

L'altro al-Husayn: l'eroe di Karbalā' nella letteratura egiziana contemporanea

Arianna Tondi
Università del Salento, Italia

Abstract Al-Ḥusayn b. 'Alī is a hero of the Islamic history who stands against the oppressor for the sake of justice. His tragic death has been a major theme in Shi'i literature, but he is highly esteemed also in Sunni Islam, especially in Egypt. This paper aims to present the *other* – less known – al-Ḥusayn through the literary representations made by Egyptian writers of the 20th and 21st centuries, who have read this transhistorical figure according to the political and social environment that they lived in. The martyr has become eternal symbol of resistance and struggle and a narrative lens to talk freely about the political events that upset Republican Egypt.

Keywords al-Ḥusayn b. 'Alī. Karbalā'. Ahl al-bayt. Egyptian contemporary literature. Revolutionary martyr.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Storia, religione e la lente della letteratura. – 3 Panoramica storica e devozionale della figura di al-Ḥusayn nell'Egitto premoderno. – 3.1 Il martire: storia, leggenda e mito. – 3.2 «Karbalā' è in Iraq, ma in Egitto vi è un'altra Karbalā'». – 3.3 Sostenitori e detrattori di al-Ḥusayn nel sunnismo medievale. – 4 Per una rilettura letteraria contemporanea di al-Ḥusayn. – 4.1 Il revisionismo del XX secolo. – 4.2 Il simbolismo sufi di *ra's al-Ḥusayn*. – 4.3 L'idealista rivoluzionario nel contesto nasseriano. – 4.4 Simbolismo politico e sentimentalista. – 4.5 Eroe del 25 gennaio. – 5 Conclusioni.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2022-02-14
Accepted 2022-03-25
Published 2020-06-30

Open access

© 2022 Tondi | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Tondi, A. (2022). "L'altro al-Husayn: l'eroe di Karbalā' nella letteratura egiziana contemporanea". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58, [1-38] 113-150.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/005

Non cercate il maestro al-Ḥusayn nelle terre d'Oriente o d'Occidente
 Lasciate tutti e venite da me, perché il suo mausoleo è nel mio cuore.
 (Adagio sciita riportato da Ḡamāl al-Ġiṭānī,
Kitāb al-Taḡalliyāt, 1990)¹

1 Introduzione

«La storia di al-Ḥusayn è attualità permanente» (Scarcia Amoretti 1994, 68). È difficile trovare un altro personaggio della storia islamica, oltre al Profeta e 'Alī ibn Abī Tālib, che abbia ispirato storici, giuristi, letterati, intellettuali e scrittori dal VII secolo a oggi. Al-Ḥusayn, il coraggioso ribelle contro l'ingiustizia, è una figura facilmente atualizzabile. La sua lotta contro la corruzione è una lotta senza tempo. Ogni epoca ha il suo tiranno, ogni epoca ha il suo al-Ḥusayn.

Al-Ḥusayn b. 'Alī (626-680) è il celebre protagonista della battaglia di Karbalā', il nipote del Profeta nato dalla figlia prediletta Fāṭima e dal cugino 'Alī assassinato il 10 del mese di *muḥarram* dall'esercito omayyade per aver rifiutato di riconoscere la legittimità politica del califfo Yazīd b. Mu'āwiya. Lo scontro tra gli alidi e gli Omayyadi è uno degli eventi più importanti del periodo formativo della storia dell'Islam, uno degli scontri più sanguinosi scatenati dalle frizioni all'interno della comunità musulmana all'indomani della morte del Profeta. Il dramma di al-Ḥusayn, martire giusto e visionario, con la sua potenza semiotica e simbolica non ha esaurito il suo potenziale nell'area irachena del VII secolo, ma ha attraversato epoche e confini geografici. Non vi è storico che si rispetti che non abbia presentato la propria versione delle vicissitudini della seconda *fitna* (guerra civile), tema portante di tutte le Storie universali islamiche e chiave per capire gli eventi successivi. Considerando la centralità del tema della sofferenza e del martirio nella storia delle religioni, non sorprende affatto che la storia musulmana abbia concesso così ampio spazio alla morte del nipote prediletto del Profeta (Schimmel 1986, 28). In almeno sei località del mondo musulmano si rivendica a suon di prove presunte o fittizie la sepoltura della testa del martire, a testimonianza dell'importanza di tale reliquia anche nella pietà popolare. Estendendo quanto detto da William Chittick a proposito della presenza di al-Ḥusayn nella poesia di Ḡalāl al-Dīn Rūmī (Chittick 1986, 3), gli autori sunniti non hanno avuto bisogno di contestualizzare il martirio di al-Ḥusayn entro una cornice storica molto dettagliata, poiché la sua storia fa parte della cultura generale del pubblico musulmano. Una qualsiasi parola chiave della tragedia è sufficiente per suscitare un forte potere evocativo.

