Aïsha al-Sayyda Mannûbiyya. Peripezie di una santa islamica, tra presente etnografico e fonti agiografiche

LAURA FARANDA

1. Introduzione

Ho incontrato la prima volta *Aïsha al-Sayyda Mannûbiyya* durante un breve soggiorno didattico nel giugno del 2017[1]. Nel corso di una visita organizzata da alcuni colleghi dell'Università "La Manouba" di Tunisi presso il suo mausoleo (*zâwiya*), che sorge a pochi chilometri dall'ateneo, ci venne descritta come la patrona di Tunisi, il polo dei poli, una santa[2] rapita in Dio, "folle in Dio". Sono rimasta a mia volta rapita dalla venerazione che le riservavano le donne tunisine e dalla destinazione quasi esclusivamente femminile del culto, nello scenario di un islam contemporaneo non certo facile da decifrare. Già in questa prima occasione appariva lecito chiedersi cosa cercassero le donne in Aïsha al-Mannûbiyya, a quali spazi emozionali, sociali, esistenziali consegnassero il loro percorso di devozione, in un contesto religioso ancora marcato dai segni di un recente at-

[1] Il soggiorno tunisino concludeva un tirocinio didattico degli allievi del Master in "Religioni e mediazione culturale" dell'Università di Roma "Sapienza" dedicato al dialogo inter-religioso. L'Università "La Manouba" ci ha accolti anche in virtù di un accordo internazionale di collaborazione didattico-scientifica, che a partire dal 2016 ha in attivo uno scambio di mobilità studentesca tra i due atenei.

[2] La chiameremo "santa" accordandoci con l'uso di un termine ormai ampiamente abilitato nella letteratura storica e storico-religiosa dell'islam maghrebino (Demerghem1982). Senza ignorare, ovviamente, la necessità di una disambiguazione del termine – che nella sua accezione cristiana non coincide con lo *walî* islamico – conveniamo con la proposta articolata di Nelly Amri di designare santo una figura antropologicamente riconoscibile come "uomo di Dio", in virtù di segni molto più prossimi di quanto non si creda in entrambe le tradizioni religiose (Amri 2008: 15-18).

tentato salafita[3] e non di meno attraversato da un forte sentimento di spiritualità, da una evidente complicità di genere. Ho lasciato sedimentare i miei interrogativi all'indomani del rientro, affidandomi anzitutto alla bibliografia già esistente, contenuta ma puntualissima, della quale darò conto più oltre.

Un soggiorno di ricerca nel settembre 2018 mi ha consentito una prima ricognizione etnografica nei due luoghi di culto, situati rispettivamente nel quartiere periferico di Manouba e nel cuore della capitale[4].

Di questa esperienza mi limiterò a contestualizzare i primi risultati, senza la pretesa di anticipare esiti ancora troppo acerbi, ma con la necessità di annunciarne alcune piste percorribili.

I tempi contratti di permanenza mi hanno orientata a concentrare le osservazioni etnografiche soprattutto nella *zâwiya* di Manouba, all'estrema periferia della città[5]. Qui ho partecipato a due cerimonie domenicali di *hadra*[6]; ho frequentato il luogo di culto durante le consultazioni feriali, ho raccolto le testimonianze dell'*ukîla* (l'intendente femminile del culto) e di un giovane musicista designato come "figlio di Sayyda", l'unico membro di genere maschile di uno dei due *ensemble* musicali ammesso come voce solista degli inni alla santa.

Per quel che concerne la *zâwiya* di Gorjâni, nel centro di Tunisi, ho avuto un

---

[3] Il mausoleo della santa è stato incendiato nella notte tra il 15 e il 16 ottobre del 2012 da cinque salafiti, poi identificati e condannati a cinque anni di reclusione. La *zâwyia* è stata ristrutturata grazie alla mobilitazione delle "donne di Sayyda" e a consistenti donazioni internazionali. L'evento ha originato un film-documentario firmato dalla cineasta tunisina Soumaya Bouallegui, *Saïda malgré les cendres*, 53', col., Freesh Prod, Tunisie, 2016.

[4] La ricerca si è avvalsa di un finanziamento accordato nel 2016 dall'Ateneo "Sapienza", in seguito all'approvazione del progetto *Le ceneri di Kasserine: etnografia della popolazione giovanile tunisina, tra marginalità e dissenso* (responsabile chi scrive, componenti del gruppo di ricerca: Giovanni Cordova, Rym Lajmi, Antonello Ricci, Carla Maria Rita, Carmelo Russo).

[5] Sono stata costantemente affiancata nei miei sopralluoghi da Rym Lajmi: laureata in Lingua e civiltà italiana a "La Manouba" e dottore di ricerca in Storia, Antropologia, Religioni alla "Sapienza", è stata una presenza preziosa nella ricerca sul campo. La sua familiarità con il contesto e la conoscenza dell'arabo tunisino hanno reso possibili sia le traduzioni estemporanee *in loco* che la realizzazione e la trascrizione delle interviste realizzate. Anche dopo la mia partenza, ha preso parte e documentato con un video la cerimonia annuale in onore della santa alla Manouba, che si è tenuta il 2 ottobre 2018; ha inoltre portato a termine con una lunga intervista concordata la testimonianza di uno dei musicisti presenti alle *hadra* della zâwiya di Manouba.

[6] Letteralmente il termine è traducibile con "presenza" (divina) e designa una cerimonia rituale in onore di un santo; nel contesto tunisino si caratterizza per una presenza devozionale a carattere prevalentemente femminile.

lungo colloquio con lo *shaykh* responsabile ufficiale del culto, ho seguito una *hadra* e ho intervistato l'attuale *ukîla*, assieme ad alcune fedeli e ai membri della *troupe* musicale.

2. Le donne di Aïsha, tra le due *zâwiya*[7]

La frequentazione delle due *zâwiya* mi ha consentito anzitutto di riattualizzare gli esiti della ricerca etnografica prodotta da Katia Boissevain (2006), che si avvaleva di una documentazione raccolta tra il 1997 e il 1999 e poi aggiornata fino al 2003, i cui risultati conservano a tutt'oggi una solida aderenza con il rito in azione. Nonostante le censure, i sussulti fondamentalisti, le minacce e gli attentati che all'indomani delle cosiddette Primavere Arabe hanno opposto una resistenza decisa alle forme di misticismo confraternale, il culto di Sayyda Mannûbiyya non sembra mostrare segni di flessione. Né sembra ridursi il consenso devozionale verso la confraternita *shâdhiliya*, la *tarîqa* fondata da Sidi Bel Hassen Shâdhily[8] al quale si fa ricondurre l'iniziazione della santa. Si tratta di una delle principali confraternite che ancora oggi contemplano in Tunisia luoghi di culto e consistenti fasce marginali di devoti, la cui fede si traduce in una forte domanda di giustizia, in una forma di opposizione implicita all'ortodossia ufficiale, in una rivendicazione di autonomia nell'espressione cultuale e rituale dell'esperienza religiosa.

Non entrerò nel merito di una questione improponibile in questa sede, se non per rammentare che il potere acquisito dalle confraternite in epoca coloniale si indebolisce in Tunisia all'indomani dell'indipendenza, ma non si opacizza ed è a tutt'oggi inscrivibile nella concorrenza tra potere politico e religioso (Tlili 2012), nei movimenti di mobilità interna (Hénia-Chérif 2009), negli spostamenti di massa dalla capitale verso zone periferiche, nella nascita di enormi sobborghi abitati da fasce subalterne che favoriscono la riproduzione del marabouttismo (Kerrou 1998). Né è un caso che, nonostante le derive fondamentaliste del post-rivoluzione, la presenza di santi, *zâwiya*, confraternite, venisse incoraggiata nel

---

[7] Qui e oltre (vedi per esempio *ukîla*), trattandosi di termini non assimilati alla lingua italiana, opterò per la rinuncia a una declinazione plurale.

