavo soffrendo. Il primo pensiero che avevo era: perché non ho una madre, non ho un padre? Stavo impazzendo, mi stavo ammalando. E dove sono? Mi chiedevo, e tornavo sull'argomento, e mi chiedevo di nuovo, chi sono? Niente, non riuscivo a lasciar perdere! Due anni così, sarei impazzito! Se non avessi incontrato il *tašawwuf* avrei perso la testa! Ti racconto una barzelletta. Me l'ha detta Kamīl, non è mia.

F: È lui la sorgente di queste cose!

Ĝ: Sì, ma è sua, gliel'ha detta quella ragazza di cui parlavamo l'altro giorno: è avanti con l'età, sposata, con i figli, ma fa morire dal ridere.

F: Sua zia?

Ĝ: No, no, una signora qualunque. Comunque dice: c'è una che non si è mai sposata. Il suo più grande desiderio è di vedere il "come si chiama" dell'uomo, nient'altro. Un giorno gli capita davanti un camion di banane e lei comincia a urlare: «piano piano! Passerete tutti quanti!» [*ridiamo*]. Gli sembrava di essere arrivata in paradiso! Devo portarti da questa che racconta le barzellette, si muore dal ridere! Per lei è normale, anche se è sposata...

F: Quindi vuol dire che in paradiso non sono solo gli uomini che avranno molte donne! Anche le donne?

Ĝ: Eh certo!

F: Bene!

Ĝ: E quindi?

F: Quindi prima di cominciare il *tašawwuf* eri nell'accademia coranica.

Ĝ: Studiavo, ma non sapevo che... Ero normale, normale, un uomo normale. Stavo lì a leggere il Corano... Come una specie di triangolo: casa, accademia, e... se c'era bisogno uscivi per comprare qualcosa... Solo così, questo era il giro. Non avevo altro da fare. E leggevo il Corano con l'intenzione di memorizzarlo. Non pensavo «ci lavorerò!», oppure «cosa ci posso fare?», non avevo l'idea di fare l'*imām*. Io l'ho fatto soltanto per avvicinarmi a Dio, te lo dico. Chi legge il Corano per poi lavorarci, non riuscirà mai a memorizzarlo, questo sappilo. Questo per ogni cosa: devi volerla imparare in sé, non per lavorarci. Poi è il Signore che porta quello di cui hai bisogno. Magari tu vuoi studiare in questo campo, e alla fine il Signore aveva pensato per te qualcos'altro. Quanti ci sono che hanno studiato medicina e adesso vendono le cipolle? Era quella la sua via: cosa vuoi fare? Puoi farci qualcosa? E l'uomo deve... *el- ḥamd-u lillāh!*

F: Beh tu sai che a me piace... cioè nella mia ricerca mi interessa anche alla parola di Dio, all'incontro del credente con il Signore... capito?

Ĝ: Il versetto coranico dice: «Volti in quel giorno saranno splendenti- al loro Signore miranti- e volti in quel giorno saranno offuscati- pensosi del disastro lor preparato» [sura 75: 22-25]. Cioè la *bāsira* non è la *nāḍara* [coprono entrambi i termini i campi semantici della vista, ma con sfumature diverse]. Sai cosa vogliono dire? La differenza che c'è? Con la *nāḍara* si vede l'apparenza, lo *zāhir*, ma la *baṣīra* vede dietro lo *zāhir*, cioè il *bāṭin*. C'è chi vede solo la forma delle cose, e chi invece conosce la verità di Dio, chi è. Questa è la vera vista. Capito? E c'è chi non vede proprio! Come dice il Corano, lui vede il mondo, vede tutto, ma quando muore e viene seppellito non c'è più. «Chi si distoglierà dal mio Monito, avrà miserabile vita e lo faremo tornare a Noi cieco il Dì della Resurrezione- E allora dirà: "Signore! Perché mi hai fatto venire a Te cieco mentre prima vedevo?"- E Dio gli risponderà: "così è perché son venuti a Te i Nostri Segni e tu li hai dimenticati, e così tu, oggi, sei il dimenticato» [sura 20: 124-126]. Noi siamo venuti con i profeti, gli inviati, le prove. E le hai dimenticate! E così, ugualmente, oggi ti dimenticheranno.

F: Ma la mia domanda sul Corano è questa: quand'è che lo leggi il Corano?

Ĝ: Io? Quando ho voglia, non è per forza. Il Corano è come il *dīkr* [intendendo il rito *ṣūfī* di ripetizione dei nomi di Dio], come dice il versetto: «e facile facemmo il Corano ad ammonire: c'è chi accolga il monito?» [sura 54: 17 et passim, il versetto è ripetuto alcune volte nella sura, come una sorta di ritornello]. Cioè: abbiamo fatto il Corano perché la gente lo potesse ricordare. Se leggi il Corano fai memoria di Dio, perché ricordi la sua parola. Ma anche adesso che stiamo parlando di Dio, anche questo è *dīkr*, perché lo ricordiamo. Non è necessario per forza il rosario. [Passa un motorino con una marmitta molto rumorosa, Ĝamāl gli grida: «e stai zitto!» perché lo sta interrompendo, e ne ridiamo].

[Proseguiamo a parlare della lettura del Corano, ma la conversazione presto si spegne].

'Azz el-Dīn

Età: 57 anni.

Posizionamento sociale: 'Azz el-Dīn è un professore di studi islamici presso la nuova università di diritto musulmano della *ville nouvelle* (*Kullyat el-Šarī'a bi-Fās*). Si è occupato, nelle sue ricerche, soprattutto di sufismo e marabuttismo marocchino, in particolare nelle tradizioni di Fez e Meknès.

Annotazioni tecniche: le visite guidate della medina di Fez con il professore sono state condotte in francese, con numerosi inframezzi in dialetto marocchino, quando serviva per interagire con gli abitanti della città, e in arabo classico, quando serviva per accenni storici e lessicali. La registrazione è avvenuta in movimento.

Visita guidata - 7 febbraio 2017

In tutto, con il professore abbiamo svolto due visite guidate per la medina di Fez, molto utili per capire meglio la sua evoluzione storica. Riporto qui una piccola parte della prima visita, che ci ha portati a esplorare due cimiteri molto importanti della medina. La registrazione è avvenuta in tarda mattinata, ed è cominciata mentre salivamo a piedi lungo l'unica strada asfaltata del cimitero, lasciandola poi per addentrarci nei sentieri fra le tombe.

'Azz el-Dīn:

Dans le monde arabo-musulman, il faut pas penser directement à la superficie, mais plutôt au nombre considérable de saints et de savants qui sont enterrés là-bas. Et ces saints et savants ils sont venus de l'Andalousie, de la Tunisie, et de l'Orient, pour un seul but: c'est d'étudier à la Qarawiyyīn, ou bien d'enseigner à la Qarawiyyīn. Et au même temps, pour visiter le sanctuaire de Mūlay Driss II, le fondateur de la première dynastie islamique au Maroc...