Al-Ḥusayn ha assunto un'importanza fondamentale nello sciismo, in cui è divenuto il simbolo dell'oppresso e del perseguitato per riven-

¹ Tutte le traduzioni sono dell'Autrice.

dicare i diritti della sua famiglia e salvare l'Islam dalla corruzione e dallo spirito materialista che ne stavano alterando l'essenza, tanto che addolorarsi per il suo tragico destino è uno dei pilastri della fede sciita, il mezzo privilegiato per ottenere la salvezza e la redenzione dei peccati. Uno degli attributi sciiti più famosi di al-Ḥusayn è *mazlūm*, l'oppresso che è tale non a causa della sua incapacità di farsi valere ma perché è così generoso da lasciarsi opprimere per il bene comunitario. È questa la sua principale virtù morale.

Un famoso proverbio egiziano recita *ana mazlūm zulm al-Ḥasan wa l-Ḥusayn* (sono oppresso come al-Ḥasan e al-Ḥusayn). Il fatto che la storia delle ingiustizie subite dai due fratelli sia penetrata così a fondo nella mentalità popolare tanto da ispirare una massima è indice di quanto il dramma di Karbalā' sia una storia a portata di tutti, di come abbia superato i confini della letteratura specialistica per divenire un mito. Questo contributo si propone di presentare un al-Ḥusayn altro rispetto al suo ruolo nella pietà sciita che ha avuto il sopravvento negli studi accademici² a causa della centralità assoluta del terzo *imām* nello sciismo.³ Non dimentichiamo, infatti, che il ruolo escatologico attribuito a al-Ḥusayn è uno dei principali fattori di differenza tra sunnismo e sciismo e che al dolorismo sciita fa da contraltare l'esultanza di gioia sunnita, tipica della venerazione sufi egiziana per i familiari del Profeta. Questo, tuttavia, non significa che la figura di al-Ḥusayn sia stata sottovalutata o marginalizzata al di fuori dello sciismo. Nel sufismo, ad esempio, incarna l'amante sofferente il quale, in virtù del suo infinito amore per Dio, è pronto a sacrificare qualsiasi cosa, persino la sua vita e le persone a lui più care (Schimmel 1986, 29). La grande devozione egiziana verso al-Ḥusayn - manifestazione della profonda reverenza verso gli *ahl al-bayt*⁴ (letteralmente 'gente della casa', famiglia del Profeta) - è nata in concomitanza con la costruzione del suo mausoleo nel cuore della città vecchia del Cairo. Il personaggio di al-Ḥusayn, essendo il parente più vicino al Profeta sepolto al Cairo⁵ e il protagonista di un culto che non ha conosciuto battute d'arresto dal XII secolo a oggi, si è sedimentato, dunque, anche nell'immaginario popolare egiziano.

² Alcuni titoli degli studi degli ultimi venti anni, a titolo di esempio: Sindawi 2002-03; Aghaie 2004; Kanazi 2005; Sindawi 2006. Altri studi saranno citati in questo contributo.

³ Il culto sciita di al-Ḥusayn è presente in Iran e in misura minore in Iraq, Libano, Yemen, Bahrein, Arabia Saudita e in altri Paesi asiatici.