[8] Abû al-Hasan 'Alî al-Shâdhilî (Sidi Bel Hassen Chedly nella dizione comune), nato in un villaggio prossimo a Tangeri nel 1197 e morto nel 1258 in Egitto, è uno dei più importanti rappresentanti del misticismo *sufi*, denominato dai fedeli "l'imam dei credenti". La confraternita da lui fondata è largamente diffusa in tutto il Nord-Africa (Amri 2016).

2015 dal ministro degli affari religiosi, Othman Batthik, che ne sottolineava il ruolo centrale nell'educazione dei giovani, proprio come forma di contenimento dell'insorgenza di un fondamentalismo incontrollato[9].

Con tutte le cautele del caso, l'assidua frequentazione femminile delle due *zâwiya* dedicate al culto di Sayyda Mannûbiyya potrebbe essere recepita come l'esito di un'analoga attitudine negoziale, che legittima le donne al tempo stesso a una devozione religiosa e a una soddisfazione conviviale, che le autorizza, sia pure temporaneamente, a evadere dalla sfera domestica, dai doveri familiari e dal controllo (oggi molto più serrato che in passato) di padri e mariti. Come vedremo, la bilocazione del culto trova fondamento in una propensione della santa a una "bipolarità" accreditata da più di una fonte manoscritta (Amri 2008: 32), della quale le fedeli valorizzano a tutt'oggi il valore di un viaggio di segno pellegrinale, di uno spaesamento temporaneo autorizzato da un calendario settimanale, che virtualmente consente loro di accedere alternativamente in entrambi gli spazi deputati al culto.

Ogni domenica a Manouba e ogni lunedì a Gorjâni, a partire dal primo pomeriggio ha luogo una *hadra* che include salmodie, canti sacri, condivisione di cibo, danze e momenti ludici. La danza favorisce quasi incessantemente la transe di numerose donne.

Verso sera nelle stesse *zâwiya* ha luogo il *dhikr*, la recitazione di litanie liturgiche legate alla *shâdhiliya*, che vede protagonisti quasi esclusivamente gli uomini; le fedeli che scelgono di presenziare anche la sera sono relegate in fondo al santuario.

A differenza che in passato, quando il culto della Manouba prendeva il sopravvento soprattutto nei mesi estivi – in coincidenza con il trasferimento delle famiglie agiate nelle residenze di campagna – oggi le due *zâwiya* obbediscono nell'intero anno solare al medesimo calendario rituale e le proporzioni di affluenza appaiono invertite, con una presenza di fedeli decisamente superiore nelle cerimonie domenicali della Manouba.

La gestione amministrativa delle *zâwiya* è affidata formalmente a due funzionari religiosi (uno *shaykh* a Tunisi e un *ukîl* alla Manouba), responsabili anche della rappresentanza ufficiale, della processione annuale e dei rituali maschili: la loro investitura rinvia a un principio di obbedienza confraternale e di filiazione

[9] Lo segnala, tra gli altri, in una breve nota il portale Tuniscope: *Othman Battikh souligne l'importance des Zaouia pour protéger les jeunes contre le terrorisme*, https://www.tuniscope.com/ar/article/85153/actualites/ttunisie/affaires-religieuses-214918, consultato il 29 aprile 2019.

spirituale. Ma la loro sorveglianza appare oggi del tutto assopita e si limita a ossequiare la scansione di genere dei due momenti rituali, formalizzata dalla loro presenza al *dhikr* serale: di fatto la gestione dello spazio sacro viene delegata alle due donne che attendono al culto, presiedono i rituali delle *hadra*, sovraintendono la manutenzione pratica della *zâwiya* e delle visite giornaliere. L'accentuazione del loro protagonismo trova riscontro in una significativa variazione del loro nome di designazione: in passato venivano denominate *muqâddâm* (letteralmente "assistente", in relazione all'esercizio di un lavoro materiale, subordinato a quello dell'*ukîl*); oggi le stesse fedeli le indicano con l'appellativo *ukîla*, sottolineando il loro ruolo di intendenti e intermediarie del culto e il riconoscimento di uno status coincidente con l'analoga investitura dei responsabili uomini[10].

3. Gorjâni

Di questa realtà mi ha resa partecipe la testimonianza dell'anziano *shaykh* della *zâwiya* di Gorjâni[11], insediatosi nel 1990 (Boissevain 2006: 96-97) e oggi visibilmente debilitato dall'età e dalla salute cagionevole, che rende saltuaria la sua vigilanza. Dopo aver posto l'accento sul prestigio di un'investitura che coniugava la formazione religiosa presso la Facoltà Teologica dell'Università di Tunisi e un forte legame politico con il presidente Ben Ali[12], *shaykh* Menchaoui si attarda sul rapporto felice intrattenuto fino agli anni Novanta con l'*entourage* politico dell'epoca. Lamenta invece le difficoltà di quest'ultima stagione e racconta che ci sono stati momenti difficili, e che l'orientamento del Ministero degli Affari religiosi è di chiudere la *zâwiya* non appena egli rassegnerà le dimissioni. Evidenzia la funzione strumentale del culto: si va alla *zâwiya* per pregare Allah e le preghiere vanno rivolte esclusivamente a lui, emulando la devozione di Aïsha.

Appare infine molto inquieto per il comportamento della attuale *ukîla*, che teme si consenta libertà poco conformi al culto e faccia pratiche di controstregoneria; dichiara che c'è stata di recente un'ispezione del Ministero e che si guarda

---

[10] Con assoluta disinvoltura, Jezia, l'anziana *ukîla* di Manouba utilizza questo titolo in un eccentrico biglietto da visita che riporta il suo nome, preceduto dall'appellativo *khâltî*, che corrisponde all'uso del termine "zia" diffuso anche nel nostro Sud, a indicare una persona anziana che gode di affettuoso rispetto.

[11] L'intervista è stata realizzata il 15 settembre 2018, presso la sua abitazione.

[12] Lo *shaykh* racconta che il giorno successivo alla deposizione di Bourguiba Ben Ali lo convocò personalmente, per organizzare una cerimonia *shâdhilî* con funzioni propiziatorie.

con sospetto alla sua figura. La sua apprensione lascia emergere un sentimento di insicurezza nella gestione di un ufficio religioso, nell'attuale stagione politica[13]. Un sentimento che mi è sembrato coerente con la visione del presente di chi ha ben conosciuto i meccanismi securitari del controllo sociale, le strategie di integrazione necessarie a garantire l'equilibrio complesso tra islam dotto e urbano e islam incolto e rurale, tra potere e carisma, tra mediazioni politico-religiose e nuove morfologie sociali (Gellner 1969, 1981; Zarcone 2009), tra islam ortodosso e forme devozionali e rituali destinate a un esclusivo contesto femminile.

Nonostante le preoccupazioni manifestate dallo *shaykh*, della frequentazione alla *zâwiya* di Gorjâni porto vivo il ricordo di una compostezza formale, di un clima di serena sospensione che accompagna i preliminari al rituale della *hadra*, di cui Hedia, l'attuale *ukîla*, si fa sapiente regista. Sono stata accolta con generosità e condotta nelle stanze del mausoleo con piena libertà di accesso. Mi è stato consentito di fotografare la camera sepolcrale della santa – che come dirò a breve non conserva le sue spoglie, ma sintetizza il valore simbolico di uno spazio funerario – nella quale ho deposto i doni alimentari che poco dopo abbiamo consumato assieme alle fedeli. Ho avvicinato diverse donne che stazionavano nelle stanze, sedute in terra, con compostezza e in modalità di preghiera.