Nel mondo arabo-musulmano non bisogna direttamente pensare alla superficie [dei cimiteri] ma piuttosto al numero considerevole di santi e sapienti che sono sepolti laggiù. Questi santi e sapienti sono venuti dall'Andalusia, dalla Tunisia e dall'Oriente, con un solo obiettivo: studiare alla Qarawiyyīn, o d'insegnarci. E al tempo stesso per visitare il santuario di Mūlay Driss II, il fondatore della prima dinastia islamica in Marocco...

Donc, ce cimetière comprends trois noms, qui sont réputés dans l'histoire aussi bien de Fès que de l'Orient et Occident musulman. Il s'appelle à la fois "maṭraḥ ahl el-ǧenna", c'est à dire la planchette en bois sur laquelle on pose le pain pour le mettre dans le four. C'est une formule symbolique, allusive, qui veut dire que les gens qui vont être enterrés ici, vont au Paradis. Pour la simple raison... ils sont des ṣūfī, ou bien des ulamā', des savants.

Quindi questo cimitero comprende tre nomi, famosi nella storia sia di Fez, che dell'Oriente e dell'Occidente musulmano. Il primo è *maṭraḥ ahl el-ǧenna* ["la tavoletta del popolo del Paradiso"]... capisci? Per *maṭraḥ* si intende la tavoletta di legno sulla quale si mette il pane per metterlo nel forno. È una formula simbolica e allusoria, che vuole dire che le persone sepolte qui andranno in Paradiso. O sono dei ṣūfī, oppure degli 'ulamā', dei sapienti.

Poi c'è un altro nome: *el-gbēb*. Capisci? In dialetto marocchino è una contrazione dell'arabo classico *el-qibāb*, di cui il singolare è *qubba*, cioè la cupola. Cosa significa una cupola? Sta a rappresentare il santuario o la tomba di un *ṣūfī*. E il terzo nome, è il termine generale, senza allusioni o simboli, cioè "il cimitero di *Bāb Ftūḥ*". Si vede che le tombe sono sparse un po' dappertutto, soprattutto degli '*ulamā'*' e dei sapienti. Questa via è stata appena fatta, è per facilitare l'accesso per le ambulanze, o in generale per tutti quelli che sono motorizzati: gli anziani che vogliono venire a sedersi qui per chiedere la misericordia di Dio per il loro parenti.

Federico: E anche forse per arrivare a *sahrīġ el-gnawa*. È nuovo, no, il quartiere lassù?

A: Sì, è nuovo...

F: Da quanto tempo è là?

A: Non molto... Una trentina d'anni, quaranta al massimo. Quindi. C'è una differenza fra le tombe. Ci sono quelle dei normali, dei comuni; e ci sono le tombe degli '*ulamā'*'. Si vede un muro slanciato, e all'entrata si nota un *miḥrāb [una nicchia]*, che sta a significare che è la tomba di un sapiente. L'unica allusione che illustra invece la tomba di un *ṣūfī*: la cupola. E poi un'altra cosa: la cupola da fuori copre l'interno. Ma dentro c'è un lenzuolo fatto con un tessuto, in seta, decorato con diverse calligrafie e soprattutto dei versetti coranici. Ecco dunque i tre tipi di tombe che esistono qui. E per specificare un po' meglio, ci sono delle tombe che sono circondate dai muri. Alcune famiglie comprano degli appezzamenti di terreni per seppellire i parenti: fratelli, figli, nipoti... oppure [*se è recintato*] è un cimitero consacrato agli '*ulamā'*'. All'inizio della storia, gli andalusi e le famiglie che venivano dall'Oriente erano famosi per la loro tradizione sapiente, e quindi avevano i propri cimiteri. Da là, si parla dei santuari della gente di Malaga, e i santuari della gente dell'Andalusia, in generale. Oppure un cimitero di un grande sapiente, famoso per la sua sapienza, come per esempio Ibn 'Abbad di Ronda, o altri vissuti alla stessa epoca, e che erano confratelli all'università Qarawiyyīn. Sia i genitori che i figli... [*incomprensibile*]. Troviamo Ibn 'Abbad, che è un perfetto esempio del sapere dell'epoca merinide, e poi il suo adepto, suo allievo, che è sepolto davanti alla sua tomba. Per la semplice ragione di ottenere la *baraka*, la benedizione di aver seppellito qui il proprio maestro. Solitamente, quando si vedono le cupole, da quella parte per esempio [*indica la direzione*] sono le cupole dei grandi *ṣūfī* conosciuti nella storia del mondo arabo-musulmano, e a Fez. Solitamente in tutti i grandi cimiteri si trova il *muṣallā*, cioè il luogo dove si fa la preghiera della festa del giorno del sacrificio. C'è un *imām* che fa il sermone, poi si fa la preghiera e

ognuno rientra a casa per sgozzare il montone. Questo è il più grande *muşallā* di Fez, questo di *Bāb Ftūh*. Se hai delle domande da fare, possiamo completarci.

F: Certo...

A: C'è qualcosa di molto interessante nell'architettura arabo-musulmana: i cimiteri sono all'esterno delle porte della città. Questo cimitero è fuori delle mura. C'è un altro cimitero che è all'entrata delle mura, che è molto famoso. Ma non tanto quanto questo. L'altro si chiama *Bāb el- Ḥamrā'*.

F: Che è sempre da questo lato della città...

A: Esatto, di fronte, all'entrata delle mura. È famoso per contenere le tombe degli andalusi, provenienti da tutte le città: da Granada, da Murcia, Ronda, Malaga. Quindi...

F: Che io sappia, ne ho notati altri due almeno. Quello di *Bāb Guissa*, e *Bāb Būḡlūd*, forse...

A: No... Ah certo! Ma si chiama *Bāb Maḥrūq*, che è sempre al di fuori, non è dentro.

F: Quindi potremmo dire che sono quattro i cimiteri di Fez. E le persone sono tuttora seppellite qua...

A: Si dice, nella tradizione popolare di Fez, che le persone privilegiate sono quelle sepolte qua. Perché sono vicine degli '*ulamā'*' e dei *şūfī*. Si dice sempre che la compagnia di cui ci si circonda in questo mondo è la stessa con cui si starà nel mondo dell'aldilà. «*El-şuḥba tanfa'u fid-dunia wa-l-āḥira*». Si dice anche, è un detto popolare «dimmi chi frequenti e ti dirò chi sei». È la frequentazione, la *şuḥba*, la compagnia.

F: Come si dice in *dāriġa*?

A: Si dice: «*Qul lī ma'min tatmšī, nqol lik škon nta*», chiaro e semplice, non c'è confusione. C'è un'uscita da qua? [*cerchiamo la strada in mezzo alle tombe*].

