

Stati "sottili" di coscienza nei rituali sûfi dhikr e shish.

Il caso della confraternita Khalwatiyya di Firenze

Fabrizio Speziale - Elisabetta Passalacqua

Fabrizio Speziale: D.E.A. in *anthropologie sociale et ethnologie*, École des hautes études en sciences sociales, Paris / Elisabetta Passalacqua: laureata in psicologia clinica, Università degli studi di Roma "La Sapienza"

Prologo: le vie del Sufismo in Italia

Il Sufismo è la via mistica dell'Islâm. Le origini storiche del Sufismo risalgono ai secoli fra il primo e il secondo millennio, quando vissero i primi maestri e furono fondate le più antiche confraternite: le *turuq* (singolare *tarîqah*). Ma la vera origine, secondo la tradizione sûfi, deve essere ricercata negli insegnamenti esoterici trasmessi dal profeta Muhammad⁽¹⁾ ai suoi compagni Abû Bakr e Hazrat 'Alî e da questi, attraverso una catena iniziatica mantenuta in vita in tutte le *turuq*, fino allo *shaykh* (plurale *shuyûkh*)⁽²⁾ attuale di ciascuna confraternita.

Nel mondo contemporaneo il Sufismo è un fenomeno diffuso nella maggior parte dei continenti. Storicamente gli ordini sûfi sono presenti da secoli in un'area geografica che va dal Maghreb e i Balcani fino all'Indonesia e alla Cina; dalla seconda metà di questo secolo le *turuq* hanno incominciato a diffondersi in diversi paesi occidentali dell'Europa e del Nord America. In alcuni Paesi europei⁽³⁾ come l'Inghilterra, la Francia e l'Italia, da diversi anni, sono ormai presenti tutte le confraternite maggiori. In alcuni Paesi arabi, come il Sudan, le *turuq* e il messaggio di amore e fratellanza che diffondono, si pongono in un ruolo di lucido dissenso e opposizione, anche politica, alla ideologia del fondamentalismo islamico.

Nella tradizione storica, così come nel mondo contemporaneo, la pratica del Sufismo è legata all'appartenenza a una confraternita: la *tarîqah*. Da alcuni anni stiamo conducendo uno studio delle *turuq* esistenti in Italia e delle loro origini nei paesi africani e orientali di provenienza⁽⁴⁾. In Italia esistono attualmente almeno una decina di *turuq*, alcune delle quali hanno affiliati,

o luoghi di riunione dove celebrare i riti, distribuiti in più regioni della penisola. Le città dove vi è una maggiore concentrazione di *murîdîn* (singolare *murîd*), i discepoli delle *turuq*, sono Roma, Torino, Palermo, Napoli, Milano e Firenze⁽⁵⁾. Molti dei *murîdîn* sono stranieri emigrati da diversi Paesi africani, balcanici e orientali, ma in alcune confraternite anche la metà o più dei discepoli sono italiani convertiti all'Islâm. Per quanto riguarda i *murîdîn* di origine italiana è interessante notare che molti di essi sono persone con un buon livello di educazione, studenti, laureati, ricercatori e professori universitari, artisti, professionisti occupati in lavori di relazioni economiche con l'estero.

Tecniche del corpo e viaggio mistico: le sequenze rituali

a) Dhikr: incorporare la preghiera

Durante la nostra ricerca abbiamo approfondito la conoscenza dello *dhikr* (plurale *adhkâr*), una delle più importanti pratiche rituali del Sufismo. *Dhikr*⁽⁶⁾, letteralmente, significa "ricordo", "menzione" e la sua pratica consiste nella rammemorazione e ripetizione continua di uno dei nomi di Dio, accompagnata da una completa e precisa attenzione del praticante verso contenuti spirituali che variano negli insegnamenti di *turuq* diverse⁽⁷⁾. Esistono due tipi di *dhikr*: una forma silente che viene praticata dal discepolo in solitudine tutti i giorni, e una forma sonora e collettiva celebrata da tutti i discepoli, che si riuniscono almeno una volta la settimana. Nella sua forma di gruppo lo *dhikr* viene praticato all'interno di un più ampio e complesso rituale, chiamato *hadra*, durante il quale lo *dhikr* è preceduto dalla recitazione del Corano e della *silsilah* – la catena iniziatica che lega una confraternita ai maestri del passato fino al fondatore dell'ordine e al profeta Muhammad – ed è accompagnato dal canto delle *qasâ'id*, poesie spirituali scritte dai fondatori e dai maestri delle confraternite. Nella *hadra* di alcune *turuq*, come nel caso della *Khalwatiyya*, la cui *hadra* è descritta in questo articolo, il canto delle *qasâ'id* è accompagnato dal suono di tamburi. Durante la *hadra*, lo *dhikr* è invocato in sincronia con le fasi della respirazione e accompagnato da precisi movimenti di rotazione ed elevazione del corpo, sincronizzati con le lettere dei nomi divini e il ritmo respiratorio. Ogni *tariqah*, nonostante le molte somiglianze, durante la *hadra*, esegue uno *dhikr* diverso da quello di un'altra confraternita. Nella religione islamica Dio possiede novantanove nomi e i diversi *adhkâr* (plurale di *dhikr*), variano in relazione al nome di Dio che viene menzionato e ai particolari movimenti del corpo

che lo accompagnano. Questi movimenti del corpo, all'interno di molte *turuq*, comprendono abitualmente: la rotazione laterale della parte superiore del corpo; la flessione basculante della parte superiore del corpo; l'elevazione verticale di tutto il corpo.

Nel corso della ricerca, abbiamo spesso avuto modo di partecipare direttamente alla pratica dello *dhikr*. Una delle *turuq* che abbiamo incontrato diverse volte, in questi anni, è la *tarîqah Khalwatiyya* di Firenze⁽⁸⁾. I *khalwati* di Firenze sono tutti di origine balcanica e la maggior parte di loro proviene da Skopje, in Macedonia⁽⁹⁾. Ai tempi della nostra prima visita al campo del Poderaccio, le donne della *tarîqah* non partecipavano allo *dhikr* degli uomini e durante il rito si riunivano nella roulotte dello *shaykh* per cucinare. Recentemente il luogo rituale dove si riuniscono i *sûfi*, la *tekke*, è stato ampliato e le donne assistono alla celebrazione della *hadra*. Le donne usano il velo per coprirsi il capo solo durante la *hadra* e all'interno del campo svolgono la maggior parte dei lavori utili e necessari, provvedendo in buona parte al sostentamento degli uomini e dei figli, che allevano aiutandosi a vicenda.

Lo *dhikr* dei *khalwati* di Firenze, presenta la particolarità di prevedere l'esecuzione di alcune abilità fachiriche⁽¹⁰⁾ come il trapassamento di alcune parti del corpo con lame e spadini, una tecnica rituale nota come *shish*. Procederemo ora alla descrizione⁽¹¹⁾ del rituale di *shish* al quale abbiamo assistito durante la *hadra* celebrata dai *khalwati* di Firenze per tutta la notte della festa dell' *ʿid al-kabîr*⁽¹²⁾.

b) *Shish: il trafiggimento rituale*

In occasione della festa dell' *ʿid al-kabîr*, lo *dhikr* è stato preceduto dal pasto rituale del montone, sacrificato al mattino, e dall'iniziazione di alcuni nuovi *murîdîn*. Sul rituale di iniziazione che ha preceduto l'esecuzione dello *dhikr*, ci è stato richiesto di non parlare. Il rito di iniziazione dei nuovi discepoli dura diverse ore e lo *dhikr* comincia molto dopo la mezzanotte. I partecipanti allo *dhikr* si dispongono in un grande cerchio che entra appena all'interno delle mura della *tekke*. L'esecuzione dello *dhikr* è accompagnata dal canto delle *qasâ'id*, componimenti poetici scritti dal fondatore della confraternita e dalla musica di diversi tamburi, piatti e percussioni. Durante la *hadra* vengono eseguiti diversi *adhkâr* ed è sempre il capo spirituale della confraternita, *shaykh Jewat*, che decide i passaggi da uno *dhikr* a un altro. Alcuni degli *adhkâr* che vengono eseguiti dai *khalwati* prevedono la recitazione di: *Allah; lâ ilâha illâ Allâh; Hu Allah; Hayy Allah*⁽¹³⁾.