⁴ Per una sintesi delle diverse interpretazioni del concetto di *ahl al-bayt* e di chi sia membro effettivo della famiglia del Profeta cf. Sharon 1986.

⁵ Secondo la tradizione, numerosi discendenti del Profeta sono sepolti al Cairo.

2 Storia, religione e la lente della letteratura

Per comprendere il peso dell'eroe di Karbalā' nell'Islam egiziano e capire perché diversi scrittori egiziani del Novecento ne hanno tratto ispirazione è necessario andare alle radici del suo culto e accennare al modo in cui eminenti dotti, soprattutto di provenienza egiziana, ne hanno interpretato l'eroismo nel corso delle epoche. Per questo motivo, la prima parte del presente contributo è dedicata a delineare un conciso quadro del culto di al-Ḥusayn in Egitto in prospettiva storica e una sintesi del dibattito premoderno sunnita intorno alla giustizia della sua missione. Questa presentazione è necessaria per comprendere lo sfondo storico, religioso e culturale della venerazione del martire di Karbalā' e i fattori che lo hanno reso così amato specificamente in Egitto. Ci concentreremo, in seguito, sulla rappresentazione letteraria che alcuni importanti autori egiziani - romanzieri, drammaturghi e poeti - ne hanno fatto a partire dagli anni Cinquanta fino agli anni Duemila, un periodo storico caratterizzato da eventi epocali che hanno scosso la storia dell'Egitto repubblicano, rappresentando un punto di non ritorno. I testi che saranno presi in considerazione, dunque, non rientrano nel filone del *adab al-islāmī* (letteratura islamica) - tematicamente ripetitivo ed esteticamente debole -, ma sono espressione di una produzione secolare che si appropria di un mito arabo-islamico radicato nella mentalità egiziana per farne un manifesto di lotta sociale e politica, e lo erge inoltre a simbolo di amore romantico e incondizionato. L'obiettivo è presentare un'immagine del celebre eroe alternativa a quella sciita che ha goduto di maggiore attenzione, sulla base dell'analisi della riscrittura letteraria contemporanea dell'eroe nel Paese del mondo sunnita in cui questo culto è più vivo. Gli autori che presenteremo sono spinti dalla volontà di prendere le distanze dalla narrazione sciita dell'eroe? Oppure al-Ḥusayn non viene costruito tenendo conto del suo doppio, privilegiando una visione *super partes*? Quali messaggi vengono trasmessi attraverso la storia personale e pubblica di al-Ḥusayn e in che modo il contesto storico del XX e XXI secolo ne ha influenzato la lettura?

Personaggi della storia religiosa, luoghi sacri, riferimenti al divino hanno ampio spazio nella letteratura egiziana contemporanea, ma sono filtrati attraverso la lente del secolare (Phillips 2019, 15). Analizzando testi secolari, si vuole andare al cuore della visione del personaggio, ovverosia come è stato interiorizzato dalla coscienza popolare, dal momento che questi testi, spesso, riflettono non solo il punto di vista di un determinato autore a proposito di vincitori e vinti della battaglia di Karbalā', ma anche il punto di vista dominante, risultato di un lungo processo di interpretazione delle vicende storiche e di venerazione del personaggio che ha finito per cristallizzarsi nella mente dei devoti. Emergerà che, nel manipolare la figura del martire, gli autori sono mossi dalla volontà di renderlo un simbolo eterno che trascende le epoche e le divisioni confessionali.