F: Mi sa di no. Passiamo di qua...

A: Quindi tu ti occupi dell'argomento dell'animazione, del movimento. E il movimento è il suono. Quando mi muovo, produco un suono, in qualche modo.

F: È vero.

A: Qui siamo fra due mondi che si completano. Il primo è il mondo dell'animazione, della gente comune, dei vivi, della *dunia* [*il mondo*] che rappresenta il mondo di quaggiù, del basso. È questo che vuol dire *dunia*, qualcosa che sta in basso, senza valore. E il mondo di quaggiù non ha valore. Perché? Perché è un mondo passeggero, provvisorio, che ci porta tutti a un altro mondo, eterno, cioè la *Āḥira*. In qualche modo è come un ponte, e quando si è qua bisogna sfruttare al massimo le occasioni per fare del bene. Quindi c'è un certo equilibrio fra

l'animazione della *dunia* e il silenzio di queste persone, dei morti che riposano nelle tombe, nell'eternità. E quando siamo nel mondo di quaggiù spesso abbiamo bisogno di meditazione, del silenzio per meditare il nostro avvenire: dove andremo un giorno, e quel giorno non lo conosciamo- anche se si può prevedere, con dei segnali materiali, come la vecchiaia, la mancanza di salute, e così via... Quindi c'è questo equilibrio che regge l'universo: l'animazione, e il silenzio. Non può esserci l'uno senza l'altro, vanno l'uno accanto all'altro.

F: Ma posso notare che qua al cimitero ci sono le macchine! Cioè, non c'è molto silenzio, o almeno non completo...

A: Le macchine sono qualcosa di nuovo. Dobbiamo accettarlo, perché ci sono delle ragioni.

F: E quindi la gente viene qui spesso per meditare?

A: Per raccogliersi, sì, per chiedere la misericordia per i loro parenti. Soprattutto il venerdì mattina, o il giovedì sera, la vigilia del venerdì.

F: Ah, c'era il passaggio laggiù! Va bene, è uguale, non lo vedevamo perché era coperto.

A: Quindi hai delle domande?

F: Io vedo che le tombe, anche se per esempio alcune sono nuove, quindi forse c'è il nome... Ma le altre sono abbastanza abbandonate.

A: È vero sono abbandonate. Spesso è perché la famiglia non è più a Fez... E la maggior parte della famiglie di Fez sono partite, a Casablanca. O per delle ragioni commerciali, oppure vogliono accompagnare il figlio che ha ottenuto un nuovo posto di lavoro, e siccome i genitori sono anziani non si possono lasciare soli qui. Quindi devono accompagnare loro figlio. Ma la figlia, una volta sposata, non si può seguire, perché ha un marito. Quindi si segue sempre il figlio maschio.

F: Quindi veramente la gente di Fez ha svuotato la città...

A: Quelli che avevano i soldi, oppure quelli che fanno del commercio altrove, oppure le persone che hanno seguito i figli.

F: Queste lastre di marmo le incidono sulla *Ṭāla'a*, giusto? Sono loro?

A: Sì, sono loro... Si chiamano gli *ašāhid*.

F: E quindi se le famiglie non ci sono più, le tombe sono abbandonate...

A: Esatto, la maggior parte delle tombe sono abbandonate...

F: E questo non è un problema?

A: Negli ultimi anni c'è stato un benefattore, che è cresciuto qui a Fez, non di origine *fāsī*, ma comunque che ha studiato qua. E ha restaurato le mura che cingono il cimitero, e anche il muro *[si ferma e bisbiglia, cercando la strada]*....

F: Ah, quindi le mura sono nuove...

A: Esattamente, ce n'erano ancora alcuni in piedi, ma ormai erano ridotti male. Lui li ha ingranditi, restaurati... È un grande borghese di Casa *[Casablanca]*.

[Parla con una famiglia di custodi, per farsi portare da Fṭōma, una anziana signora che lavora nel cimitero da tutta la vita. Camminiamo qualche minuto per andare a trovarla dove sta lavorando, ci porta sua figlia. Arriviamo al muṣallā, e lì la incontriamo. Dopo qualche parola, chiediamo dove sia la tomba di Sīdī Reduān, uno dei santi ṣūfī sepolti nel cimitero, e la signora ci fa da guida per un pezzo, fino al punto della collina da cui si vede la tomba in questione. Poi ce la indica, e seguiamo, incontrando anche un gruppo di uomini che sta recitando il Corano per un morto appena sepolto. La visita del cimitero prosegue poi con una enumerazione e spiegazione dettagliata dei santi ṣūfī, che non è necessario riportare qua].

Yūnes

Età: 36 anni.

Posizionamento sociale: Yūnes è il cugino di Karīm, nipote di Sī Moḥammed e 'Ā'īša. Anche lui, è cresciuto al sūq el-Ḥenna, e adesso gestisce un negozio in questo mercato. È sposato da qualche anno, e ha un figlio di 4 anni. È un musulmano che potremmo definire “medio”: sposato, molto praticante, e anche molto esperto di alcune questioni. Condivide con altri (per esempio Karīm) la fissazione e una certa ossessione per le cose della fede, ma al contrario di molti è capace di una grande leggerezza e simpatia.

Annotazioni tecniche: i nostri colloqui quotidiani, nel contesto del *sūq*, erano esclusivamente in dialetto marocchino. A onor del vero, con Yūnes il mio livello linguistico è stato messo a dura prova, poiché si divertiva a sottopormi quotidianamente a un bombardamento di parole in dialetto molto colloquiale, a volte antico e non più parlato, che non potevo trattenere.

Colloquio - 9 febbraio 2017

I colloqui che ho registrato con Yūnes sono stati pochi, e oltre a questo non è necessario riportare gli altri, che trattano in generale di cose relative alla fede, che Karīm e Ḥasan ben rappresentano. In questo caso, si è presentata l'occasione, invece, di esplorare un campo molto difficile e aspro, quale quello della musica e della sua liceità in ambito di diritto islamico. Per questo, ho chiesto a Yūnes se potevo registrare, e gli ho fatto delle domande più circostanziate del solito. Era di pomeriggio, dopo la preghiera dell' 'aṣr, intorno alle 15, ed eravamo seduti di fronte al suo negozio, nel cortile del sūq el-Ḥenna.

Yūnes:

Ilā kuntī bāḥit 'ala šī i'tirāq, anā mawǧūd.

Se hai qualche obiezione io ci sono: discutiamo.

Federico:

Lā, ġir bgīt nsuwul a'lāš el-mūsiqā hiya ḥarām.

No, mi chiedo soltanto perché la musica sia peccato.

Y: *Šnū el-ma'nā diyāl el-mūsiqā? Šnū hya aṣlan? A'lāš dārū el-nās el-mūsiqā?*

Cosa vuol dire musica? Qual è il suo significato? Perché all'origine la gente ha cominciato a fare musica?