Il rito dello *shish*, il trafiggimento fachirico, è preceduto da uno *dhikr* che dura molte ore. Prima di incominciare lo *shish*, lo *dhikr* deve raggiungere un culmine che solo lo *shaykh* può riconoscere e valutare nella performance del rito. Alle volte lo *dhikr* può continuare per ore, senza che lo *shaykh* ritenga che vi siano le condizioni spirituali per effettuare lo *shish*. Durante lo *shish*, il resto dei *murîdîn* che non vi partecipa direttamente, continua il rito dello *dhikr* formando un ampio cerchio intorno a quelli che eseguono lo *shish*. Le lame e gli spadini vengono infilati in diverse parti del corpo, come le guance e le orecchie.

Lo *shaykh*, per poter infilare le lame nelle carni dei *murîdîn*, senza causare alcun dolore e alcuna perdita di sangue, recita alcune formule composte dall'unione di particolari versi del Corano, la cui composizione è stata effettuata dai fondatori originali della confraternita. La combinazione di *ayât*, i "versi" delle sure del Corano, viene realizzata per ottenere diversi effetti, spesso di tipo terapeutico ed è ritenuta una delle arti più elevate alle quali accedono gli *shuyûkh* (plurale di *shaykh*); solo pochi tra gli *shuyûkh* viventi in una certa epoca sono considerati capaci di padroneggiare quest'arte e creare nuove combinazioni. Questa combinazione di *ayât*, si chiama *ta'âwîdh* (plurale *ta'âwîdh*) o *wird*, (plurale *awrâd*)⁽¹⁴⁾ ed esistono *ta'âwîdh* in relazione alla cura di moltissime sofferenze: disturbi psichici, somatici, mal di testa, morbilli, infiammazioni degli occhi, mancanza di fertilità e malattie incurabili⁽¹⁵⁾. Questa conoscenza esoterica viene trasmessa dallo *shaykh* vivente al suo successore e all'interno delle *turuq* viene data ai guaritori della *tarîqah*, gli *hukamâ'* (singolare *hakîm*), e ai *murîdîn*, in caso di malattie. Queste combinazioni di *ayât* coranici sono chiamate anche *awrâd*, e in questo caso diventano recitazioni di alto contenuto spirituale che vengono ripetute ogni giorno dal discepolo, insieme allo *dhikr* individuale, per procedere nel *sulûk*, il viaggio mistico verso Allâh, che rappresenta lo sviluppo spirituale del discepolo⁽¹⁶⁾.

Shaykh Jewat, il capo della confraternita, recita le formule nella bocca, poi bagna le dita della mano destra con la saliva nella quale sono stati recitati gli *awrâd*, e con questa unge la punta della lama: in questo modo la lama non infliggerà alcuna ingiuria al *murîd*. Il *murîd*, quando riceve la lama nel corpo, dimostra un assoluto abbandono nelle mani dello *shaykh* e questo si traduce nella mancanza di alcuna tensione nella esecuzione dello *shish*. Sicuramente l'aspetto che più colpisce, nell'esecuzione dello *shish*, è proprio l'assenza di qualsiasi manifestazione parossistica: nonostante l'intensità dello *dhikr* sia molto elevata, difficilmente i *murîdîn* perdono la precisione e il ritmo corporeo dei movimenti. Più che una perdita della coscienza, i partecipanti dimostrano invece una capacità di radicale attenzione e presenza all'espe-

rienza del rito e questa presenza può essere considerata un aspetto precipuo dell'esecuzione dello *dhikr* e dello *shish*. Il nome *hadra*, il rituale collettivo nel quale sono praticati lo *dhikr* e lo *shish*, significa, appunto, "presenza"⁽¹⁷⁾. Per partecipare con successo al rito, il *murîd* non deve entrare in uno stato di esaltazione od euforia, ma raggiungere una dimensione di assoluta "presenza" (*hadra*) e attenzione all'esperienza del rito. Attraverso la presenza, la pratica dello *dhikr* dischiude nel *murîd* una conoscenza spirituale altrimenti impossibile, che si realizza nel cuore, *qalb*, uno dei centri fisiologici sottili, le *latâ'if*⁽¹⁸⁾ (singolare *latîfa*), della conoscenza mistica.

Dopo che *shaykh* Jewat ha trafitto circa la metà dei partecipanti, tra i quali anche, per la prima volta, il figlio quattordicenne, questi formano un secondo cerchio, interno al primo formato da quelli che non partecipano allo *dhikr*. *lâ ilâha illâ shish*, che gira in senso antiorario continuando a scandire lo *dhikr*. *Allâh*, con le lame infilate nelle carni. Al centro del secondo cerchio gira, sempre in senso antiorario, *shaykh* Jewat con la mano destra alzata verso il cielo a ricevere la *baraka*, la benedizione divina. La trasmissione della *baraka* dal cielo sui partecipanti, tramite lo *shaykh*, può essere considerata uno degli elementi ai quali aspirano i *murîdîn* che partecipano al rito. Più esattamente la *baraka* è un influsso sottile di prosperità che può giungere dal cielo o dalla terra (Corano VII, 96) e può essere richiamata e diffusa attraverso luoghi, oggetti sacri e riti. Ricevere la *baraka* attraverso l'esecuzione di specifici riti, funziona come una medicina preventiva grazie alla quale il *murîd* si sente fortificato nella sua vita personale. In realtà, secondo gli stessi *sûfi*, la trasmissione della *baraka*, per quanto importante, non rappresenta il fine ultimo del *murîd* che partecipa al rito; l'esecuzione corretta e ripetuta del rito consente un avanzamento spirituale che è l'obiettivo più intimo al quale aspira il *murîd*. La *baraka* viene dispensata da Dio, secondo il suo volere, l'avanzamento spirituale è una conquista definitiva del discepolo. L'avanzamento spirituale più importante si realizza nell'annientamento dell'io e nel raggiungimento dello stato di *fanâ'*. Lo stato di *fanâ'* consiste nel superamento di quel livello egoico che lega la coscienza umana agli aspetti più involuti della realtà e nella realizzazione di un completo annullamento in Dio. Lo *dhikr* e lo *shish* sono alcune delle vie *khawati* per il raggiungimento del *fanâ'*⁽¹⁹⁾. Un altro aspetto importante della pratica dello *dhikr* e dello *shish*, nella *Khawatiyya*, è la qualità della conoscenza corporea che si realizza in questi riti: il fine dello *shish* non è quello apparente, il farsi del male senza provare dolore. L'aspetto più importante del trascendimento del livello corporeo-materiale, nella pratica dello *dhikr* e dello *shish*, è che questo sviluppo non si realizza attraverso una negazione del corpo ma attraverso una penetrazione più profonda e sottile della conoscenza corporea⁽²⁰⁾.

Alla fine, per estrarre le lame dalle carni dei *murîdîn* senza causare fuoriuscita di sangue, *shaykh* Jewat recita nuovamente alcuni *awrâd* nella saliva e con questa sutura il buco lasciato dalla lama, per alcuni secondi. Solo uno, tra i membri della confraternita di Firenze, ha ricevuto il permesso dallo *shaykh* di recitare questi specifici *awrâd* e infilarli e sfilarsi le lame dal corpo da solo. Dopo l'estrazione delle lame, tra i partecipanti si diffonde una atmosfera gioiosa e soddisfatta, e i *murîdîn* che erano stati iniziati all'inizio della notte ricevono le congratulazioni di tutti i presenti. Lo *dhikr* finisce che sono passate lo otto del mattino e subito dopo cominciano le preghiere per la fine della festa dell' *ʿid al-kabîr*.