La rappresentazione letteraria di personalità appartenenti agli *ahl al-bayt* – alle quali è riservato consuetudinariamente spazio nelle fonti storiche o agiografico-devozionali – è un aspetto del rapporto tra religione e letteratura poco indagato nell'ambito degli studi di letteratura araba contemporanea.⁶ Un rapporto complesso se consideriamo che, in questo specifico caso, religione e letteratura si confrontano con un terzo elemento: la storia. Nelle cronache storiche più antiche a nostra disposizione, scritte a distanza di due o tre secoli dagli eventi narrati, i personaggi venivano filtrati in base all'affiliazione politica, ideologica, religiosa o geografica di un determinato annalista. Quello che conosciamo di al-Ḥusayn storico, dunque, è già abbondantemente marcato dal punto di vista ideologico e agiografico. Inoltre, la lente letteratura ha da sempre plasmato l'immagine di al-Ḥusayn dal momento che le Storie d'epoca classica hanno un carattere visibilmente letterario. Quello che ci interessa in questa sede, però, non è stabilire una verità storica, ma apprezzare il modo in cui l'interazione dinamica tra storia, religione e letteratura continui a rendere al-Ḥusayn ancora attuale.

Sin dall'inizio le religioni hanno fatto ricorso alla letteratura per raccontare i propri miti primordiali e diffondersi, tanto che religione e letteratura si occupano entrambe di una realtà non empirica e fanno ampio uso dell'immaginazione e della metafora per cercare di comprendere e rappresentare la condizione umana e i suoi bisogni. La relazione tra religione e letteratura, nel caso dell'Islam, è strutturale, poiché numerose sure riprendono lo stile e alcuni temi tipici della poesia preislamica. Allo stesso tempo, però, è un rapporto contraddittorio, dal momento che nel Corano la letteratura è oggetto di rifiuto, come dimostrato nella sura dei Poeti (Gafaifi 2009, 45-6). Nonostante una certa ostilità verso la letteratura, il Corano, testo che per i musulmani trascende la natura umana, è *il* testo per eccellenza con il quale tutta la letteratura araba, dall'epoca classica fino a quella moderna, si è confrontata, il testo più fine e quello che ha influenzato ogni aspetto di questa cultura (Allen 2005, 102). Secondo Ṭāhā Ḥusayn (1889-1973), l'Islam ha fatto sì che la letteratura araba moderna diventasse un'estensione diretta di quella classica, difatti molti testi pubblicati nel XX secolo aderiscono a una cornice islamica (Snir 2017, 116-17). In epoca moderna, la narrativa e la poesia araba hanno attinto temi e simboli dalle Scritture e dai miti sacri e hanno interagito con la religione per veicolare messaggi contemporanei (Phillips 2019, 4). Il grande ritorno sulla scena di al-Ḥusayn coincide con

⁶ Questo contributo si pone in continuità con uno studio sulle rappresentazioni di Zaynab bint 'Alī, la protagonista femminile di Karbalā', nella letteratura egiziana contemporanea, pubblicato dall'Autore (Tondi 2018). Il filo conduttore è la volontà di approfondire la reinterpretazione di rappresentanti degli *ahl al-bayt*, considerando l'importanza del loro culto nell'Islam egiziano, da parte di autori egiziani.

il rinnovato interesse verso l'eredità arabo-islamica che ha sostituito quello per il passato faraonico a partire dalla fine degli anni Trenta.