F: *Baš yfarḥū, waqīla...*

Per divertirsi, forse...

Y: *El-lahū, ya'nī el-la'ab. W mn ba'd ktbda el-mūsiqā, šnū ybda fī-hā? Kiybda el-šṭāḥ. Škūn illi kynōd yišṭaḥ?*

Per giocare, suonare [Il termine è la'ab, che veicola l'ambivalenza "giocare-suonare" esattamente come l'inglese "to play"]. Se suoni comincia la musica, e cosa c'è subito dopo? Il ballo. Chi è che balla?

F: *Škūn illi yišṭaḥ? Kul šī, ya'nī...*

Chi balla? Tutti!

Y: *Nisā' w riǧāl, yek? Waḥḥā, mlī katkūn yišṭaḥ, škūn kaykūn kayšūf fī-hā?*

Uomini e donne, giusto? Ok, e una volta che comincia a ballare la donna, chi è che la guarda?

F: *Kul šī, kanšṭhū!*

Tutti, stiamo ballando!

Y: *El-rağul! El-rağul fī-l-dīn ḥarām 'aley-h kayšūf fī-l-mra katšṭah, el-ğasad diyāl-hā. Mn ba'd kaykūn el-šṭāḥ fī-l-'ars, Šayṭān ḥāḍer ma'-hom. Fahmtī-nī dābā? Ya'nī el-mūsiqā ḥarām. Ḥt ma'-hā kayğī el-šṭāḥ, mn ba'd el-šṭāḥ kaywillī el-šrāb, mn ba'd el-šrāb kaywillī el-ḍbāz, w mn ba'd el-ḍbāz kaywillī el-fasād.*

L'uomo! Nella religione è peccato che l'uomo guardi una donna mentre balla, il suo corpo. Per esempio ai matrimoni quando cominciano a ballare, Satana è presente con loro. Hai capito adesso? Ecco perché la musica è un peccato. Con la musica viene la danza, dopo la danza viene il vino, dopo il vino viene la rissa, con la rissa è tutto rovinato.

Ya'nī hā hiyā katdhol el-taḥrīm, b-waḥd-k. El-mūsiqā b-šīfa 'amma ḥarām. Kān fī 'ahd el-nabī waḥd el-mūsiqā ḥalāl, fuqqāš tağannat? Mllī kān ṭāl' el-medīna... Bi-l-ḍēf! Hāda kān ḥalāl. Mā šī piano, computer, bāf, kamenğaw, sdā! Marra marra kandōḥ fī šī mūsiqā, ġrība katğīnī! Dāk el-rōk wlla kifāš kaiysammiw-hā. Bum! Tam! Statam! Mā fahmtš anā! Insān kaytsanna li-hā, rās-u ynōd kayḥarq-u!

Entri nel peccato senza rendertene conto. In generale la musica è sempre peccato. Noi sappiamo che c'era una musica permessa all'epoca del Profeta, come per esempio quando stavano entrando a Medina [probabilmente si riferisce all'ingresso di Muḥammad e i suoi compagni nella città di Medina, dopo essere scappato da Mecca], ma era solo coi tamburi, quello è permesso. Non è il piano, il computer, le casse, casino, rumore! A volte mi rimbambisco con certa musica che mi sembra strana! Il rock, o come la chiamano. Bum! Tam! Statam! Non ho capito io! Appena la senti ti viene il mal di testa!

F: Eccolo il musicista! [Da lontano arriva uno gnāwī, Un musicista di un genere particolare, appunto la gnāwā, musica popolare marocchina legata agli ex-schiavi sub-sahariani marocchini, che da qualche decennio è ormai ad un livello alto di attenzione pubblica, anche internazionale. Nella medina i suonatori singoli chiedono l'elemosina in cambio di una piccola esibizione, come succede anche all'interno di questa intervista]

Y: Questo è uno gnāwī, non un musicista! Comunque, la musica dovrebbe almeno rilassarti, invece quel tipo di musica di innervosisce.

F: Ok, hai ragione. Ma per esempio...

Y: Vuoi sentire un po' di musica? [*allo gnāwī*] Suonagli "Ya mūlāy Brahīm..." [*comincia a canticchiare la canzone*]. Dai! Suona! Prendi i soldi giusto così? Dai!

[*Lo gnāwī comincia a suonare e i due cantano insieme una canzone conosciuta, del gruppo ġil ġilala*]

Y: Signor gnāwī! Non la sapevi a memoria però!

Gnāwī: Eh, ma sai com'è non è che posso sapere tutto il repertorio....

Y: Questo poveretto cerca un modo di arrivare alla fine del mese, non c'entra peccato o no!

F: Però dico, è bella questa musica! È stato un bel momento! Tu per esempio canti bene!

Y: [*Ride*] No, ma io sbaglio! Noi abbiamo due angeli, uno alla destra e uno alla sinistra. Se vai a leggere il Corano ti segna una buona azione, se canti te ne segna una cattiva!

F: Non ci credo!

Y: Devi conoscerla questa questione caro mio! Anche tu hai due angioletti, quello alla sinistra segna le cattive azioni, quello a destra segna quelle buone. Possiamo anche dire che la musica ti rilassa. Ma il Corano fa molto di più! La guarigione del corpo! Qualsiasi cosa tu abbia, con il permesso di Dio se ne va. Ti guarisce! Leggi il Corano, preghi due rak'āt, e ti rimetti. Quindi? Cos'è meglio? La musica o la preghiera, o leggere il Corano? La musica è peccato, quel casino, tàtà, tàtà! È peccato! Perché è connessa con la danza...

F: [*«Sīdī! Tutto bene?» saluto un passante al mercato*]. Però questa è un'inclinazione che ha l'uomo, la trovi sempre in ogni luogo, in ogni popolazione!

Y: Tutto è un'inclinazione, nell'uomo! Anche il cibo è una pulsione!

F: Ma è peccato il cibo? Non credo!

Y: C'è del cibo proibito e del cibo lecito. Per esempio il vino, è proibito. Come anche il maiale.

F: E quindi anche nella musica c'è quella permessa!

Y: No, no. Al di là delle percussioni, è tutta proibita. Vai a cercare qualche šayḥ musulmano e religioso, che ti darà un'opinione valida su questo, con i detti del Profeta annessi. Sīdī Frederic, se non l'avessi saputo avrei potuto dirti che era lecita, ma invece è proibita, e te lo devo dire. Anche se poi noi cantiamo, ma anche noi: la nostra fede è debole. Magari qualcuno più impegnato, con una fede più profonda e più serio di noi, non canta con te, se ne va a casa. Perché la musica porta con sé Satana, e chi ha con sé Satana viene abbandonato dagli angeli. Se vedi della gente che canta tutta felice, ai matrimoni, non c'è nessun angelo con loro! E noi vogliamo che gli angeli siano con noi o che scappino da noi?