Stati "sottili" di coscienza: categorie sûfi e interpretazioni

Vorremmo concludere questo articolo con alcune considerazioni a proposito dei problemi che emergono in sede di una possibile interpretazione antropologica e medico-psicologica delle modificazioni della coscienza che si realizzano nella pratica di questi rituali sûfi. Procederemo individuando i rischi riduttivi delle categorie medico-psicologiche e antropologiche e i vantaggi descrittivi e interpretativi delle stesse categorie sûfi ai fini di una più complessa descrizione della esperienza mistica.

a) Rischi di riduzionismo: medicina, psicologia, antropologia

Nella letteratura sûfi per riferirsi a queste esperienze esiste un'articolata terminologia che rientra all'interno di una complessa dottrina dello sviluppo personale, legata ad aspetti più ampi della teoria della conoscenza delle realtà spirituali e divine. A proposito dello *dhikr* di gruppo, in una certa parte della letteratura antropologica, sono state avanzate diverse ipotesi basate su considerazioni fisiologiche e sull'utilizzo di categorie interpretative come transe ed estasi. Presentiamo qui alcune riflessioni che renderanno chiari i motivi per i quali tali spiegazioni scientifiche, in relazione ai riti sûfi, conducono a un gratuito riduzionismo, poco utile per una adeguata descrizione di queste modificazioni "sottili"⁽²¹⁾ della coscienza. A proposito delle ipotesi fisiologiche è necessario spiegare che in diverse *turuq*, come la *Khalwatiyya*, la ripetizione del nome di Dio nello *dhikr* ad alta voce, viene vocalizzata anche nella fase di ispirazione. Questo determina una ispirazione forzata e continua che può favorire un fenomeno di iperventilazione⁽²²⁾, che è la causa fisiologica della modificazione dello stato di coscienza che si osserva nello *dhikr*. A nostro avviso, da un punto di vista antropologico e psicologico, una spiegazione della modificazione della coscienza che si

realizza nello *dhikr*; basata sulla iperventilazione o su altre ipotesi fisiologiche come l'autostimolazione vestibolare⁽²³⁾, aggiunge in realtà ben poco alla conoscenza dei ben più sottili livelli di trasformazione della coscienza e dell'identità che si realizzano durante questa pratica. Tale livello fisiologico appare ancora più grezzo, o poco descrittivo, se confrontato con la precisione e l'estensione della terminologia tecnica tradizionale che nel Sufismo viene usata per riferirsi a questi cambiamenti della coscienza. Non è nostra intenzione negare l'effetto fisiologico della iperventilazione⁽²⁴⁾, ma notare che tale riduzione causale-fisiologica non contribuisce in alcun modo a una comprensione qualitativa della fenomenologia dell'esperienza di cambiamento della coscienza che si realizza durante lo *dhikr*. Considerazioni simili possono essere fatte in riferimento alle lunghe discussioni sull'argomento: se nello *dhikr* si realizza un'estasi o una transe attiva o passiva. In alcuni autori francesi come Rouget (ROUGET G. 1986 [1980]) e Lapassade (LAPASSADE G. 1995), i riti delle *turuq* sono spesso stati utilizzati come esempi per spiegare le categorie antropologiche della transe, dell'estasi e della possessione. È interessante notare che entrambi questi due autori, nelle loro descrizioni, considerano sia lo *dhikr* collettivo di ordini che non eseguono pratiche fachiriche che lo *dhikr* di *turuq* nelle quali è eseguita la pratica dello *shish*. Secondo l'interpretazione di Rouget, lo *dhikr* del primo tipo rientrerebbe nella categoria della transe condotta⁽²⁵⁾; mentre lo *dhikr* accompagnato da pratiche fachiriche sarebbe un esempio di transe di possessione identificatoria, nella quale il seguace, per eseguire l'abilità fachirica, si identifica con la figura del fondatore della confraternita. Nella sua interpretazione di queste pratiche fachiriche, Rouget: utilizza una categoria, la possessione identificatoria, da lui usata in altre parti dello stesso testo per spiegare riti di altre culture; non fornisce descrizioni adeguate di quali siano le dinamiche di tale processo di modificazione del senso di identità; descrizioni che invece, da un punto di vista psicodinamico, sono assolutamente indispensabili per ipotizzare una così precisa processualità psichica come il cambiamento del senso di identità. Sottolinea poi più volte il fatto che questi riti si svolgono in uno stato di esaltazione collettiva favorito dal ritmo dei tamburi – un elemento che secondo la sua analisi è indice del fenomeno della possessione – e offre paragoni con altri esempi antropologici, che, a nostro parere, in un caso, quello degli Anastenaria di Aghia Eleni⁽²⁶⁾, è assolutamente inutile accostare alla fenomenologia della possessione. Rouget poi, sebbene usi il concetto di identificazione, ignora il fatto che il termine "identificazione" (*ittihâd*) nella tradizione *sûfi* ha una grande importanza e un significato molto preciso, il cui contesto di realizzazione non è quello dello *dhikr* di gruppo; e, evidentemente, ignora che la pratica delle abilità fachiriche nel Sufismo, come descritto prima, è legata al valore spirituale della recitazione degli *awrâd*. I

due più significativi limiti della teoria della transe di Rouget sono: in primo luogo lo sforzo di voler utilizzare, a proposito del Sufismo, categorie che forse hanno un significato specifico in altre culture ma non esattamente lo stesso in quella islamica; in secondo luogo, un limite indicativo della sua interpretazione, è rappresentato dal fatto che, come appare dalle sue descrizioni, l'etnologo francese non ha partecipato direttamente ai rituali sûfi che vuole spiegare. George Lapassade (LAPASSADE G. 1995)⁽²⁷⁾, che al contrario di Rouget ha partecipato personalmente a diverse sessioni di *dhikr* collettivo, si rende conto che è chiaramente errato parlare di possessione a proposito dello *dhikr*, anche nel caso nel quale questo è accompagnato da pratiche fachiriche. Secondo Lapassade, le pratiche fachiriche eseguite durante la *hadra* rientrerebbero invece nella categoria della transe estatica. Innanzitutto a questo proposito crediamo che, da un punto di vista metodologico, sia corretto osservare che l'utilizzo di categorie concettuali come la transe, l'estasi o la possessione possa essere adeguato solo e in modo non riduzionistico: o all'interno di contesti culturali dove esistono termini e interpretazioni uguali o analoghe di tali esperienze⁽²⁸⁾; o, in alcuni casi, in quegli ambiti dove è possibile riportare descrizioni esperienziali che appaiono precisamente di questo tipo⁽²⁹⁾, ma non esistono termini esatti per riferirsi in modo specifico a questi stati di cambiamento dell'esperienza ordinaria⁽³⁰⁾. Distinta è la condizione di quelle tradizioni culturali dove vi è una diversa teoria e una differente terminologia usate abitualmente per descrivere queste esperienze di cambiamento; in questi casi l'utilizzo di termini come transe ed estasi è evidentemente riduttiva, poco chiara, e non può cogliere gli aspetti di questi cambiamenti che, secondo le persone che ne hanno una esperienza diretta, sono importanti per comprendere e descrivere quanto avviene.

b) Rappresentazioni complesse dell'esperienza: il punto di vista sûfi

La dicotomia antropologica fra estasi e transe, a proposito dello *dhikr*, appare poco interessante semplicemente perché questa interpretazione non corrisponde al punto di vista degli attori del rito. I Sûfi non si riconoscono nelle categorie dell'estasi o della transe, e quando intendono di cosa si tratta le considerano, con ovvia ragione, classificazioni banali ed elementari, rispetto alla ben più densa e ampia terminologia tradizionale usata per riferirsi a queste esperienze.