Il giorno del primo incontro ho scorso con l'*ukîla* alcune foto storiche della *zâwiya* e ascoltato la sua storia: è figlia dell'*ukîla* precedente e ha sostituito la madre gradatamente, da quando ha cominciato a soffrire di Alzheimer. Ha compiuto gli studi superiori fino a due anni prima del diploma. Da otto anni ricopre il suo ruolo ufficialmente, abita nella corte interna alla *zâwiya*, ma spesso la notte dorme sul pavimento, nella stanza in cui di giorno accoglie le fedeli, ai piedi del divano. Segnala che così faceva Aïsha al-Mannûbiyya, che dormiva su un giaciglio improvvisato, dopo avere atteso alla preghiera della sera. Si autorappresenta come "figlia della santa", scelta da Aïsha già nel grembo della madre. Come lei, ha scelto il nubilato e la verginità: del resto, un suo unico tentativo di fidanzamento fu a suo dire contrastato dalla santa.

> Anche la santa era così. Quando aveva quattordici anni si rifiutò di sposare il cugino e le persone cominciarono le maldicenze. Era molto bella,

[13] Non è possibile in questa sede neppure accennare alle oscillazioni più recenti, tanto meno alle tendenze alterne che negli ultimi due secoli hanno alimentato o scoraggiato in Tunisia la coesistenza tra ortodossia e misticismo, tra tolleranza e avversione verso il potere carismatico di santi e confraternite: si veda in merito Boissevain (2006: 84-87).

> era mora, le more un tempo erano simbolo di bellezza. Suo cugino le ha detto: "Tu ci hai esposto alla vergogna. Stasera ci sposiamo". Ma lei è andata dal padre a dire "guarda che se insistete, quando arriverà l'ora della preghiera di mezzogiorno lui morirà". Uno dei doni che aveva la santa era che le sue preghiere venivano esaudite. E così lei ha fatto una preghiera e lo stesso pomeriggio il cugino morì[14].

Da dodici anni Hedia persegue un cammino iniziatico seguendo la *ṭâriqa*, ma si autopercepisce "sensitiva" fin dalla prima infanzia. Come segno di fedeltà alla santa "che curava la gente con oli estratti dal cactus", anche lei provvede a curare le fedeli, ma solo dopo aver ricevuto il permesso di Aïsha.

Nel corso dei nostri incontri, diverse donne hanno ricevuto da lei un trattamento riservato, dopo aver richiesto e ottenuto il consenso della santa. Ho sentito Hedia onorare e incoraggiare il pianto di una fedele che chiedeva il dono di un figlio, così che la sua supplica arrivasse ad Aïsha, che l'avrebbe autorizzata a somministrarle dei massaggi propiziatori sul ventre. L'ho vista allontanarsi discretamente, durante la *hadra*, per accogliere le richieste di donne che venivano per una consultazione. L'ho percepita attenta e vigile sulle donne in transe, monitorarle e accompagnarle nei movimenti, in un corpo-a-corpo complice e sapiente. Tra queste, una ragazza in jeans, con una maglietta nera vistosa, la cui scritta *tu t'approches de moi*, sembrava tanto più struggente quando (dopo una transe lunga e sofferta) ci raccontò che il *djinn*[15] del padre la possedeva da morto con la stessa insistenza manifestata in vita. Hedia e le altre donne integrarono sobriamente in sua presenza il racconto, ponendo l'accento su un disagio che esigeva un trattamento psichiatrico, ma anche su quanto la vicinanza di Aïsha e delle altre fedeli alleviasse le sue pene.

Se nell'ambiente destinato ai musicisti le transe si succedevano con ritmo continuo, nelle stanze attigue altre donne, anche molto anziane, danzavano da

---

[14] Qui e oltre, le testimonianze citate di Hedia e delle fedeli sono state raccolte lunedì 17 settembre presso la *zâwiya* di Gorjâni.

[15] Non mi attarderò sulla definizione del termine *djinn*, che è entrato nel lessico corrente della letteratura antropologica a indicare un'entità "invisibile", nei cui tratti è riconoscibile sia il carattere di mediazione tra umanità e mondi soprannaturali, sia una potenza occulta che attraversa e possiede corpo e mente degli umani esposti alla sua interferenza. Per il Corano (Peirone 1979, vol. II: 993) i *djinn* sono stati creati prima degli uomini da una grande fiammata: talora li accosta alla potenza eversiva del demonio, talaltra a creature ofidiche, a servizio di Salomone; possono convertirsi, ma per la maggior parte sono infedeli, nemici dei profeti, tentatori di uomini.

sole, in un clima di suggestiva compostezza estatica. Il sentimento prevalente era quello di una condivisione che legittimava sia la prossimità fisica che la naturalezza di una continuità narrativa, di uno scambio reciproco di testimonianze.

È in questo clima che una delle fedeli ha rinnovato la leggenda della "tomba del segreto". Delle spoglie di Sayyda Mannûbiyya, infatti, non c'è traccia: una narrazione orale attestata da diverse donne tunisine (Boissevain 2006: 50) racconta in merito che Aïsha insegnava nella sua *zâwiya* di Tunisi a quaranta giovani fanciulle da cui veniva amata e rispettata. Alla sua morte le allieve stesse trovarono la morte, e il loro viso si trasformò prendendo le sembianze del volto della santa. Solo Sidi Alî el-Gorjâni[16] fu capace di riconoscere la vera Aïsha al-Mannûbiyya e di darle sepoltura in una tomba rimasta segreta, per poi scegliere due delle quaranta fanciulle perché venissero sepolte nei due santuari. La mia interlocutrice di Gorjâni, assecondando questa narrazione, nonché la consuetudine a cercare una localizzazione precisa delle spoglie di Aïsha, ha dichiarato di aver individuato la tomba segreta grazie a un cugino del marito:

> Hai visto quel giardino del Gorjâni? È lì che si trova sepolta. Mio marito raccontava che lì c'era un cimitero, mi diceva anche che un suo cugino, molto più anziano di lui, raccontava che al momento del trasferimento delle tombe al cimitero di Jellaz hanno trovato una salma intatta con sotto un tappeto di paglia, con abiti intatti, con gioielli. Era il corpo di Sayyda, perché si dice che i corpi dei santi non vengono consumati dai vermi. Il cugino mi ha detto "Siamo rimasti stupiti, era una donna che aveva i tatuaggi di *harqûs*[17], con capelli neri lunghissimi, tutta coperta di bei vestiti, e che stava sdraiata su un tappeto di preghiera fatto di paglia".

Questa testimonianza ha consentito a Hedia di rammentare che lo spazio in cui è stata edificata la *zâwiya* è stato donato alla santa da uno *shaykh* e che gli abitanti dell'intero quartiere non hanno titoli di proprietà, trattandosi di un terreno pubblico indiviso (*hab*û*s*), che in base al diritto musulmano non è convertibile in bene privato. Ne conseguiva, secondo la testimonianza di un'altra fedele, che tutte coloro che

[16] Uno dei quaranta discepoli di Sidi Bel Hassen Chedly, morto nel 1282 e sepolto nel cimitero che portava il suo nome (Boissevain 2006: 46).