F: Ok, va bene, ma per esempio durante il matrimonio...

Y: Cioè, perché scappano via gli angeli? Perché la cosa che stai facendo è un errore. E invece mentre stai recitando il Corano sono presenti con te e leggono con te. Lo vedi che differenza c'è fra le due cose? Cos'è meglio? La gente, nonostante non capisca nulla di religione e di Corano, ti dice che la musica rilassa, quando sono nervoso ascolto la musica e mi lascio andare... Questa è semplicemente un'idea sbagliata. La musica non rilassa mai! Se vuoi rilassarti, o sei malato o triste o hai qualcosa, la gente che non sa leggere il Corano va dallo *šayḥ* a farsene leggere un po', perché è analfabeta. E quando gli legge un po' di Corano, gli passa la tristezza. Perché la parola di Dio, tutta quanta ti sorprende. Quanto più entri nella parola di Dio, tanto più ti sorprende. La parola di Dio è tutta saggezza, il Corano è tutto una saggezza.

F: Sinceramente, non capisco molto bene questa questione della musica. Capisco cosa dici tu, ma non so... Io ci vedo sempre delle cose positive...

Y: Dov'è la positività?

F: Per esempio la gente, quando ascolta, sono felici, stanno insieme...

Y: Ok! E se fai l'elemosina, porti il *cous cous*, la gente non si riunisce? Se leggi il Corano non si riunisce la gente? Dio, degno di lode e altissimo, ti dice il lecito e il proibito. La strada del bene è chiara, la strada del male è chiara, ti ha dato la sinistra e la destra. Poi la questione dei matrimoni, che cantano, ballano...

[Arriva una signora per comprare delle cose, e la chiacchierata si arresta].

Sī Moḥammed

Età: 56 anni.

Posizionamento sociale: Sī Moḥammed è un uomo maturo, sposato da qualche anno con Michela, un'italiana trasferita a Fez. Il suo lavoro è, ormai da quasi trent'anni, in un negozio di cosmetici nel sūq el-Ḥenna dove, fra una vendita e l'altra, coltiva la sua passione per l'incontro con i turisti, di tutte le nazionalità. Oltre a questo, Moḥammed è un musulmano molto praticante, e soprattutto molto innamorato della propria religione: oltre alla preghiera e al Corano, frequenta anche la spiritualità *ṣūfī*.

Annotazioni tecniche: i colloqui fra di noi sono sempre stati in francese o in inglese, che Moḥammed parla in maniera scorrevole, a causa della sua regolare frequentazione dei turisti. Questo non è mai cambiato: se eravamo con altri, parlavamo entrambi dialetto marocchino; ma se ci trovavamo da soli parlavamo francese, sempre inframmezzato dalle parole in arabo necessarie alla comprensione.

Colloquio - 18 dicembre 2016

Alla fine della giornata lavorativa, dopo la preghiera del tramonto, quando tutti avevano ormai chiuso il loro negozio, al sūq el-Ḥenna siamo rimasti solo io e Sī Moḥammed, che era sempre l'ultimo. Fra le chiacchiere disordinate e anche un po' confuse della sera, in cui a volte il mio interlocutore si perdeva in argomenti molto impegnativi, raccontandomi alcune delle cose che aveva ascoltato e letto fra Corano, predicatori, e santi ṣūfī, gli ho chiesto per la prima volta di poter registrare le sue parole, e mi ha risposto che non era un problema. Si tratta di un colloquio molto confuso, ma con alcuni passaggi preziosi.

Moḥammed:

Vraiment, Dieu il avait créé des gens, ils ne sont connus, ils ont tout un pouvoir dans le monde, dans l'univers. On les appelle el-wuḡūh el-sawdā', c'est à dire "les visages noirs". Pourquoi? Parce qu'ils ne sont connus ni dans ce monde ni dans l'autre monde. Ils sont pas connus, et ils veulent pas être connus: on les voit pas, on les connaît pas.

Veramente, Dio ha creato degli esseri, che non sono conosciuti ma hanno tutto un potere nel mondo, nell'universo. Li chiamano *el-wuḡūh el-sawdā'*, i "volti neri". Perché? Non sono conosciuti né in questo mondo né nell'altro. E non vogliono essere conosciuti: non si vedono, non si conoscono.

Et c'est des gens, grâce à Dieu, ce sont des gens, si la terre existe, si la vie existe, si le monde existe, c'est grâce à eux. Ils ont tout un pouvoir, toute une baraka, mais ils ne veulent jamais être connus. Ils ont tout un pouvoir, mais ils ont jamais dévoué un secret. Et c'est des gens... Les plus aimables des aimables, les plus doux des doux. Mais c'est... Une fois on arrive par exemple juste à les reconnaître, ils disparaissent à jamais, même avec les grands...

E grazie a Dio, se la terra esiste, se la vita esiste, se il mondo esiste, è grazie a loro. Hanno tutto un potere, tutta una *baraka*, ma non vogliono essere conosciuti. Hanno tutto il potere, ma non hanno mai rivelato a nessuno un segreto. E sono delle persone... i più amabili degli amabili, i più dolci dei dolci... Ma una volta che si riesce a riconoscerli, spariscono per sempre, anche per i più grandi...

Federico:

Mais pourquoi vous disiez que quand vous êtes venu ici, vous vouliez laisser tout?

Ma perché dicevi che quando sei venuto qui [*in questo negozio*] volevi lasciare tutto?

M: *Beh, j'avais, quand je suis venu ici... Ah, je suis venu ici tout simplement, oui, pas pour la fortune, pas pour le pouvoir, pas pour faire trois ou quatre magasins... C'était tout simplement, je suis venu ici, voilà, pour faire le sunna, parce que Dieu il aime son serviteur adorant, servant les autres, et ça c'était une belle place. Ma pas pour être connu ou être riches, avoir un pouvoir. Ça je l'aurais jamais accepté, être présenté, être connu...*

Beh... Quando sono venuto qui... Sono venuto qui semplicemente... Non è stato per il successo, o per il potere, per aprire tre quattro negozi... Ma soprattutto per fare la *sunna* [*potremmo tradurre: il volere di Dio*], perché Dio ama i suoi servi che servono gli altri, e questo era un bel posto per far questo. Ma non per essere conosciuto o diventare ricco. Questo non l'avrei mai accettato nella mia vita, essere presentato, essere conosciuto...

F: Io ti registro perché le cose che mi dici -o che voi mi dite? Non so mai come chiamarti in francese, "tu" o "vous", ma ti darò del tu, siamo amici, no?

M: Siamo amici, siamo fratelli!

F: No, veramente, ci sono delle cose che mi dici che mi piacciono molto e mi aiutano nella mia tesi. Te l'ho già detto, vorrei fare delle interviste più approfondite, perché hai molte cose da dire!