Nel Sufismo per descrivere i cambiamenti dell'esperienza che si realizzano durante lo *dhikr* e la *hadra*, si usa il termine *hâl*. *Hâl*, letteralmente significa "stato", il suo plurale è *ahwâl*. Gli *ahwâl* sono stati spirituali che secondo la tradizione sûfi, sono regali che discendono sul discepolo per volontà di

Allah. Secondo la tradizione esistono molti e diversi *ahwâl*⁽³¹⁾; alcuni di questi stati spirituali sono: la *murâqaba*, stato di totale "attenzione" a Dio; l'*ishrâq*, l'"illuminazione"; *wajd*, l'"estasi"; *shukûd*, la "visione"; *mahabbah*, l'"amore"; *yaqîn*, la "certezza" di Dio; *tauba*, il "pentimento"; *khauf*, il "timore"; *dahash*⁽³²⁾, lo "stupore"; *dhawq*⁽³³⁾, il "gusto". La realizzazione di questi stati spirituali, alle volte, è accompagnata da visibili modificazioni della mimica facciale e della fenomenologia corporea; alle volte è invece un'esperienza interiore che prescinde da manifestazioni percepibili dall'esterno.

Nella psicologia sufica la descrizione e l'interpretazione degli *ahwâl* avviene sempre in relazione alla differenza che queste esperienze presentano rispetto ad altri cambiamenti che si verificano durante il cammino spirituale. Nel Sufismo si usa distinguere fra due generi di esperienze spirituali: gli stati transitori e le stazioni permanenti. I primi sono gli *ahwâl*, le seconde si chiamano *maqâmât* (sing. masc. *maqâm*) che letteralmente significa "stazioni". Esistono importanti differenze fra gli *ahwâl* e le *maqâmât*. La prima è che gli *ahwâl* sono stati che, secondo la tradizione, si realizzano indipendentemente dalla volontà dell'uomo: sono regali che Dio invia ai suoi fedeli. Questi discendono da Dio all'uomo e si realizzano nella *latîfa* del cuore (*qalb*), senza che egli possa fare niente per allontanarli quando arrivano o per trattenerli quando dipartono. Le *maqâmât*, invece, sono fasi stabili dello sviluppo spirituale che si susseguono in un ordine gerarchico, all'interno del quale il progresso da un *maqâm* a un altro dipende dalla pratica personale e giornaliera dello *dhikr*, vale a dire dalla sforzo individuale. Le "stazioni" sono gradi di consapevolezza che, anche quando vengono progressivamente trascesi, restano permanentemente in possesso di colui che li ha traversati. Le *maqâmât* sono qualità acquisite che definiscono il livello di sviluppo spirituale raggiunto nella via, gli *ahwâl* originano dalla sorgente della generosità divina e non sono né meritati né acquisiti (NASR S.H. 1975 [1972]: 93). Gli *ahwâl* sono stati transitori ed effimeri la cui importanza secondo la tradizione è molto inferiore a quella delle "stazioni" dello sviluppo; in ogni caso la loro influenza è anch'essa rilevante in quanto indicano «la necessità di persistere e di continuare nello sforzo fintanto che l'uomo non abbia conseguito il *maqâm* della prossimità a Dio» (NASR S.H. 1975 [1972]: 95). Gli *ahwâl* sono segni tangibili ed esperienziali della presenza divina nello spirito umano e della prossimità di questa presenza. Secondo la tradizione e secondo l'esperienza dei *murîdûn*, gli *ahwâl* si possono realizzare sia durante la *hadra*, che durante la pratica giornaliera dello *dhikr* individuale e silente. Durante la *hadra* la realizzazione degli *ahwâl* è facilitata dall'ascolto del canto e dei contenuti iniziatici delle *qasâ'id*, le poesie spirituali che accompagnano la *hadra*. Altre condizioni favorevoli alla realizzazione degli *ahwâl* sono: i pellegrinaggi, le visite alle tombe dei grandi maestri del passato, il periodo di

digiuno nel mese di Ramadan, durante il quale tutta la pratica spirituale diviene più intensa, e la *khalwa*, il ritiro spirituale che può durare da tre a quaranta giorni, durante i quali il discepolo cerca di realizzare uno stato di attenzione ininterrotta alla presenza divina.

Epilogo: oltre la dicotomia estasi-transe

L'analisi qui proposta ha inteso mostrare come dimensioni che appaiono separate nella teoria antropologica, risultano al contrario intrecciate nella esperienza rituale.

Ora, rispetto al dibattito antropologico sulla relazione estasi-transe – che ha più volte riportato come esempi i rituali *sûfi* – è interessante notare che l'estasi, *wajd*, nella tradizione *sûfi* è considerato uno degli *ahwâl* che possono realizzarsi durante lo *dhikr*.

Tuttavia appare evidente che la complessità e l'articolazione degli *ahwâl*, non può certo ridursi alla sola esperienza dell'estasi, in quanto questa è solo uno dei diversi "stati" che possono realizzarsi durante la *hadra*.

È importante sottolineare che, nonostante l'identità del termine, la descrizione dell'esperienza dell'estasi propria del Sufismo, per diversi aspetti, differisce dalla concezione occidentale e antropologica di questa⁽³⁴⁾.

In conclusione si può dunque affermare che in una possibile interpretazione dello *dhikr*, inteso come metodo di cambiamento dell'esperienza interiore della coscienza, la terminologia tradizionale appare molto rilevante perché: corrisponde al punto di vista dei partecipanti al rito, è maggiormente descrittiva e si inserisce e riflette una articolata teoria psicologica, alla quale, per la sua complessità ed estensione, in questo scritto si è solo potuto accennare.

Per questi motivi, anziché fare riferimento a categorie di stati non ordinari di coscienza, abbiamo preferito rimanere aderenti alla terminologia e all'interpretazione degli attori del rito. Crediamo di aver mostrato come tale interpretazione, anche da un punto di vista antropologico e medico-psicologico, appaia rilevante perché rappresenta la conoscenza con la quale i praticanti del rito interpretano le trasformazioni del proprio vissuto esperienziale durante l'esecuzione rituale.

Una conoscenza esperienziale che costituisce l'interpretazione più efficacemente descrittiva che riusciamo a dare di queste modificazioni sottili della coscienza.

(1) In questo articolo, per motivi di scorrevolezza della scrittura, si è preferito non riportare le sigle s.a.w.s. e s.w.t. che abitualmente, nella letteratura sūfī, seguono i nomi del profeta Muhammad e di Allah; queste lodi rimangono in ogni caso sottintese.

(3) A questo proposito si veda HAMÈS C. 1996.

5) Le *turuq* maggiori presenti in Italia sono: i due rami, *Mujaddidiyya* e *Khalidiyya*, della *Naqshbandiyya*, la *Burhāniyya-Dusūqiyya-Chādhiliyya*, la *Alāwiyya-Darqāwiyya-Chādhiliyya*, la *Khalvatiyya*, alcuni gruppi della *Qādiriyya*, la *Risā'iyya*, diversi gruppi della *Chādhiliyya*, la *Muridiyya*, la *Tijāniyya*. Nel gennaio 1997, in occasione della celebrazione d'inizio dell'ultimo mese di *Ramadan*, mese durante il quale si osserva il digiuno rituale dall'alba al tramonto, a Roma, presso la sede della *tariqah Burhāniyya* si è svolta la prima riunione italiana delle *turuq* presenti nel Paese.