[17] Si tratta di elaborati tatuaggi effimeri prodotti con l'henné, a tutt'oggi largamente impiegati in Tunisia soprattutto alla vigilia della cerimonia nuziale: in questo caso l'*harqûs* prevede l'esecuzione di raffinati disegni floreali sulle mani della sposa.

confluiscono alla *zâwiya* per condividere la devozione alla Sayyda (me compresa) si trovano nella condizione di ospiti della santa, sensibili alla sua chiamata:

> guarda che oggi siamo state tutte ospitate dalla santa. Guarda che non siamo qua casualmente, lei ci ha chiamate tutte quante. E solo Allah sa che segreto hai dentro. Tu vieni dall'Italia, e lì c'è una città dove c'è una fontana che si chiama "Maria", che porta a voi la *baraka* [la grazia]. E so che dentro questa fontana gettano soldi e i voti vengono esauditi: ho visto un documentario in TV.

Mi ha quindi raccomandato di portare con me gli *smat*[18] della santa e di farne un uso accorto al mio rientro in Italia.

Al termine del rituale di *hadra*, una delle musiciste ha insistito sullo scarto esistente tra la *zâwiya* di Gorjâni e quella di Manouba, enfatizzando il clima di armonia, di equilibrio e di intimità che contrastava con l'altro contesto. La stessa Hedia, evocando la prima giovinezza di Aïsha a Manouba, non aveva del resto esitato ad attualizzare lo stigma che grava su un quartiere oggi contrassegnato da un immaginario apocalittico di marginalità sociale (Ayeb 2013), quasi a prolungamento della maledizione della santa.

> Le hanno dato della strega: devi sapere che gli abitanti della Manouba non avevano pudore a dire maldicenze e quindi le hanno dato della pazza. Così lei fece una preghiera di maledizione verso questa gente. Il che spiega perché nella città di Manouba in ciascuna casa c'è un pazzo. E spiega anche il fatto che abbiano messo il manicomio proprio a Manouba. E ancora oggi si dice "pensi che io venga da Manouba?", per dire "non sono mica pazzo".

4. Manouba

Effettivamente la devozione di cui gode Sayyda Mannûbiyya nel quartiere che porta eloquentemente il suo nome non si contraddistingue certo per ambizioni e auspici di sobrietà.

---

[18] Doni modesti, caramelle o candele, che vengono solitamente elargiti dall'*ukîla* e di cui si raccomanda un uso propiziatorio o apotropaico.

Amata e venerata dalle sue fedeli, viene riconosciuta anzitutto come l'artefice di fertilità e di nozze felici. Nel corso della *hadra* che si svolge la domenica, le donne postulanti portano cibi rituali in abbondanza. Sono prevalentemente donne di estrazione proletaria, provenienti da aree periferiche e periurbane. Anche qui la condivisione del culto consente un rapporto di grande familiarità e prossimità tra le fedeli, cui si accompagna un più acceso clima di festa e un'assenza generalizzata di inibizioni, che va dalla condivisione di utensili alimentari alla libertà di irridere la sorveglianza dell'*ukîl*, che in verità si affaccia raramente e timidamente, o a quella di accendere una sigaretta, il cui consumo è insolitamente consentito alle donne nella corte interna della *zâwiya*. Ma è soprattutto nella pratica della transe che il dispositivo della complicità si amplifica e si fa operativo. In questo caso la sorveglianza reciproca è serrata e spesso accompagnata da formule di preghiera, da professioni di fede, da sonore felicitazioni corali, dall'assordante succedersi di *you you* propiziatori.

Quanto a Jezia, *ukîla* della *zâwiya* e ministra informale del culto, si tratta di una donna anziana, sposata e madre di cinque figli maschi, che gode di grande autorità e autonomia e sembra raccogliere pieno consenso e devozione tra le fedeli. Enfatizzando la sua vocazione materna dichiara di avere provveduto in prima persona alle nozze dei figli:

> Che la *baraka* di Allah sia con loro, i miei cinque *garçons* sono tutti sposati. Per ciascuno di loro ho disposto un matrimonio appena arrivavano all'età di 23 anni: per evitare che corteggiassero le donne e si guardassero troppo intorno, così ognuno di loro conosce una sola donna nella vita[19].

Le fedeli di Aïsha le riconoscono poteri terapeutici e divinatori. Nei giorni feriali ho avuto modo di assistere a diverse consultazioni individuali nel corso delle quali non esitava a rigenerare le sue matrici algerine e la sua dimestichezza con il mondo dei *djinn*.

Durante la *hadra* è lei che presiede alla distribuzione del cibo offerto dalle fedeli e "benedetto dalla santa", non prima che i musicisti votati ad Aïsha abbiano avviato con i canti religiosi il rituale di transe. Tra questi, un giovane che alterna il tamburo con i cembali e canta le lodi della santa: il canto monodico spetta quasi esclusivamente a lui; la sua giovane età, la potenza della voce e i

[19] Qui e oltre, le testimonianze citate di Jezia, del musicista e delle fedeli sono state raccolte tra domenica 15, martedì 18 e domenica 22 settembre presso la *zâwiya* di Manouba.

tratti raffinati ne fanno fonte di orgoglio per Jezia, che lo ostenta come "figlio di Sayyda". Benché appena ventenne, ha sperimentato in passato un serio disagio fisico e psichico, che non esita a ricondurre a una chiamata mistica.

> Durante l'infanzia ho sognato Sayyda che usciva dal suo santuario con un grande pilastro tra le mani e mi ha detto "mi prendo la Tunisia e vado a Baghdad. E quando tornerò vieni a sistemarmi le trecce" […] Le trecce nella spiegazione dei sogni stanno a indicare un legame, per il fatto di mettere assieme i capelli ciocca dopo ciocca. Se la santa mi chiede di sistemarle le trecce, vuol dire che io devo stabilire un legame con lei, si deve creare una catena, devo legarmi a lei, nella sua *zâwiya*.
>
> [A dodici anni] iniziai ad ammalarmi: i *Rouhani*[20] mi stavano preparando a ricevere un dono. Volevano darmi qualcosa che però era ancora troppo forte per me, in quel momento. Quando andavo in transe, crollavo e rimanevo così per più di due ore; non riuscivo a rialzarmi. Quando sentivo il colpo del tamburo mi batteva il cuore a mille. Fino al giorno in cui ho iniziato a suonare io stesso il tamburo.

Il tema della "follia ispirata" e della sua funzione salvifica si prolunga nella storia di vita del giovane e si laicizza negli spazi fisici e simbolici della *zâwiya*, che sorge accanto al più importante ospedale psichiatrico della Tunisia, il Razi[21]. I due edifici si affiancano e condividono un muro di cinta, il che accentua l'atmosfera singolare delle cerimonie domenicali destinate alle donne, nelle quali vengono ammessi volentieri alcuni pazienti, a prescindere dalla loro identità di

---

[20] Si tratta di spiriti superiori assimilabili ai *Muluk*, esseri interamente votati ad Allah; invocandoli si può agire sui *djinn* rispetto ai quali si riconosce loro un grado superiore nella scala degli esseri soprannaturali. Si presentano sovente come un'armata, una legione di enormi proporzioni. Sulla loro funzione salvifica cfr. Faranda 2012: 137-140.