M: Ah, non ho niente da dire!

F: No, no, ne hai...

M: Non leggo, per nulla... Quando vedo *Sīdī Karīm*, come legge e interpreta le cose... Sono delle persone interessate a discutere, a conoscere. Ieri si è addolcito, ha accettato, la verità che tu gli stavi portando.

F: Non mi ricordo, cosa ha detto?

M: No, io ho sentito la discussione di ieri... Può essere che tu non abbia colto quello che lui voleva dire, ma ieri era molto cambiato...

F: Rispetto alle altre volte...

M: Certo. Le altre volte era solo lui che aveva la verità. Ma ieri nella discussione diceva che la verità è dappertutto e nessuno la possiede... E che anche tu hai la tua verità, il tuo giudizio. Ha apprezzato molto il tuo pensiero, le tue idee...

F: Ne abbiamo anche parlato un po', abbiamo discusso anche di questo...

M: Allora, rispetto al primo giorno in cui vi siete incontrati le cose sono cambiate...

F: È stata una bella discussione, comunque... Serve!

M: Karīm ricerca molto, è positivo. Certo, è un ragazzo... Mia sorella adesso gli ha aperto questo negozio, ma non credo possa farci grandi cose... Non ha molto spirito, testa per il commercio. Lui non è interessato ai turisti, potrebbe passare tutta la giornata a discutere... E d'altronde mia sorella, quando aveva il suo piccolo negozio lì [«Sīdī, bi-smi-llāh». *Mi offre un bicchiere di tè*]... Sì, un piccolo negozietto di un metro quadrato... Mia sorella doveva affittargli il negozio a 2000 *dirham*, e non riusciva a fare neanche i 2000 *dirham*, e mia sorella 'Ā'isha' doveva lavorare molto duramente per parlargli il negozio. Perché lui era pigro, arrivava tardi... Lui lavorava quando era piccolo qui da me, sa fare tutte le cose necessarie, i pacchetti di incenso, e così via... Ma non vuole. È interessato a quanto si dice nell'antico testamento, nella *torah*, delle cose che io non mi sono mai chiesto, ma lui... Dove è menzionato il profeta Muḥammad, in quale parte precisamente, con quale nome, perché è modificato il suo nome... E mi dicevo: perché? Anche perché potrebbe non servirci mai! La curiosità, vedi? Ma adesso è qui, a fianco a noi, io sono molto contento. È molto simpatico, gentile, aperto, io gli posso dare delle cose [«Sīdī Yūsef, bi-smi-llāh», *offre del tè a un passante*]. Sono contento. Già...

Le cose che ha detto sono molto belle, sono cose grandi, da *ṣūfī*... Ha parlato della terra di Gerusalemme, dove vengono attratte tutte le genti... Mentre invece la terra della Mecca è *muḥarrama* [*protetta, proibita ai non musulmani*], come il maiale: non è permesso. Ed è vero che l'inferno sarà nella zona di Gerusalemme, e il Paradiso potremmo dire che è la Mecca, tutto intorno, perché solo il bene vi è permesso, sia per entrare alla Mecca che nel Paradiso... Ed è vero... Come dice il versetto coranico [*lo parafrasa*]: sono state messe nella *ḥāfira*, cioè una terra bianca, e poi sono trasportate su un'altra terra... Già...

Sai, ci sono diciotto miliardi di mondi. Ma quelli che ci possono interessare sono giusto sei, che possono aiutarci ad allontanarci dall'inferno e avvicinarci al Paradiso. Sono sei tappe, per orientarci verso il Paradiso. Il primo mondo è quello da dove proveniamo. *Arḥām el-ummahāt* [*il grembo delle madri*], e poi una volta che siamo sulla terra. Poi c'è un mondo dopo la morte, un istmo, come una muraglia, come l'istmo di cui parla il Corano: due mari che non si toccano. E uguale dopo la morte, ognuno deve passare da questo *barzaḥ*. Poi la tappa successiva è un mondo di terra dove tutto il corpo è sepolto. E la sesta è quella della terra bianca, la *ḥāfira*, e può essere fra Gerusalemme fino alla Mecca. Ma non c'è solo questo, ci sono delle trasformazioni continue. È strano, perché l'uomo ha tre posti: un posto all'istmo, un posto nella tomba, e anche un posto nel futuro. L'uomo vede bene il suo luogo. Io parlo di queste

cose alla gente interessata. Io rispetto molto i grandi *ṣūfī*, perché hanno già sorpassato il limite. Noi [*come ṣūfī*] non diamo importanza a colui che corre verso i soldi e il potere, queste sono le cose più piccole di tutte, non lo si guarda neanche, c'è quasi un disprezzo... Perché, come dice il versetto, [*cita in arabo e traduce*] «un giorno presso Dio è come mille anni»... E quindi ci sono già tre posti per l'uomo, vedi il posto nel futuro, cioè l'inferno o il paradiso. Un detto dice che noi siamo completamente addormentati, io e te. È difficile capire, ma è la verità. E la stessa cosa, quando ti addormenti, e fai un sogno, questo domanda un'interpretazione. Abramo aveva interpretato male il suo sogno, e per questo voleva uccidere suo figlio, altrimenti non l'avrebbe mai fatto. E cosa dice il detto? [*cita in arabo e poi traduce*] Una volta che siamo morti ci svegliamo. Perché è solo nella morte che puoi renderti conto della verità, e la comprendi. Non ci sono più discussioni, questa è una verità. Non ci può fare nulla nessuno, nessun intellettuale, scienziato, ateo, non c'è nient'altro che questa verità, assolutamente nient'altro. Ma per arrivare a questo stadio, certamente... Come ci si prepara? L'anima si prepara con ciò che fai, con le tue opere. E il tuo spirito? Con il tuo intelletto. E più tu conosci, più in alto arrivi: più trascendenza, più luce, più mondi, per sempre, nell'infinito divino. Già... Perché le parole di Dio non hanno limiti, è infinito, senza limiti. E lui [*in arabo*] è il primo e l'ultimo, il visibile e l'occulto. È il primo dei primi, non c'è stato nulla prima di lui. È l'ultimo degli ultimi, perché tutto è in mano sua, e anche nell'altra vita non gli sfugge nulla. E poi è l'esterno e l'interno [*il visibile e l'occulto*] perché se diciamo niente è esistito prima di lui, cioè è il primo, e dopo di lui non c'è nulla, quindi è l'ultimo.

F: E dici che non leggi mai? Come fai a sapere tutte queste cose?

M: Tutte queste cose? Tutte queste queste è con il tempo... con il tempo, veramente. Non sono un lettore. Con la discussione, l'ascolto, e a volte anche con le frasi del Corano. Acquisisci le cose con la tua esperienza, e capisci. E penso... A volte mi chiedo anche per le grandi cose... Non c'è veramente bisogno dei grandi professori, insegnanti... Si può essere anche persone molto semplici e arrivare a comprendere, già. Il Profeta stesso era un analfabeta.