(7) Questa variazione dei contenuti spirituali, ai quali il discepolo deve prestare attenzione durante l'uso *dhikr*, o sarebbe meglio dire che si dischiudono con la pratica dello *dhikr*, dipende sia dall'insegnamento specifico della confraternita che dal livello di sviluppo spirituale raggiunto dal discepolo. In diverse *turuq* di origine asiatica la pratica dello *dhikr* attiva, in sequenza, diversi centri fisiologici sottili, le *latâ'if* (singolare *latifa*), localizzate in differenti parti del corpo, e la cui sequenza di attivazione riflette il livello di sviluppo spirituale del discepolo. Ad ogni stadio di sviluppo il discepolo concentra la sua attenzione sulla *latifa* che si è progressivamente dischiusa. La sequenza delle *latâ'if*, e della loro localizzazione fisica, cambia in confraternite diverse. Nell'insegnamento di Najm ud-Dîn Kubrâ, fondatore nella *tariqah Kubrâwiyya*, il discepolo veniva istruito a visualizzare diversi colori di luce che cambiavano a seconda del livello spirituale raggiunto (a questo proposito cfr. CORBIN H. 1988). Una simile teoria della visione dei fotismi, dischiusa dalla pratica dello *dhikr*, ma diversa nella sequenza dei colori, è presente nella *tariqah Khawâtîyya*, il cui *dhikr* collettivo viene descritto estesamente in questo articolo. Sull'importanza dell'"attenzione" (*murâqaba*) durante la pratica dello *dhikr* si veda VENTURA A. 1986.

(8) I membri della confraternita, a Firenze, vivono in un campo per nomadi situato al Poderaccio, nella periferia nord della città. Le condizioni di manutenzione del campo da parte della amministrazione comunale sono piuttosto drammatiche. Pochi mesi prima della nostra prima visita, un bambino di appena venti giorni era morto congelato nella notte. Il capo della confraternita, *shaykh* Jewat, per aiutare i suoi fratelli nel difficile compito di un inserimento lavorativo che faciliti anche, alle famiglie, il poter inviare i figli alla scuola dell'obbligo, ha dato vita a una cooperativa di servizi, che è sicuramente alla ricerca di aiuti. Recentemente, il comune di Firenze ha deciso di costruire delle abitazioni in un altro quartiere della città, nelle quali trasferire le persone che abitano al campo del Poderaccio. Gli abitanti del quartiere designato hanno reagito con atteggiamento di intolleranza verso questa decisione e attualmente il futuro di queste case è ancora incerto.

Ricerca

(10) È interessante notare che le parole *fachiro* e la sua derivata *fachirismo* provengono dal termine arabo *faqir*, che letteralmente significa "povero", "mendicante"; *faqir* (come il persiano *darwish*, che significa anche "povero") è uno dei nomi originari con i quali si chiamavano i primi sùfi. Secondo la tradizione tale appellativo si riferisce al voto di povertà materiale effettuato dal discepolo. Il *faqir* è colui che è "povero spiritualmente" o "povero in Dio" (Ibn 'Arabî 1987, DE VITRAY-MEYEROVITCH E. cur. 1991).

(11) Le immagini di questo rituale sono contenute nel documentario *Le vie del Sufismo. Turchia, Bosnia, Firenze, Sudan* di Fabrizio Speciale ed Elisabetta Passalacqua, disponibile in visione presso il Laboratorio di antropologia visiva dell'Università degli studi di Roma "La Sapienza" e l'archivio del Museo nazionale di arti e tradizioni popolari di Roma.

(12) I *Khalwati* di Firenze non eseguono lo *shish* in occasione di tutte le riunioni settimanali nelle quali è celebrata la *hadra*, ma solo in occasione di particolari ricorrenze, come le date degli anniversari di alcuni maestri della *silsilah* (vedi nota 2) e alcune feste del calendario islamico come l' *'id al-âd-hâ*, la "festa del sacrificio" o "festa del montone". Chiamata anche *'id al-kubir* che significa "la grande festa". È una delle più importanti feste del calendario religioso islamico e segue la tradizione del sacrificio biblico di Abramo. La festa prevede il sacrificio rituale di un montone e il giorno della festa i musulmani praticano il digiuno fino al tramonto. Ricorre il decimo giorno del mese di *Dhûl hijja*, l'ultimo mese del calendario islamico ed è l'ultima festa dell'anno.

(13) *Allah* è il nome dell'Essenza di Dio. *Lâ ilâha illâ Allâh* significa: "non esiste altro Dio all'infuori di Allâh". *Hu Allâh* significa "Lui Allâh". *Hayy Allâh* è il sessantaduesimo nome di Dio e significa "il Vivente".

(14) L'origine e la prima trasmissione degli *awrâd* per la pratica del rito dello *shish* vengono fatti risalire a *Ahmad al-Rifâ'i*, fondatore della *tarîqah Rifâ'iyya*, che li ebbe durante una rivelazione mistica. La *Rifâ'iyya* è la *tarîqah* nella quale è tradizionalmente praticato il rito dello *shish*. Questa pratica si è poi sviluppata solo all'interno di alcune altre *taruq* come la *Qâdiriyya* e la *Sa'âdiyya* (a proposito della *Sa'âdiyya*, una confraternita di origine siriana, si veda De JONG F. 1986). Gilles Veinstein, in un recente lavoro che è sicuramente una delle opere storico-antropologiche più complete mai scritte sul Sufismo, tra le confraternite che eseguono lo *shish* e altri rituali simili, elenca anche la *'Aissâwiyya* del Marocco (VEINSTEIN G. 1996). Dal punto di vista dell'esecuzione rituale, vi è una importante differenza tra la *tarîqah Rifâ'iyya* e la *Khalwatiyya*. Nella *Rifâ'iyya* i *murîdin* della confraternita eseguono le abilità *fachiriche* con le proprie mani; nella *Khalwatiyya* di Firenze, è il capo della confraternita che passa le carni dei discepoli con le lame.

(15) Come ci hanno detto più volte diversi medici sùfi, gli *hukamâ'* (singolare *hakim*), delle *taruq Burhâniyya* e *Qâdiriyya* del Sudan, seguiti durante alcuni soggiorni sul campo in Sudan, nel 1996 e 1997: essendo tutto il cosmo contenuto nella scrittura del Corano ed essendo il *ta'wîdh* una combinazione delle sure del Corano, nella tradizione sùfi, esistono *ta'awîdh* (plurale di *ta'wîdh*) per la cura di qualsiasi malattia. I *ta'awîdh* sono un elemento molto importante della medicina tradizionale sùfi perché rappresentano una tecnica generativa di nuovi rimedi terapeutici la cui estensione è pari a tutte le possibili combinazioni degli *ayât*, i versi del Corano. La tecnica combinatoria che sta alla base della composizione dei *ta'awîdh*, si basa su precisi calcoli matematici nei quali a ogni lettera dell'alfabeto coranico viene attribuito un particolare valore numerico. Come osservato nell'articolo, solo i più grandi *shuyûkh* di ogni epoca storica sono ritenuti capaci di creare nuovi *ta'awîdh*, e in questo caso la loro creazione può avvenire anche senza il calcolo numerico, ma durante visioni mistiche nelle quali i *ta'awîdh* sono rilevati direttamente dagli *shuyûkh* morti, il cui spirito è visibile nell' *'âlam al-khayâl*, il "mundus imaginis" (vedi nota 17). Per alcuni esempi di *ta'awîdh* e il loro utilizzo terapeutico si veda: CHISHTI S.H.M. 1995.

(16) In diverse *taruq* la trasmissione degli *awrâd*, che devono essere recitati dai *murîdin* insieme allo *dhikr* silente tutti i giorni, è uno degli elementi più importanti del patto di iniziazione fatto da un nuovo discepolo con lo *shaykh*. Un'altra funzione molto importante degli *awrâd* è il potere di controllare i *jinn*, creature create da *Allâh* dal fuoco senza fumo e menzionate nel Corano (dove servono Salomone, XXVII, 39-40; XXIV, 12-14; ascoltano la predicazione del Corano XLVI, 29-32; LXXII, 1-15). Una delle interpretazioni tradizionali del rito dello *shish*, è che i suoi *awrâd* possiedono il potere di controllare i *jinn* ed è grazie a questo potere che possono essere eseguite le abilità *fachiriche*.