[21] L'ospedale Razi, edificato nel 1931 sul modello del Saint-Anne di Parigi, è oggi l'unica struttura sanitaria tunisina dedicata esclusivamente alla salute mentale; dispone di 658 posti letto, un reparto di neurologia, un centro diurno per malati di Alzheimer, un'unità specializzata nel trattamento dell'autismo, oltre che un polo di ricerca nel campo delle neuroscienze. Accoglie circa 150.000 consultazioni l'anno e sembra che all'indomani della rivoluzione il numero di richieste di assistenza sia aumentato del 25% (https://www.francetvinfo.fr/monde/afrique/tunisie/visite-a-lhopital-razi-a-tunis-au-coeur-de-la-psychiatrie-tunisienne_3065665.html consultato il 24 maggio 2019). Nel Razi, tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Novanta del secolo scorso, lo psichiatra Essedik Jeddi (2012) ha condotto una sperimentazione di grande interesse sul rapporto tra psichiatria istituzionale e musicoterapia.

genere. Anche durante la settimana sono frequenti i pazienti che trascorrono il pomeriggio in compagnia dell'*ukîla* e delle sue assistenti, ricevendo spesso in dono modeste somme di denaro. La vicinanza della *zâwiya* con l'ospedale viene considerata provvidenziale dal personale medico, dal momento che i pazienti in fuga spesso si rifugiano presso la santa, il che rende più facile il loro ritrovamento (Boissevain 2006: 32).

Jezia sostiene che "il compito di Sayyda è anche questo, curare la gente malata. *Toujours malades*, sempre vengono i malati. Che starei a fare altrimenti qui? Li aiuto, certamente, io li aiuto anche se non mi danno niente in cambio; sono solo io quella che dà".

Nel corso della prima *hadra* cui ho assistito, la folla di fedeli era talmente numerosa da esigere una sorta di servizio d'ordine informale da parte delle attendenti, per evitare l'afflusso di postulanti che chiedevano una consultazione individuale con Jezia, interdetta la domenica. Numerose erano le donne che le si avvicinavano, anche solo per chiedere una caramella come *smat* della santa. Accolte con gioia da tutti, due promesse spose hanno reso omaggio alla Sayyda a una settimana dalle nozze, vestite con un abito tradizionale sormontato dal velo tipico di colore avorio che contraddistingue la futura sposa.

Alla loro vista, altre fedeli si sono sentite autorizzate a rinnovare la richiesta di uno sposo per sé o per le proprie figlie, incidendo con l'henné graffiti votivi in uno spazio dedicato della corte interna; oppure a chiedere la grazia di una guarigione o il lavoro per un figlio; o ancora a invocare la liberazione dal *djinn* possessivo di un antenato che non le abbandona.

Il ricorso alla santa rinvia spesso a una vita pregiudicata dal disagio economico, dalle preoccupazioni, dalle malattie, dalla vulnerabilità sociale. La *hadra*, e in particolare la transe, vengono avvertite dalle fedeli come esplicitazione della "presenza divina" ma anche una forma indiretta di "diagnosi musicale" grazie alla quale l'eventuale presenza di un *djinn* potrà essere identificata e governata. La transe diventa allora legittimazione rituale di una visibilità sociale in un contesto pubblico che, sia pure all'interno di una cornice ristretta ed esclusiva, valorizza un destino individuale e la polarità di sentimenti contrastanti come gioia e sofferenza, riso e pianto. Nei momenti di maggiore tensione rituale ho visto donne di ogni età alternare sentimenti di sconforto e di letizia; i loro volti – solcati dopo la transe dalle lacrime o da un sorriso estatico che si accompagnava al movimento regolare delle braccia levate verso la preghiera – sembravano sillabare un linguaggio secretato, ma a qualche livello decifrabile.

Meno decifrabile sembrerebbe invece il linguaggio dell'anziana *ukîla*, che al

momento di ripartire il cibo tra le fedeli si fa spesso licenzioso e scurrile. A titolo di esempio, al cospetto di una fila numerosa di donne in attesa, Jezia elargisce il cous cous imprecando "Che cosa volete, figlie di troia, volete mangiare?", per sentirsi rispondere "Grazie Jezia, che Allah ti benedica". Anche ai musicisti che la interrompono si rivolge con parole pesanti e motti osceni in versi, dove non va sottovalutato il velo protettivo di un linguaggio formulare, che forse le consente un distanziamento strumentale dal contenuto osceno (Abu-Lughod 2007: 248-249). Di fatto il suo turpiloquio, lungi dal generare malumore, genera una sorta di complice sottomissione e un'ilarità non troppo sommessa che legittima la condivisione di cibo rituale e la ripresa delle danze, in un clima gioioso e vitale.

La mia deformazione e le mie pluriennali frequentazioni del Mediterraneo antico mi indurrebbero a uno sguardo preferenziale e forse temerario su questa consuetudine. Non è stato facile resistere alla tentazione di sentire riecheggiare in modalità rituale, nelle stanze della santa, il riso di Demetra di fronte ai *gephyrismi*, al turpiloquio sacro pronunciato in sede mitica dalla saggia Iambe e in sede rituale nel corso delle processioni di Eleusi (Faranda 2017: 89-99).

Di cosa ridono le adepte di Aïsha? A che funzione assolve il giovane "figlio della santa" al cui canto si levano incessanti gli *you you*, gli urli berberi che sottolineano la gioia delle astanti? Che ruolo gioca un'anziana serva della santa al cospetto di madri sterili, future spose, donne che si cibano di un cibo benedetto, quando consegna a un turpiloquio di segno rituale il suo prestigio e la sua autorità?

È possibile immaginare che in uno spazio cultuale nel quale si chiede fecondità e si condivide cibo il riso torni a farsi strumento di controllo di una tensione critica, ratifichi l'avvio o legittimi la speranza di un nuovo ciclo vitale? Oppure spezzi il silenzio di corpi consegnati a una raffinata strategia dell'assenza?

Non azzardo risposte per simili interrogativi; confido piuttosto in un impegno futuro di ricerca fedele agli auspici di Jezia, che alla vigilia della mia partenza mi ha salutato ricordandomi che "io scrivo e lei vede":

> Tu usi la penna e io un dono di Allah. Tu sei scrittrice, a me Allah ha dato il dono di fare la veggente. Tu crei con la scrittura e io creo con quello che mi ispira Allah. Perché c'è Allah di mezzo; e tra Lui e noi c'è Sayyda Mannûbiyya .

5. Chi scrive e chi vede

Accordandosi sulla suggestiva oscillazione di Jezia tra scrittura e veggenza, non è forse casuale che la produzione scientifica più aggiornata su Sayyda Mannûbiyya sia frutto dell'impegno di due studiose donne, che in anni recenti hanno pubblicato due monografie di diversa ispirazione dedicate al culto della santa: la prima (Boissevain 2006) ha un taglio etnografico e si avvale di un lavoro di ricomposizione cultuale della figura di Sayyda Mannûbiyya nella Tunisia contemporanea; la seconda (Amri 2008) propone la traduzione in francese e l'edizione critica del *manâqib*[22] della santa che si vuole redatto nel XIV secolo da un autore anonimo, forse l'*imâm* della moschea di Manouba, suo luogo natale; ma che ereditiamo nelle versioni più volte rimaneggiate dai copisti nel corso dei secoli.

Entrambi i lavori offrono un significativo traguardo critico. Il volume di Katia Boissevain – antropologa, ricercatrice del CNRS – seppure edito cinque anni prima della rivoluzione conserva, come ho già segnalato, consistenti elementi di attualità. Il suo intento di base era quello di riparare a un vuoto oggettivo nella letteratura etnologica del Maghreb, l'assenza di una adeguata attenzione alle pratiche religiose femminili. Il risultato è tanto più apprezzabile quanto più orientato a evidenziare attraverso lo sguardo antropologico i legami che connettono le fonti scritte, la narrativa di tradizione orale e il rito in azione. Proprio a partire dalla doppia dislocazione dei mausolei dedicati alla santa si avvia la sua ricerca, a rafforzamento di una supposta corrispondenza tra sdoppiamento fisico e simbolico di un culto.