F: *Rağul ummī*...

M: Esatto, *ummī*. «Il Profeta analfabeta che essi troveranno annunciato presso di loro nella Torah e nel Vangelo» [*sura 7:157. Sono costretto a cambiare la traduzione del Bausani, che traduce "Profeta dei Gentili" seguendo l'altra accezione della parola ummī, propriamente "universale"*]. Chiaramente, i primi ebrei e cristiani una volta che hanno letto... Io ho un amico a Parigi che mi ha detto che esiste il frammento che è stato tagliato via dai due testamenti. È stato tanto

tempo fa, erano i primi anni '80... E mi ha detto che in un museo di Parigi c'è il frammento tagliato via, in cui è menzionato il Profeta. Perché non si può dire ai fedeli cristiani: «dovete accettare l'*islām*», c'era la protezione della chiesa, del loro potere, dei loro beni, molte cose... L'ideologia, la politica, l'economia. Mi ha detto che esiste, ancora oggi, ed è nascosto.

Bibliografia

A.A. V.V.

1991, *Encyclopédie de l'islam*, Leida, Brill (or. 1960).

ABITBOL, M.

2009, *Histoire du Maroc*, Parigi, Perrin.

ABU-LUGHOD, J.

1987, "The Islamic City- Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance", in *International Journal of Middle East Studies*, 19 (2), pp. 155-176.

AUGÉ, M.

2010, *Un etnologo nel metrò*, Milano, Elèuthera (or. 1986).

BARBANTI, R.

2004, *Meccanicismo e determinismo. Ovvero come lo sguardo, fissandosi sulle cose, ha prodotto una visione del mondo riduttiva*, in COLIMBERTI, A. (a cura di), *Ecologia della musica. Saggi sul paesaggio sonoro*, Roma, Donzelli editore, pp. 79-97.

BATTESTI, V.

2009, "Ambiances sonores. Proposer une anthropologie des environnements sonores", in *Les Cahiers du Gérico*, 13, pp. 35-49.

BAUSANI, A

2016, *Il Corano*, Milano, Rizzoli Bur (or. 1955).

BORGES, J.L.

1985, *Tutte le opere (Volume Primo)*, Milano, Mondadori. (or. 1974).

BULL, M., BACK, L.

2008 (a cura di), *Paesaggi sonori*, Milano, Il Saggiatore (or. 2003).

CALANCHI, A.

2015, *Il suono percepito. Il suono raccontato. Paesaggi sonori in prospettiva multidisciplinare*,
Giulianova, Galaad edizioni.

CALVINO, I.

2015, *Le città invisibili*, Milano, Mondadori (or. 1993).

2004, *Un re in ascolto*, in *Romanzi e Racconti (Volume Terzo)*, Milano, Mondadori, pp. 149-173
(or. 1994).

CAMPANINI, M.

2013, *Il Corano e la sua interpretazione*, Bari, Laterza (versione digitale).

CANETTI, E.

2010, *Il testimone auricolare*, Milano, Adelphi (or. 1974).

1983, *Le voci di Marrakech*, Milano, Adelphi (or. 1964).

COLIMBERTI, A.

2004 (a cura di), *Ecologia della musica. Saggi sul paesaggio sonoro*, Roma, Donzelli editore.

COPERTINO, D.

2010, *Cantieri dell'immaginazione*, Roma, CISU.

CORBIN, A.

2008, *I marcatori uditivi del villaggio*, (or. 1994), in BULL, M., BACK, L. (a cura di), *Paesaggi sonori*, Milano, Il Saggiatore, pp. 79-85.

DE AMICIS, E.

2015, *Marocco. Da Tangeri a Fès e ritorno*, FdB edizioni (or. 1876).

DE PRÉMARE, A.L.

2014, *Alle origini del Corano*, Roma, Carocci (or. 2004).

DURANTI, A.

2007, *Etnopragmatica. La forza nel parlare*, Roma, Carocci.

FABIETTI, U.

2016, *Medio Oriente. Uno sguardo antropologico*, Milano, Raffaello Cortina.

FACCI, S.

2010, *Suoni*, in PENNACCINI 2010: 223-255.

FELD, S.

2015, *Acoustemology*, in NOVAK, D., SAKAKEENY, M. (a cura di), *Keywords in sound*, Durham, Duke University Press, pp. 12-21.

2009, *Suono e sentimento. Uccelli, lamento, poetica e canzone nell'espressione kaluli*, Milano, Il Saggiatore (or. 1982).

2008, *Un'acustemologia della foresta pluviale*, in BULL, M., BACK, L. (a cura di), *Paesaggi sonori*, Milano, Il Saggiatore, pp. 125-141.

2004, *Dall'etnomusicologia all'eco-muse-ecologia: leggendo R. Murray Schafer nella foresta tropicale della Papuasias- Nuova Guinea*, in COLIMBERTI, A. (a cura di), *Ecologia della musica. Saggi sul paesaggio sonoro*, Roma, Donzelli editore, pp. 43-51.

FIORANI PIACENTINI, V.

1987, *La città islamica*, in Rossi, P. (a cura di), *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche*, Torino, Einaudi, pp. 223-247.

GANDOLFI, P.

2010, *La sfida dell'educazione nel Marocco contemporaneo. Complessità e criticità dall'altra sponda del Mediterraneo*, Città aperta, Troina.

GAUDIO, A.

1982, *Fès, joyau de la civilisation islamique*, Paris, Nouvelles éditions latines.

GEERTZ, C.

2008, *Islam. Lo sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, Milano, Raffaello Cortina (or. 1968).

2007, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, versione digitale (or. 1973).

1990, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Bologna, Il Mulino.

1974, "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding", in *Bulletin of the American Academy of Arts & Sciences*, 28 (1), pp. 26-45.

al-GHAZĀLĪ

2000, *Le perle del Corano*, Milano, Rizzoli.

GIANNATTASIO, F.

1998, *Il concetto di musica. Contributi e prospettive della ricerca etnomusicologica*, Roma, Bulzoni.

GLUCKMAN, M.

1964, *Closed Systems and Open Minds: the Limits of Naivety in Social Anthropology*, Edinburgh-London, Oliver & Boyd.

GOODY, J.

2002, "The anthropology of the senses and sensations", in *La ricerca folklorica*, 45, pp. 17-28.

HAARMAN, U.

2010, *Storia del mondo arabo*, Torino, Einaudi (or. 2004).

HANNERZ, U.

2001, *La diversità culturale*, Bologna, il Mulino (or. 1996).

1992, *Esplorare la città*, Bologna, il Mulino (or. 1980).

HIRSCHKIND, C.