Ma è interessante sottolineare che questa interpretazione viene data soprattutto dai *sūfi* appartenenti a confraternite che non praticano lo *shish*. È importante considerare che nel Sufismo i *jinn* non sono considerati nemici dell'uomo. Secondo la conoscenza tradizionale *sūfi* i *jinn* vivono in un mondo parallelo a quello umano e possono diventare alleati degli uomini. In alcuni casi sono costretti a servire le persone che possiedono gli *awrād* per controllarli (AL-BURHĀNĪ abd M.O. s.d.). I *jinn* possiedono gli uomini, rendendoli folli e loro schiavi, solo quando possono approfittare di condizioni di debolezza e sporcizia, come nel caso di chi non segue la ritualità obbligatoria islamica che prevede le abluzioni purificatorie prima di ogni preghiera; o per vendicarsi di affronti subiti dagli uomini.

(17) La "presenza", *hadra*, è uno dei più importanti termini tecnici della mistica *sūfi*. Secondo il grande maestro *sūfi* Ibn 'Arabī, la realizzazione della "presenza" all'interno del "mundus immaginalis" discioglie i più alti livelli di conoscenza mistica. Il "mundus immaginalis", *'alām al-khayāl*, è un mondo intermedio fra quello materiale e quello spirituale nel quale si realizza la comunicazione fra i due. Secondo Ibn 'Arabī, il mondo immaginale possiede un suo status ontologico indipendente, delle sue regole ed è il luogo dove le realtà spirituali diventano visibili e il corporeo viene spiritualizzato. Attraverso la "presenza immaginale", *hadra al khayāl*, gli oggetti di conoscenza invisibili e incorporei diventano esperibili e conoscibili. Su questo argomento si veda: CORBIN H. 1958 e CHITTICK W.C. 1989. In ogni caso è importante sottolineare che la "presenza immaginale" alla quale si riferisce Ibn 'Arabī equivale alla realizzazione di un livello spirituale molto più elevato di quello della realizzazione della "presenza" durante la pratica dello *dhikr* di gruppo, il termine *hadra* ha anche un altro importante significato, che si riferisce al fatto che, secondo la tradizione *sūfi*, alla *hadra*, vengono ad assistere e diventano "presenti", i maestri della confraternita che fanno parte della *silsilah* (vedi nota 2), fino al fondatore della *tarīqah*.

(18) *Latīfa* letteralmente significa "sottile". Nella tradizione *sūfi*, le *latā'if*, sono centri energetici situati in diversi e precisi punti del corpo la cui consapevolezza è dischiusa dalla pratica dello *dhikr* individuale (vedi nota 7). La prima delle *latā'if* è localizzata a livello del cuore. Per una chiara descrizione e localizzazione delle diverse *latā'if* si veda VENTURA A. 1991.

(19) È in ogni caso importante considerare che l'entrata definitiva e continuativa nel *fanā'*, che è uno degli stati spirituali più elevati del Sufismo, è tradizionalmente considerato come dipendente più dalla pratica giornaliera dello *dhikr* individuale che dalla partecipazione allo *dhikr* di gruppo; nello *dhikr* di gruppo può realizzarsi un "piccolo" *fanā'*, in quanto tale stato tende ad affievolirsi e a scomparire, dopo la fine della *hadra*. La pratica continuativa dello *dhikr* individuale permette invece, con l'esperienza, di giungere alla realizzazione definitiva del *fanā'*. Lo *dhikr* di gruppo è invece uno dei luoghi privilegiati della realizzazione degli *ahwāl*, gli "stati" spirituali, che verranno descritti oltre nel testo.

(20) A proposito del valore della conoscenza corporea nel Sufismo, niente può dare una idea migliore di tale valore, delle parole di Yunus Emre, poeta e mistico medioevale, dedito alla via della povertà spirituale e considerato una fonte di massima ispirazione per i *sūfi* della *tarīqah Khawatiyya*: «Siamo entrati nella casa della realizzazione e abbiamo testimoniato il corpo. / I cieli roteanti, la terra dai molti strati, i settantamila veli [della conoscenza], abbiamo trovato nel corpo. / Il giorno e la notte, i pianeti, le parole scritte sulle sacre tavole, il monte scalato da Mosè, il Tempio, la tromba di Israfele, noi abbiamo osservato nel corpo. / *Torah*, *Salmi*, *Vangelo*, *Corano*, quello che questi libri hanno da dire, noi lo abbiamo trovato nel corpo. / Tutti dicono che le parole di Yunus sono vere. La verità è ovunque tu vuoi che sia. Noi l'abbiamo trovata tutta nel corpo» (EMRE Y. 1989: 20).

(21) Preferiamo, nel riportare il nostro punto di vista a proposito di queste esperienze nel Sufismo, utilizzare il termine "sottile" al posto di altre definizioni come stati alterati o stati modificati di coscienza. L'aggettivo "sottile" esprime una sfumatura piuttosto precisa della fenomenologia di queste esperienze, vale a dire il loro essere conoscenze che riguardano gli aspetti meno superficiali e più nascosti della psiche, che sfuggono a una spiegazione esteriore e razionale e a essere comprese in griglie e categorizzazioni schematiche come la dicotomia estasi/transe. Bisogna anche precisare che considerazioni di questo tipo non conducono alla pessimistica conclusione che tali esperienze siano completamente incomprensibili allo studioso di scienze umane, ma alla realistica considera-

zione che, tale comprensione, può solo basarsi su un laborioso sforzo di avvicinamento alle descrizioni dell'esperienza di coloro che praticano e vivono queste realtà, piuttosto che su una riduzione a griglie concettuali esterne e preordinate.

(22) Vale a dire, una assunzione prolungata ed eccessiva di ossigeno, che all'interno delle più antiche classificazioni della patologia medica è considerata una alterazione che può verificarsi in stati di forte agitazione e confusione emotiva e condurre anche a modificazioni dei contenuti della visione e della percezione; per una descrizione di questi aspetti e delle più recenti considerazioni a proposito delle esperienze di iperventilazione cfr. GROF S. 1988.

(23) A questo proposito si veda la spiegazione fisiologica proposta da ROUGET G. 1986 [1980].

(24) Per quanto riguarda lo studio degli effetti della iperventilazione bisogna sottolineare che questa, da un punto di vista clinico, rappresenta in ogni caso una buona ipotesi di lavoro e di ricerca, se accompagnata da una mappazione fenomenologica-esperienziale dei contenuti dei vissuti di modificazione della coscienza che si realizzano attraverso questa tecnica. A proposito di questa mappazione fenomenologica dei vissuti di trasformazione, si veda la vasta cartografia della coscienza sviluppata dallo psichiatra Stanislav Grof e basata in buona parte su esperienze di iperventilazione forzata e controllata (GROF S. 1988).

(25) Secondo la suddivisione di Rouget la transe condotta è una transe attiva nella quale l'induzione della transe dipende dal controllo volontario del soggetto; si veda lo schema presentato da ROUGET G. 1986 [1980]: 390.

(26) Esprimiamo questa precisa opinione, in quanto la confraternita cristiana degli Anastenaria di Aghia Eleni, celebre per le danze rituali alla fine delle quali i membri della confraternita danzano sulle braci, è stata oggetto di una ricerca sul campo di Fabrizio Speciale (SPECIALE F. 1997). Come osservato in questo lavoro, gli Anastenaria, che nella letteratura antropologica sono stati interpretati con la categoria della possessione (DANFORTH L.M. 1986), parlando della loro esperienza durante le danze rituali della confraternita, non credono assolutamente che il loro stato sia quello dei posseduti. A proposito della loro esperienza dicono, invece, che l'importante, durante la pratica di tutti i riti della confraternita, è essere molto attenti ai diversi momenti del rito e alla qualità con la quale questo viene eseguito. Questo elemento della presenza "attentiva" alla esecuzione rituale, che come detto è anche molto importante nello *dhikr*, è poi un contenuto psichico ed esperienziale, che a nostro parere, da un punto di vista psicologico, è molto diverso dalla fenomenologia della possessione. È doveroso precisare che Rouget in questo caso, non avendo egli stesso assistito sul campo ai rituali di Aghia Eleni, pur paragonandoli alle caratteristiche della possessione non conclude che questi siano sicuramente dei casi di possessione.