Il volume di Nelly Amri – storica medievista dell'università "Manouba" – offre a sua volta un prezioso contributo non solo sulla figura di Aïsha Mannûbiyya ma, più estesamente, sul sufismo tunisino nel periodo compreso tra VIII e XIV secolo. Il suo lavoro si propone anzitutto di testimoniare il valore storico dell'unica agiografia accreditata alla santità femminile islamica, ripromettendosi al tempo stesso di mettere in luce alcuni aspetti comparativi di un modello di santità che nel nostro medioevo consentiva alle donne (nel Maghreb come in Occidente) di accedere a tutti i gradi di evoluzione spirituale. La traduzione in lingua francese del *manâqib* – realizzata a partire dal trattamento selettivo di tre dei

[22] Letteralmente il termine *manâqib* rinvia alle "qualità, virtù, azioni lodevoli, titoli di gloria" di un santo consegnate a un testo scritto: Nelly Amri lo traduce indifferentemente con "agiografia" e "vita della santa" (Amri 2008: 11, 13).

diciassette manoscritti originali[23] depositati nella Biblioteca Nazionale di Tunisi e da un'edizione composita del 1925 – si avvale di un rigoroso apparato critico ed è preceduta da una corposa presentazione del lavoro, intesa a storicizzare la biografia e l'itinerario spirituale della santa.

In un volume meno recente, ispirato alla storiografia sociale e di genere, Dalenda e Abdelhamid Larguèche (1992) hanno inoltre dedicato a Sayyda Mannûbiyya un capitolo per certi aspetti pionieristico, nel quale la figura della santa è connessa al motivo della marginalità femminile: dall'erranza alla trascendenza, la sua storia di vita viene ripercorsa come un contro-modello esemplare, che marca l'immaginario delle fedeli nel corso della storia.

Uno sguardo d'insieme su questi primi riscontri bibliografici non lascia dubbi: la corrispondenza narrativa tra fonti scritte e di tradizione orale ci rivela da subito una figura paradossale di santità. Se in vita Aïsha suscita la riprovazione dei ministri della fede, dopo la sua scomparsa conosce una notorietà di culto mai più smentite. Denominata *al-Sayyda* (La Signora), senza altro segno d'identità, come la maggior parte dei santi "folli in dio" sembra resistere a ogni tentativo di circoscriverla nella linearità di un racconto biografico, in una storia riconoscibile o inverabile (Amri 2018).

Del resto, la stessa Amri (2008: 70) afferma che "il personaggio storico ha poca consistenza: è piuttosto la leggenda a prendersi ogni diritto di parola, compreso quello di autorizzare talora qualche frammento di verità, di fare affiorare un po' di carne viva". L'unica data storicamente accertata in tutte le copie del *manâqib* è quella della morte di Aïsha, che si fa risalire al 1267, in un periodo di piena affermazione del sufismo e del malikismo[24]. Ogni altro dettaglio biografico consegna la sua venerazione a una fitta costellazione di discorsi estatici, di passi attribuiti alla santa, di incontri con altri santi compatibili non tanto con la cronologia storica quanto con una genealogia spirituale che intende rafforzare la sua consacrazione e la sua iniziazione alla via sufi della confraternita *shâdhilya*.

---

[23] Il primo (ms. 8906) redatto nel 1643, il secondo (ms. 18221) senza data, il terzo (ms.1479) nel 1871. Per agevolarne i richiami nella sua edizione critica, Amri integra la classificazione numerica dei tre manoscritti prescelti con le lettere A, B, C.

[24] Il sufismo si integra nella dottrina ufficiale islamica a partire dall'XI secolo – grazie all'azione di sintesi operata da Abu Hamid al-Ghazali (Tus, 1058-1111) – e dal XIII secolo in poi favorisce la nascita di confraterne mistiche (*târiqa*) ascrivibili a un santo fondatore. Il malikismo, basato sull'insegnamento di Malik ibn Anas (Medina, 716-795) si afferma tra VIII e IX secolo come scuola giuridica ispirata all'osservanza dello "statuto di Medina" e si diffonde Tunisia in coincidenza con la dinastia Hafsida.

Proverò a ripercorrere a grandi linee la storia di vita della santa, attingendo ai manoscritti del *manâqib* prescelti e commentati da Nelly Amri, che integrerò talora con le fonti scritte e orali richiamate negli altri due contributi citati. Sono del tutto consapevole dell'audacia di una simile collazione, tanto più considerando la complessità del trattamento critico riservato alle fonti scritte da Amri (2008: 138-156), cui rimando i lettori avvertiti. Mi sento tuttavia incoraggiata dalle stesse considerazioni dell'autrice, quando ci segnala la natura composita della messa in forma di un *manâqib*, che riposa sui racconti orali raccolti dall'agiografo, a partire dalle narrazioni coeve di diversi testimoni[25]. Sono racconti orali che a loro volta rappresentano, senza soluzione di continuità, un ponte di raccordo eloquente con le testimonianze raccolte nell'etnografia di Katia Boissevain e con le fonti scritte e orali considerate dai coniugi Larguèche[26]: si tratta di depositi di memoria che ovviamente attendono ulteriori valorazioni e autenticazioni metodologiche, nella prospettiva antropologica della ricerca a venire.

Nata attorno al 1197 a Manouba (allora un piccolo villaggio rurale), rimasta orfana di madre e allevata da un padre preoccupato fin dall'infanzia della sua bellezza e del carattere indocile, Aïsha compie il suo primo miracolo parlando dal grembo materno e incoraggiando la madre a superare il panico generato dall'incontro con Sîdî ʻAbd al-Qadîr, il santo che le pose la mano sul ventre e sulla testa, per imporre alla nascitura il calco della santità (Boissevain 2006: 27).

Già all'età di dodici anni si consegna a un'erranza mistica, vaga solitaria per i campi attirando su di sé l'ira e lo scherno delle persone che la circondano e che la giudicano folle. È in questo periodo che dichiara di aver ricevuto la visita (o meglio la visione) di al-Khadir[27] che le esterna il suo amore e la sua volontà di sposarla, affermando che il suo nome era iscritto sul suo registro da tremila

---

[25] In particolare, i racconti trascritti dall'agiografo si avvalgono di cinque *récits* ricevuti dal discepolo più prossimo della santa; ventuno *récits* sono attribuiti agli abitanti di Tunisi (o presunti tali), tra i quali sapienti, giuristi, chérifs, notabili, funzionari di Stato, devoti e servitori; otto sono attribuiti a presunti abitanti di Manouba; due a un predicatore della moschea di Hammamet; ventiquattro sono anonimi, attribuiti a testimoni "degni di fede" (Amri 2008: 62).

[26] Il loro studio si affida principalmente al manoscritto 9649 depositato presso la Biblioteca Nazionale, redatto nel 1783 (cfr. Amri 2008:144), del quale segnalano continuità e corenza con la letteratura orale presa in esame a titolo comparativo.

[27] Personaggio leggendario del misticismo islamico, iniziatore di santi e profeti che l'esegesi coranica riconosce nel misterioso iniziatore di Mosè della Sura XVIII (Amri 2018: 22). Vale la pena segnalare che la versione popolare cambia gli attori della scena e che al posto di al-Khadir c'è lo stesso Sîdî Bel Hassen Chedly che provvederà all'iniziazione della santa.

anni. Il padre, al quale Aïsha racconta la sua disavventura, si convince che solo un matrimonio potrà mettere fine alle preoccupazioni che le procura la figlia. Decide quindi di darla in sposa a un cugino, ma Aïsha rifiuta l'offerta e minaccia di morte lo sposo promesso. Alla vigilia delle nozze, puntualmente egli muore di un male misterioso (Amri 2008: 160).