La *Trilogia* di Naḡīb Maḥfūz (1911-2006), in cui il mausoleo di al-Ḥusayn fa – non a caso – da sfondo a tante scene di vivace realismo, permette di introdurre il nostro percorso. L'opera è allegoria nazionale per eccellenza: la storia della nazione e il viaggio dell'Egitto dalla religiosità al secolarismo nella prima metà del Novecento vengono raccontati attraverso la storia di una famiglia, con le crisi e i drammi vissuti dai suoi componenti. Il personaggio di Kamāl, il più piccolo di cinque figli, incarna il cambiamento del volto della nazione, ma con una riserva. Estremamente legato alla madre, grandissima devota di al-Ḥusayn il cui sogno è visitare la tomba sacra, proibita dal marito rigorista, ha ereditato da costei questo amore, tanto da immaginare – durante una visita al mausoleo nel primo volume *Bayna al-Qaṣrayn* (Tra i due palazzi, 1956) – di avere una conversazione intima con il santo, al quale sussurra i suoi desideri più reconditi e innocenti di bambino che non può osare rivelare al freddo e autoritario padre (Maḥfūz 2015, 197). Durante il percorso che porta il giovane Kamāl alla maturità, questa fede ingenua ma forte viene corrosa dal dubbio e il pensiero scettico si appropria di lui. Nel secondo volume della *Trilogia*, *Qaṣr al-Šawq* (Il palazzo del desiderio, 2013) troviamo la rivelazione della verità che segna l'inizio di una crisi e che riflette la crisi religiosa vissuta dallo stesso autore intorno ai diciotto anni (Somekh 1973, 39): a scuola Kamāl scopre che la tomba di al-Ḥusayn è vuota, «solo un simbolo, nient'altro» (Maḥfūz 2013, 90), e le credenze trasmessegli dalla madre pure superstizioni. Tuttavia, rispetto ad altre forme di religiosità come l'Islam ḥanbalita, la religione popolare⁷ e il culto di al-Ḥusayn vengono rappresentati in un'ottica positiva in tutta l'opera e al-Ḥusayn, inteso sia come luogo puro e dall'anima autentica sia come intermediario presso Dio, resta fino alla fine un potente simbolo del sacro intorno a cui ruota tutta la *Trilogia*, un catalizzatore per numerosi personaggi che esprimono la loro posizione modernista o tradizionale attraverso la loro opinione circa i poteri a lui attribuiti. La grande devozione egiziana per al-Ḥusayn è il principale motore del suo ritorno in auge secolare.

Attraverso le rappresentazioni letterarie di al-Ḥusayn, la storia dell'Egitto contemporaneo si sovrappone a un complesso sostrato di visioni e speculazioni sulla storia del primo secolo dell'egira e dei secoli successivi, interagendo con esso e divenendo figura transtorica di denuncia sociale.

⁷ Il culto dei parenti del Profeta è una forma di religiosità ritenuta popolare e contraria, secondo i suoi detrattori, allo spirito fortemente monoteistico che caratterizza l'Islam.

3 **Panoramica storica e devozionale della figura di al-Ḥusayn nell'Egitto premoderno**

3.1 **Il martire: storia, leggenda e mito**

Il motivo scatenante della seconda *fitna* è legato, come per la prima, a questioni di successione al potere (Robinson 2010, 215). Il primo califfo omayyade Mu'āwiya aveva nominato suo successore il figlio Yazīd, tradendo il patto stretto con al-Ḥasan e violando in tal modo le pretese sciite secondo cui il potere spettava al clan degli Ḥāšim, al quale il Profeta apparteneva. Su invito degli abitanti di Kūfa, città che era stata sede del califfato del padre, al-Ḥusayn, unico erede del Profeta ancora in vita, intraprende un viaggio con la sua famiglia e uno sparuto gruppo di sostenitori verso l'Iraq, dopo aver rifiutato pubblicamente di riconoscere la legittimità al potere degli Omayyadi. Prima di arrivare a Kūfa, trova le truppe omayyadi, superiori numericamente e militarmente, ad attenderlo e non riceve dai Kūfani il sostegno promesso. Sul campo di battaglia consola le donne, cerca di procurarsi acqua per abbeverare i suoi uomini messi a dura prova dal caldo asfissiante, prega per i figli caduti uno dopo l'altro. In un'eroica resistenza contro gli usurpatori dei diritti della famiglia del Profeta, al-Ḥusayn accetta l'uccisione dei suoi figli come un sacrificio a Dio e con dignità va incontro alla morte. Gli vengono inflitti trentatré colpi di spada e, una volta ammazzato, il corpo viene calpestato dai cavalli dei nemici e poi decapitato, e la testa portata come trofeo prima dal governatore di Kūfa, Ibn Ziyād, il quale disonora la purezza della famiglia del Profeta infilzando un bastoncino nella bocca del martire, e poi nella corte califfale a Damasco.⁸ Indipendentemente da chi narra la storia, sia esso a favore dei vincitori o degli sconfitti di Karbalā', l'eroismo di al-Ḥusayn non viene messo sostanzialmente in discussione.