(27) Le interpretazioni di Rouget e Lapassade delle pratiche fahriche nel Sufismo, si basano in buona parte sulla descrizione della *Rifa'iyya* di Aleppo, fatta da C. Poche (POCHE C. 1976), che a sua volta pretende di spiegare lo stesso rituale come un esempio di possessione.

(28) Ad esempio, i rituali afro-americani nel caso della possessione, dove l'idea di essere posseduto da uno spirito si configura come il modo tradizionale attraverso il quale i praticanti del rito interpretano i propri vissuti durante l'esecuzione rituale (ROUGET G. 1986 [1980]).

(29) Come l'esperienza di sentire dentro di sé uno spirito nel caso della possessione o di uscire fuori dal corpo nel caso dell'estasi, in merito si veda ELIADE M. 1974 [1951] e la nota 34.

(30) Non sappiamo se esistono molte culture che non hanno termini precisi per riferirsi a queste esperienze di cambiamento, ma ne esistono sicuramente alcune. In questo caso, l'utilizzo di categorie antropologiche dovrebbe essere accompagnata dalla ricerca di quali siano i modi e i termini usati per definire il vissuto che accompagna queste esperienze. Vorremmo poi precisare, come osservato nel testo, che anche in questi ambiti l'utilizzo di categorie antropologiche può essere utile solo in alcuni casi. Infatti, vi sono contesti rituali dove si verificano significativi stati di cambiamento dell'esperienza interiore e non vi è una terminologia esatta per riferirsi a queste esperienze, e dove però l'utilizzo di categorie come la possessione, l'estasi e la transe, risulta ugualmente inutile e riduttiva per cogliere l'esperienza dei partecipanti ai riti. Un esempio di tali contesti rituali è la confraternita degli Anastenaria di Aghia Eleni, dove non esiste un termine esatto per riferirsi all'esperienza di cambiamento della coscienza che si verifica durante le danze rituali, ma l'utilizzo della categoria di

possessione non coglie l'esperienza con la quale si identificano i partecipanti. Vedi nel testo e alla nota 25.

(31) Altri *ahwâl* sono: *qurb*, la "prossimità"; *uns*, l'"intimità"; *ghayra*, la "gelosia"; *shawq*, la "nostalgia"; *'atash*, la "sete"; *haymân*, lo "smarrimento"; *barq*, il "lampo". Il numero degli *ahwâl*, nella letteratura *sûfi*, è estremamente esteso e spesso varia fra autori di epoche diverse. Nelle lingue europee non esistono molte traduzioni di testi tradizionali *sûfi* che descrivono gli *ahwâl*. Per una descrizione introduttiva degli *ahwâl* si veda: HARRIS R.T. 1984, NASR SEYED H. 1975; AL-^CANSÂRÎ AL-HARAWÎ ^CA. 1991. La voce *ahwâl*, del glossario di CLAYER N. - ZARCONI T. 1996.

(32) A proposito dello stupore, ^CAbdallâh al-^CAnsârî al-Harawî, un maestro afghano dell'XI secolo, osserva: «Lo stupore è una meraviglia che si impadronisce del servitore quando lo sorprende qualcosa che va oltre la sua intelligenza, o la sua costanza, o la sua scienza.» (AL-^CANSÂRÎ AL-HARAWÎ ^CA. 1991: 92).

(33) A proposito del gusto, lo stesso autore osserva: «Il gusto è qualcosa di più durevole dell'estasi e di più luminoso del lampo.» (AL-^CANSÂRÎ AL-HARAWÎ ^CA. 1991: 93).

(34) Estasi nelle lingue europee, è una parola che proviene dal greco *ek-stasis*, e letteralmente significa: "essere fuori di sé". Ed è proprio in questa accezione specifica di uscita dal sé e dal corpo che la parola estasi è stata correttamente usata in una certa letteratura storico-religiosa e antropologica (ELIADE M. 1974 [1951]). Nella lingua araba invece, *wajd*, la parola abitualmente tradotta con estasi, (ROUGET G. 1986 [1980]), è un termine che proviene dalla radice WJD, che, oltre a estasi, significa anche: "il trovare", "ritrovamento", "amore", "slancio amoroso", "gioia". Nella tradizione *sûfi*, la descrizione dell'esperienza del *wajd* è legata a questo significato di "ritrovamento" della realtà divina e "slancio amoroso" verso essa e non all'idea di "essere fuori di sé". Una differenza essenziale consiste nel fatto che il *wajd*, nel Sufismo, appare un'esperienza che ha origine nell'intimo del vissuto personale e non fuori dal corpo. Come descrive a proposito degli stati di *wajd* e basandosi sulla sua esperienza, shaykh Muhyî al-Dîn ibn al-'Arabî, uno dei più grandi maestri di tutti i tempi, questi sono: «stati nascosti al cuore che improvvisamente si presentano alla sua percezione» (HARRIS R.T. 1984). Nella terminologia tecnica del Sufismo, per descrivere lo stato di essere rapito dal sé a Dio, si usa alle volte il termine *jadhb*, dalla radice JDHB, che significa "attrazione", "tirar fuori", "attirare a sé".

Riferimenti bibliografici

- AL-^CANSÂRÎ AL-HARAWÎ ^CAbdallâh (1991), *Tappe degli itineranti verso Dio*, pp. 81-97, in DE VITRAY-MEYEROVITCH Eva (curatore), *I mistici dell'Islam. Antologia del Sufismo*, traduz. dal francese, Guanda, Parma.
- AL-BURHÂNÎ ABD MUHAMMAD Osman (s.d.), *Irshad: awrâd. What do they mean. Dars Shaykh Muhammad Osman Abd al-Burhânî*, pubblicazione a diffusione limitata della *tarîqah Burhâniyya*, Khartoum.
- BAUSANI Alessandro (curatore) (1988), *Il Corano*, traduz. dall'arabo e commento di Alessandro Bausani, Rizzoli, Milano (Biblioteca Universale Rizzoli).
- CLAYER Nathalie - ZARCONI Thierry (1996), *Petit dictionnaire du soufisme et des confréries*, pp. 615-635, in POPOVIC A. - VEINSTEIN Gilles (curatori), *Les voies d'Allah*, Fayard, Paris.
- CHISHTI S.H. Moinuddin (1995), *Il libro della guarigione sufi*, traduz. dall'inglese, Edizioni il Punto di Incontro, Vicenza.
- CHITTIK W.C. (1989), *The Sufi path of knowledge. Ibn al-'Arabi metaphysics of imagination*, State University of New York Press, Albany (New York).
- CORBIN Henry (1958), *L'immagination créatrice dans le Soufisme de Ibn 'Arabi*, Flammarion, Paris.
- CORBIN Henry (1986), *L'uomo di luce nel Sufismo iraniano*, traduz. dal francese, Edizioni Mediterranee, Roma.
- DANFORTH Loring M. (1986), *Firewalking and religious healing*, Princeton University Press, Princeton.