Rispetto alla fonte scritta, il motivo della sua morte viene attestato più blandamente in diverse versioni orali del racconto: anziché morire, il cugino viene reso pazzo o trasformato in donna (Boissevain 2006: 48; Larguèche 1992: 132). Aïsha dal canto suo abbandona il paese natale per stabilirsi a Tunisi, non prima di aver compiuto un miracolo che ne ratifica la santità: uccide il toro del padre e ne distribuisce le carni ai vicini facendosi rendere gli ossi, per poi rigenerarlo. Quindi abbandona i suoi concittadini, maledicendoli per la mancata fede.

Il ritratto della santa, così come si dipinge nella versione del *manâqib* consegnataci da Amri, rafforza il profilo leggendario di una bellezza che ella stessa descrive come specchio delle proprie doti spirituali e come segno inconfutabile di una elezione divina:

> Dio mi ha amata; mi ha scelta; mi ha eletta. Mi ha vestita, dissetata e sostenuta. Ha fatto di me la perla dei santi, il Polo dei poli. Sono l'amazzone dei fratelli in Dio e la barca dei viaggiatori. […] Sono la stella che decora la luna. […] Dio mi ha resa bella davanti a chiunque mi veda; sono oro puro, sono l'ornamento del tempo. […]
>
> Non ho ricevuto la via per eredità, ma come un dono del mio Signore, che mi ha accolta e mi ha elargito i suoi doni. Ho ereditato le qualità della Santa Maria, la pace sia con lei. […] Se *Jounayd*[28] supera gli uomini di trecento passi, io lo supero di cinquecento. […] Sono il luogotenente di Dio sulla terra. Sono una sicurezza per chiunque mi renda visita e si rimetta a me nelle avversità. Sono la Signora degli uomini di fede» (Amri 2008: 161, 165-167)[29].

Forte di questa eredità, Aïsha mette a servizio vocazione e carisma soprattutto in favore di soggetti vulnerabili e oppressi, compiendo numerosi miracoli: duran-

---

[28] Uno dei pilastri della scuola sufi di Baghdad, discepolo di Sarî al-Saqatî (Amri 2008: 166, n. 3).

[29] Qui e oltre, la traduzione italiana delle citazioni richiamate è a mia cura. Il passo è tratto dal ms. 8906 (folio 4a, folio 5a, folio 5b).

te la festa del sacrificio procura una decina di montoni al padre di una famiglia numerosa e indigente. Si invola nel mare verso la Sicilia, per liberare un prigioniero musulmano e restituirlo a sua madre. Con la stessa temerarietà soccorre fuggiaschi e ladri e affronta le sfide del sultano, che assieme ai notabili della città subisce dure prove di umiliazione e disprezzo (Larguéche 1992: 127). Quanto agli *shaykh* che la accusano di immoralità e prostituzione, attiva la propria ira facendo crollare le case e seppellendoli nelle loro stesse abitazioni.

Al malcapitato che depreca in cuor suo le attenzioni della gente verso una fanciulla folle Aïsha, leggendogli nel pensiero replica adirata: "se sono folle, la mia follia non riguarda che me; quanto a te, se Dio vuole, questa sera sarai cieco". Puntualmente, alla chiamata della preghiera della sera, l'uomo perde la vista (Amri 2008: 158)[30].

Il suo *entourage* e il suo gruppo di devoti è prevalentemente maschile e spesso è lei stessa a reclutarlo nei bassifondi della città, facendo leva sulla sua irresistibile bellezza.

Aïsha abita in una dimora umilissima nel cuore di Tunisi, ma in compenso guadagna la quiete in prossimità della sua casa, nelle alture della collina di Gorjâni, dove trova l'elevazione sufficiente per contemplare a distanza la vita della città. Talora si ritira sulle alture del Jebel Zaghouan (a 50 chilometri dalla città, nei pressi di un tempio romano dedicato al culto delle acque), dove sola o in compagnia di un fedele prediletto, si rigenera, medita sulla passione di Dio e assapora i piaceri dell'amore, toccando i confini dell'estasi in uno stato sublime dell'anima che deporta l'amore di Dio negli umori del suo corpo; a partire dalla stessa saliva, che oltre ad avere qualità curative produce nei suoi "pazienti" uno stato di ebbrezza estatica, autorizza l'acme del piacere per il corpo e per l'anima (Larguéche 1992: 129).

In questa oscillazione esistenziale e spirituale, nel *manâqib* la santa si spegne all'età di settant'anni. Questo dato discorda con le testimonianze orali raccolte da Boissevain (2006: 50), che le mie stesse testimoni hanno confermato, ascrivendo la sua morte, avvenuta in giovane età, al rifiuto delle nozze. È inoltre sulle fonti orali che riposa la leggenda dello sdoppiamento del suo corpo, a legittimare la coesistenza dei due luoghi di culto. Si narra infatti che al momento del suo decesso il padre – per prevenire i possibili conflitti di una rivendicazione della salma da parte dei fedeli di Tunisi e di quelli di Manouba – abbia chiesto ad Allah di sdoppiarne il corpo e di consentirne la venerazione in entrambe le sedi. A questa narrazione

[30] L'episodio ricorre nel ms. 8906 (folio 3a).

si ancora la leggenda della "tomba segreta" testimoniata dalla fedele di Gorjâni.

Riassumendo alcuni aspetti della sua biografia, possiamo riconoscere nella parabola esistenziale di Sayyda Mannûbiyya i tratti di una personalità che in vita come in morte si sottrae all'univocità della dimensione soteriologica.

Dotata di un eloquio incisivo già prima della nascita, fin dall'infanzia appare insofferente a ogni sottomissione familiare; nel suo primo miracolo uccide un toro e presiede in prima persona alla spartizione delle carni, sovvertendo i segni della virilità domestica; si allontana dal luogo di origine rifiutando il matrimonio con il cugino patrilaterale, la cui natura preferenziale nel mondo islamico è attestata da un'ampia letteratura; arsa dal desiderio di preservare il nubilato, uccide, rende folle o trasforma in donna lo sposo promesso; riceve un'istruzione mistica nel quadro di una *tarîqa*, il che l'autorizza a prendere la parola in contesti pubblici e su temi di specifico dominio maschile; non disdegna ma piuttosto esalta la bellezza come strumento di rivelazione e di seduzione spirituale; il suo rifiuto delle nozze implica il rifiuto della maternità e l'aspirazione alla castità, ma anche l'opposizione radicale a una società che percepisce il nubilato permanente non come una virtù ma come forma di vergognosa marginalità sociale.

In estrema sintesi, Aïsha Mannûbiyya si distingue dalle forme convenzionali della santità femminile, esibisce un'ambiguità di comportamento nei confronti degli uomini, sfugge al modello di reclusione e di isolamento meditativo, si situa più nell'universo dell'azione che in quello della meditazione spirituale (Boissevain: 43).

I tratti di questa ambivalenza trovano un significativo riscontro nell'attitudine delle fedeli a invocarla ora come Sayyda, ora come *Lalla* Mannûbiyya, preservando ai momenti e agli spazi più intimi il nome di battesimo, Aïsha, che porta in sé la memoria della moglie prediletta del Profeta, ma anche quella della leggendaria *djinniya*, *Lalla* Aïsha Qandîsha, presente nei racconti popolari del Maghreb come nella storia di vita di Thuami, l'operaio marocchino che diventa suo ostaggio nell'omonima monografia di Vincent Crapanzano (1995).