2006, *The ethical soundscape*, New York, Columbia University Press.

INGOLD, T.

2000, *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Abingdon, Routledge.

2011, *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, Abingdon, Routledge.

2016, *Ecologia della cultura*, Sesto San Giovanni, Meltemi.

ISHAGHPOUR, Y.

2005, *Elias Canetti. Metamorfosi e identità*, Torino, Bollati Boringhieri (or. 1990).

JEDLOWSKI, P.

2000, *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Milano, Mondadori.

JOUSSE, M.

1978, *L'anthropologie du geste*, Paris, Gallimard (or. 1974).

1978, *Le parlant, la parole et le souffle*, Paris, Gallimard.

LA PIRA, G.

1957, *Le città sono vive*, Brescia, La Scuola.

LAROUÏ, F.

2011, *Le drame linguistique marocain*, Léchelle, Zellige éditions.

LE BRETON, D.

2007, *Il sapore del mondo. Un'antropologia dei sensi*, Milano, Raffaello Cortina (or. 2006).

LECKER, M. (a cura di),

2007, *Vite antiche di Maometto*, Milano, Mondadori.

LEIRIS, M.

2005, *L'occhio dell'etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, Torino, Bollati-Boringhieri (or. 1969)

LE TOURNEAU, R.

1987, *Fès avant le protectorat. Étude économique et sociale d'une ville de l'occident musulman*, Rabat, Éditions La Porte (or. 1949).

LIGI, G.

2016, *Laponia. Antropologia e storia di un paesaggio*, Milano, Unicopli.

2002, *Le fonti che non parlano*, in *Antropologia delle sensazioni*, in *La ricerca folklorica*, 45, pp. 71-85.

LYNCH, K.

2001, *L'immagine della città*, Venezia, Marsilio (or. 1960).

MALINOWSKI, B.

2011, *Argonauti del pacifico occidentale*, Torino, Bollati Boringhieri (or. 1922).

MAGRINI, T.

2002, *Universi sonori. Introduzione all'etnomusicologia*, Torino, Einaudi.

MARAZZI, A.

2010, *Antropologia dei sensi*, Roma, Carocci.

MATERA, V.

2002, *Antropologia dei sensi. Osservazioni introduttive*, in *La ricerca folklorica*, 45, pp. 7-16.

MAUSS, M.

1965, *Le tecniche del corpo* [prima ed. 1936], in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi (or. 1950).

MERRIAM, A. P.

2000, *Antropologia della musica*, Palermo, Sellerio (or. 1964).

MÉTALSI, M., PRIVITERA, F.

2016, *Le signe de la médina. La morphologie urbaine selon Roberto Berardi*, Firenze, DidaPress.

MEZZINE, M.

2012, *Histoire de la ville de Fès, de la fondation à la fin du vingtième siècle: les constantes et les variables*, Fès, USMBA éditions.

NELSON, K.

1985, *The Art of Reciting the Qur'an*, Austin, University of Texas Press.

ORWELL, G.

2009, *1984*, Milano, Mondadori (or. 1949).

PAVANELLO, M.

2010, *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*, Bologna, Zanichelli.

PENNACCINI C.

2010 (a cura di), *La ricerca sul campo in antropologia*, Roma, Carocci.

PIASERE, L.

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

PIVATO, S.

2011, *Il secolo del rumore. Il paesaggio sonoro nel Novecento*, Bologna, il Mulino.

PLESSNER, H.

2008, *Antropologia dei sensi*, Milano, Raffaello Cortina (or. 1980).

PUSSETTI, C.

2010, *Emozioni*, in PENNACCINI, C. (a cura di), *La ricerca sul campo in antropologia*, Roma, Carocci, pp. 257-286.

RACHIK, H.

2012, *Le proche et le lointain. Un siècle d'anthropologie au Maroc*, Marsiglia, Parenthèses.

RADICCHI, A.

2012, *Sull'immagine sonora della città*, Firenze, Firenze University Press.

RICCI, A.

2016, *Il secondo senso. Per un'antropologia dell'ascolto*, Milano, Franco Angeli.

RIVET, D.

2012, *Histoire du Maroc*, Fayard , versione digitale.

ROSSI, P.

1987 (a cura di), *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche*, Torino, Einaudi.

SAID, E.

2013, *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli (or. 1978).

SANTILLANA, D.

1925, *Istituzioni di diritto musulmano malichita, con riguardo al sistema sciafiita, Vol. I*, Roma, Istituto per l'Oriente.

SCARCIA AMORETTI B. M.

2009, *Il corano. Una lettura*, Roma, Carocci.

2001, *Un altro medioevo. Il quotidiano nell'islam dal VII al XIII secolo*, Roma-Bari, Laterza.

SCHACHT, J.

1995, *Introduzione al diritto musulmano*, Torino, Fondazione Gianni Agnelli (or. 1964).

SCHAFFER, M.

1998, *Educazione all'ascolto. 100 esercizi per ascoltare e produrre suono*, Milano, Ricordi (or. 1992).

1994, *The Soundscape. Our Sonic Environment and the Tuning of the World*, Rochester, Destiny Books (or. 1977).

SOBRERO, A.

2013, *Antropologia della città*, Roma, Carocci (or. 1992).

SPADOLA, E.

2014, *The calls of Islam. Sufis, Islamists and Mass Mediation in Urban Morocco*, Bloomington, Indiana University Press.

THIBAUD, J.P.

2008, *La composizione sonora della città*, in BULL, M., BACK, L. (a cura di), *Paesaggi sonori*, Milano, Il Saggiatore, pp. 204-216.

TOMATIS, A.

2003, *Ascoltare l'universo. Dal big bang a Mozart*, Milano, Baldini e Castoldi (or. 1995).

1993, *L'orecchio e la voce*, Milano, Baldini e Castoldi (or. 1987).

WIKAN, U.

2009, *Oltre le parole. il potere delle risonanza*, in CAPPELLETTO, F. (a cura di), *Vivere l'etnografia*, Firenze, Seid, pp. 97-134.

VACCA, V., NOJA, S., VALLARO, M.

1982 (a cura di), *Deti e fatti del profeta dell'islam, raccolti da al-Bukhārī*, Torino, UTET.

VEERSTEGH, K.

2011, *The arabic language*, Edinburgh, Edinburgh University Press (or. 1997).

WEIL, S.

2004, *Quaderni. Volume primo*, Milano, Adelphi (or. 1970).

Sitografia

el-Qārī el-'Ālī. International Qur'an Competition.

URL: <https://www.quran.bh/en/home>; consultata il 18 ottobre 2017.

Maroc en chiffres, documento ufficiale scaricato dal sito web del Centro di documentazione dell'*Haut Commissariat au plan du Maroc*.

URL: http://www.hcp.ma/downloads/Maroc-en-chiffres_t13053.html, consultata il 2 febbraio 2018.