- DE JONG Fred (1986), *Les confréries mystique musulmanes au Machreq arabe*, pp. 205-243, in POPOVIC A. - VEINSTEIN G. (curatori), *Les ondes mystiques dans l'Islam*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- DE VITRAY-MEYEROWITZ Eva (curatore) (1991), *I mistici dell'Islam. Antologia del Sufismo*, traduz. dal francese, Guanda, Parma.
- ELIADE Mircea (1974 [1951]), *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, traduz. dal francese, Edizioni Mediterranee, Roma [ediz. orig.: *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1951. I ediz. italiana: traduz. dal francese di C. D'ALTAVILLA, Fratelli Bocca Editori, Roma - Milano, 1953].
- EMRE Yunus (1989), *The drop that became the sea*, Threshold Books, Vermont.
- GROF Stanislaw (1988), *The adventure of self-discovery*, State University of New York Press, New York.
- HAMÈS Constant (1996), *L'Europe occidentale contemporaine*, in POPOVIC A. - VEINSTEIN G. (curatori), *Les voies d'Allah*, Fayard, Paris.
- HARRIS R.T. (1984), *Sûfi terminology - Ibn 'Arabi's at-Istilah al-Sufiyya*, "Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society" (Oxford), vol. III, 1984, pp. 27-54.
- IBN 'ARABI, *La sapienza dei profeti* (1987), traduz. dal francese [traduz. dall'arabo al francese di Titus BURCKARDT], Edizioni Mediterranee, Roma.
- LAPASSADE George (1995), *Stati modificati e transe*, traduz. dal francese, Sensibili alle Foglie, Roma.
- NASR Seyyed Hossein (1975 [1972]) *Il Sufismo*, traduz. dall'inglese, Rusconi, Milano [ed. orig.: *Sufi essays*, George Allen & Unwin, London, 1972].
- PEREGO Marcello (curatore) (1995), *Dizionario della spiritualità islamica*, An-nuqta Edizioni, s.l.
- POCHE Christian (1976), *Zikr: Islamic Ritual Rifā'iyya Brotherhood of Aleppo*, registrazione di J. WENZEL, 30/33, UNESCO collection, Musical sources, Philips 6586 030.
- ROUGET Gilbert (1986 [1980]), *Musica e transe. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, prefazione di Michel LEIRIS, traduz. dal francese, edizione italiana riveduta e aumentata a cura di Giuseppe MONGELLI, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Gallimard, Paris, 1980].
- SPECIALE Fabrizio (1997), *Les pratiques rituelles des confréries des Anastasiaria et Nistinarika: une tradition dans la modernité*, mémoire de D.E.A., École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1997 (non pubblicata).
- VEINSTEIN Gilles (1996), *Un Islam sillonné de voies*, pp. 7-23, in POPOVIC A. - VEINSTEIN Gilles (curatori), *Les voies d'Allah*, Fayard, Paris.
- VENTURA Alberto (1986), *Natura e funzione dei pensieri secondo l'esoterismo islamico*, "AION", n.s., XLVI, 1986, pp. 391-402.
- VENTURA Alberto (1991), *L'invocazione del cuore*, pp. 475-485, in SCARCIA AMORETTI Biancamaria - ROSTAGNO Lucia (curatori), *Yād-Nāma. In memoria di Alessandro Bausani. Vol. I, "Studi Orientali"* (Dipartimento di Studi Orientali dell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Roma), vol. X, 1991.

Schede sugli Autori

Fabrizio Speciale è nato a Torino il 18 dicembre 1968. È laureato in psicologia clinica, perfezionato in psicologia cognitiva e reti neurali e in scienze demo-etno-antropologiche, presso l'Università degli studi di Roma "La Sapienza". Ha conseguito il DEA in antropologia all'École des hautes études en sciences sociales di Parigi. Attualmente ha in corso una collaborazione tecnica con il Dipartimento di studi storici geografici antropologici della Terza Università di Roma, con una ricerca su "le tecniche del corpo nel Sufismo". Ha realizzato, presso il laboratorio multimediale di Roma Tre, il documentario *Dhikr in*

Siria, sulle confraternite *sûfi* siriane. Insieme a Elisabetta Passalacqua ha realizzato il documentario *Le vie del Sufismo. Bosnia, Turchia, Firenze e Sudan*. Sullo studio transculturale degli stati di coscienza ha pubblicato *L'etnopsicologia e lo studio transculturale degli stati di coscienza*, "IN-formazione in Psicologia Psicoterapia e Psichiatria", n. 21, V, 1995.

Elisabetta Passalacqua è nata a Roma il 20 agosto 1971. È laureata in psicologia clinica presso l'Università degli studi di Roma "La Sapienza", con una tesi sul Sufismo e la medicina tradizionale *sûfi*, dal titolo *"La tariqah sûfi Burhâniyya in Italia e in Sudan: i metodi per il cammino spirituale e le pratiche terapeutiche"*. Insieme a Fabrizio Speciale ha realizzato il documentario *Le vie del Sufismo. Bosnia, Turchia, Firenze e Sudan*.

Riassunto

Stati "sottili" di coscienza nei rituali sùfi dhikr e shish. Il caso della confraternita Khalwatiyya di Firenze

Negli ultimi dieci anni il Sufismo – via mistica dell'Islâm – si è diffuso in tutto il territorio italiano e le sue confraternite attualmente presenti sono formate sia da persone originarie di Paesi orientali e africani sia da nuovi convertiti italiani all'Islâm. Vengono qui descritti i rituali *dhikr* e *shish* della confraternita *sûfi khalwatiyya* di Firenze. Lo *shish* è un rito nel quale, durante la recitazione dello *dhikr*, lo *shaykh* della confraternita trafigge i partecipanti con lame e spadini. L'interpretazione di tali rituali secondo la tradizione *sûfi* appare assai interessante da un punto di vista antropologico e medico-psicologico, giacché essa rappresenta la "conoscenza" attraverso la quale gli attori del rito interpretano le trasformazioni del proprio vissuto esperienziale durante l'esecuzione rituale e pongono in essere sottili modificazioni della coscienza.

Résumé

Etats "subtils" de la conscience dans les rituels soufis dhikr et shish. Le cas de la confrérie Khalwatiyya de Florence

Au cours de ces dix dernières années, le Soufisme – voie mystique de l'Islâm – s'est répandu dans tout le territoire italien, et les confréries actuellement existantes sont constituées aussi bien d'individus provenant de pays de l'Orient ou d'Afrique que de nouveaux convertis italiens à l'Islâm. Sont décrits ici les rituels *dhikr* et *shish* de la confrérie *khalwatiyya* de Florence. Le *shish* est un rite au cours duquel, pendant qu'est récité le *dhikr*, le *chaïkh* de la confrérie transperce les participants avec des lames et des épées de cérémonie. L'interprétation de ces rituels selon la tradition soufi résulte très intéressante d'un point de vue anthropologique et médico-psychologique, car elle représente la "connaissance"

à travers laquelle les acteurs du rite interprètent la transformation de leur vécu pendant l'exécution rituelle et font entrer en jeu de subtiles modifications de la conscience.

Resumen

Estados "sutiles" de conciencia en los rituales sûfi dhikr e shish. El caso de la confraternidad Khalwatiyya de Florencia

En los últimos diez años el Sufismo – vía mística del Islâm – se ha extendido en todo el territorio italiano y sus confraternidades actualmente presentes están formadas ya sea por personas originarias de países orientales y africanos ya sea por nuevos convertidos italianos al Islâm. Vienen descritos aquí los rituales *dhikr* y *shish* de la confraternidad sûfi *khalwatiyya* de Florencia. El *shish* es un rito en el cual, durante la recitación del *dhikr*, el *shaykh* de la confraternidad traspasa los participantes con lamas y espadillas. La interpretación de tales rituales según la tradición sûfi se configura de gran interés, ya sea a partir de una perspectiva antropológica que médico-psicológica, en cuanto representativa del "conocimiento", a través del cual los actores del rito interpretan las transformaciones de la propia experiencia durante la ejecución ritual, dando lugar a modificaciones sutiles de la conciencia.

Abstract

Subtle states of consciousness in sûfi dhikr and shish rituals. The case of the Khalwatiyya confraternity of Florence

Over the past ten years, Islam's mystic path, Sufism, has spread all over the Italian territory and the confraternities present today are made up of people of both Oriental and African origin as well as Italians recently converted to Islam. The *dhikr* and *shish* rituals of the sûfi *khalwatiyya* confraternity of Florence are described in this article. *Shish* is a ritual in which, during the recitation of the *dhikr*, the *shaykh* of the confraternity pierces the participants with blades and small swords.

From an anthropological and medical-psychological point of view the interpretation of these rituals, according to the Sufi tradition appears very interesting. It represents the "knowledge/consciousness" by means of which the actors of this ritual interpret the changes of their personal experience during the performance of the ritual and how they create subtle changes in their consciousness.