Proprio onorando lo statuto simbolico di una bipolarità e di una dialettica degli opposti, al momento della riapertura delle due *zâwiya*, all'inizio degli anni Novanta[31] le donne tornano a raccogliersi numerose, ripristinando la consuetudi-

[31] All'indomani dall'indipendenza, il rifiuto di Bourguiba verso forme di culto ancorate a tradizioni locali produce un inesorabile processo di laicizzazione (Zarcone 2009). Nella prospettiva di una rifunzionalizzazione degli spazi sacri dedicati ai santi, la *zâwiya* di Gorjâni diventa in un primo momento la sede di una cellula del partito governativo (*Destour*) dove si tengono corsi di

ne a una celebrazione festiva con cadenza settimanale.

Aïsha al-Sayyda Mannûbiyya, nei suoi luoghi di culto, sembra rivestire a tutt'oggi una funzione esemplare di riconciliazione con il desiderio e con il dolore, con la realtà e con i sogni non avverabili: rifugio per i poveri, asilo per i viaggiatori, procuratrice di fertilità per le giovani spose e conforto mistico nell'approssimarsi della morte, rende praticabile un modello di rottura con le regole che erodono lo statuto sociale delle donne. Nei suoi luoghi sacri l'esclusione diventa anche condizione di elezione; il codice della modestia, la marginalità, la vulnerabilità sociale, diventano strumenti di trascendenza ma anche di velata resistenza.

Bibliografia

Abu-Lughod Lila
2007, *Sentimenti velati. Onore e poesia in una società beduina*, Torino, Le Nuove Muse [ed. or. 1986].
Amri Nelly
2008, *La Sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Âisha al-Mannûbyya*, Paris, Sindbad.
2016, *Entre Orient et Occident musulmans: retour sur la sainteté féminine (IIIe/IXe siècle - fin du IXe/XVe siècle): modèles, formes de l'ascèse et réception*, "Figures de sainteté féminine musulmane et chrétienne en Afrique du Nord et au Proche-Orient", Centre d'Études et D'Interprétation du Fait Religieux (CEDIFR) Faculté des Sciences Religieuses, Université Saint-Joseph, Beyrouth, pp. 13-86.
2018, *Al Sayyda Al-Mannûbyya. Una donna polo dei poli*, "Donna chiesa mondo", inserto mensile de "L'Osservatore romano", n. 69, giugno, pp. 20-25.
Ayeb Habib
2013, Marginality and marginalization in Tunisia; Saida Manoubia in Tunis and Zrig in Gabes, Tunis, AIHR.
Boissevain Katia
2006, *Sainte parmi les saints. Sayyda Mannûbiya ou le recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine*, Paris, Maisonneuve & Larose.
Crapanzano Vincent
1995 *Thuami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Roma, Meltemi, (ed. or. 1980).

---

alfabetizzazione per giovani e per adulti, e successivamente un dispensario medico. La *zâwiya* della Manouba, su iniziativa dell'*Union Nationale des Femmes Tunisiennes* (UNFT), viene a sua volta convertita in una sartoria, che più tardi si trasformerà in una scuola di danza. Nei trent'anni di interdizione i musicisti delegati a cantare le lodi di Aïsha si spostano verso altri santuari per garantire continuità al culto. Diverse adepte li seguono, altre si vedono costrette a interrompere ogni forma di devozione pubblica, ma non l'affezione alla santa.

Demerghem Émile
1982, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard, (prima ed.1954).
Faranda Laura
2012, *La signora di Blida. Suzanne Taïeb e il presagio dell'etnopsichiatria*, Roma, Armando.
2017, *Anime assenti. Sul corpo femminile nel Mediterraneo antico*, Roma, Armando.
Gellner Ernest André
1969, *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld and Nicolson.
1981, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
Hénia Abdelhamid, Chérif Mohamed-Hédi
2009, *Individus et pouvoir dans les pays islamo-méditerranéen*, Paris, Maisonneuve & Larose.
Jeddi Essedik
2012, *Psycothérapie institutionnelle et Muicothérapie*, Tunis, Simpact.
Kerrou Mohamed
1998, *Sainteté, savoirs et autorité dans la cité islamique de Kairouan*, in Id. (sous la direction de) *L'Autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, Editions ERC, pp. 219-237.
Larguèche Delenda, Larguèche Abdelhamid
1992, *Marginale en terre d'Islam*, Tunis, Cérès Productions.
Peirone Federico,
1979, *Introduzione, traduzione e commento al Corano*, voll. II, Milano, Mondadori.
Tlili Mustapha
2012, (sous la direction de) *Sainteté et Politique. L'agir politique par le Zaouïas au Maghreb Moderne*, Tunis, Arabesques Editions.
Zarcone Thierry
2009, *Confrérisme, maraboutisme et culte des saints face au réformisme. Le cas de la Turquie d'Atatürk et de la Tunisie de Bourguiba*, in O. Moreau (éd.), *Réforme de l'Etat et Réformisme au Maghreb (XIXe-XXe siècles)*, L'Harmattan – Institut de Recherche sur le Maghreb contemporain, Paris.

Filmografia

Bouallegui Soumaya
2016, *Saïda malgré les cendres*, 53', col., Freesh Prod, Tunisie.

Sitografia

https://www.francetvinfo.fr/monde/afrique/tunisie/visite-a-lhopital-razi-a-tunis-au-coeur-de-la-psychiatrie-tunisienne_3065665.html, consultato il 24 maggio 2019.
https://www.tuniscope.com/ar/article/85153/actualites/ttunisie/affaires-religieuses-214918, consultato il 29 aprile 2019.

Abstract
This paper illustrates the first results of an ethnographic investigation conducted in Tunis (September 2018) about the cult of the islamic female saint Aïsha al-Sayyda

Mannûbiyya.
Some ethnographic observations carried out in the two dedicated places of worship (*zâwiya*) located respectively in the center and in a suburb of the capital will be recalled. The almost exclusively female attendance of the two *zâwiya* will be a pretext to reflect on the persistent devotional consensus towards a cult that shows no signs of decline, even in the aftermath of the so-called Arab Spring. An attempt will be made to give meaning to the bilocation of places of worship and the rituals that take place there on a weekly basis, both in light of the narratives gathered from the faithful and by relying on the already published bibliography. Recalling the hagiographic sources revisited by the recent specific literature, an attempt will be made to go over the life story of the saint.

Il saggio propone i primi risultati di una ricognizione etnografica condotta a Tunisi nel settembre 2018, intorno al culto della santa islamica Aïsha al-Sayyda Mannûbiyya. Verranno richiamate anzitutto alcune osservazioni etnografiche nei due luoghi di culto (*zâwiya*), situati rispettivamente al centro e in un quartiere periferico della capitale. La frequentazione quasi esclusivamente femminile delle due *zâwiya* sarà un pretesto per riflettere sul persistente consenso devozionale verso un culto che non mostra segni di flessione, anche all'indomani delle cosiddette Primavere Arabe. Si tenterà di dare conto della bilocazione dei luoghi di culto e dei rituali che vi si svolgono con cadenza settimanale, sia alla luce delle testimonianze raccolte, sia affidandosi alla bibliografia già edita. Richiamando le fonti agiografiche rivisitate dalla letteratura specifica più recente, si tenterà di ripercorrere a grandi linee la storia di vita della santa.

Key words: Tunisi, ethnography, cult of saints, female attendance, hagiographic sources.
Parole chiave: Tunisi, etnografia, culto dei santi, partecipazione femminile, fonti agiografiche.