Le fonti più antiche a nostra disposizione che narrano la seconda *fitna*, gli *Annali* di al-Balāḍurī (820-892) e di al-Ṭabarī (839-923), sono concordi nella rappresentazione eroica del giovane uomo e della sua pietà. Al-Ḥusayn appare come un uomo votato a Dio e alla sua volontà, nulla può scalfirne la sottomissione. Tuttavia la figura dell'oppressore, il califfo usurpatore, viene in qualche modo redenta, dal momento che gli vengono fatte pronunciare parole di condanna per l'uccisione del nipote del Profeta e attribuiti gesti umani e generosi

⁸ Per una narrazione dettagliata degli eventi di Karbalā', cf. il resoconto di al-Ṭabarī (Howard 1990), ritenuto uno dei più autorevoli dalla comunità degli storici. Per una sintesi delle vicissitudini di al-Ḥusayn a Karbalā', cf. l'articolo, ormai pietra miliare, di Laura Vecchia Vaglieri (1986).

nei confronti delle donne sopravvissute alla battaglia, portate come prigioniere alla sua corte, tra cui la sorella di al-Ḥusayn, Zaynab, e la figlia Sukayna.⁹ Si percepisce, dunque, la volontà di dare una testimonianza delle sofferenze provocate alla famiglia del Profeta ma, allo stesso tempo, di non infliggere una condanna esemplare agli Omayyadi. Le fonti sciite più antiche, come Ibn A'tām al-Kūfī (?-926), sono invece unanimi nella condanna totale degli Omayyadi, colpevoli di aver sterminato la progenie del Profeta. Il tema, in origine sciita, della *fitna* è stato presto integrato nella prima tradizione storiografica sunnita; non è, dunque, restato un tema confessionale. Nel descrivere l'evoluzione della lotta al potere nella comunità islamica delle origini, la storiografia sunnita e sciita raccontano essenzialmente la stessa versione dei fatti; ciò che cambia è il giudizio morale sui personaggi (Donner 1998, 189-90). A partire dal XII secolo, con lo sviluppo del culto sciita dei dodici *imām*¹⁰ e di una letteratura agiografica apologetica sulle loro gesta, la condanna nei confronti degli Omayyadi è diventata più feroce e agli eroi della storia sono stati attribuiti attacchi verbali sempre più virulenti contro i nemici. Nel *maqtal* composto dallo storico iracheno Ibn Tāwūs (1193-1266) le differenze con le precedenti narrazioni storiche del martirio appaiono degne di nota: aggiunta di particolari romantici, scene corali di donne che si disperano per la morte del martire amplificando l'eco del dolore della perdita, orazioni lunghe e complesse pronunciate da personaggi femminili della famiglia di al-Ḥusayn, tradizioni sul significato cosmico del martirio. La letteratura sciita sul martirio si è specializzata in vari generi, tra cui la *ziyāra*, ovvero i meriti di visitare la tomba del martire, e la *ta'ziya*, la narrazione drammatica degli eventi che veniva letta o recitata in occasione delle commemorazioni del 10 di *muḥarram*.

I temi che dominano la storia del martirio di al-Ḥusayn sono il suo idealismo, la convinzione che il suo destino fosse predeterminato e la certezza di eseguire la volontà di Dio.¹¹ Pur condividendo una lunga serie di tradizioni che esaltano l'eccellenza dell'*imām*, nel sunnismo

⁹ Fred Donner (1998, 127-31) ha parlato di equilibrio tematico nella cronaca di al-Ṭabarī: lo storico, pur dimostrando grande simpatia nei confronti degli alidi, cerca di riequilibrare la posizione omayyade mitigando la crudeltà di alcuni suoi rappresentanti.

¹⁰ Per capire la differenza tra sunnismo e sciismo bisogna soffermarsi sui concetti di califfato e imamato. Secondo lo sciismo, il diritto di successione al potere spetta a una serie di discendenti del Profeta, il primo dei quali è 'Alī. Gli *imām*, prescelti in virtù del legame di sangue, sono anche infallibili guide spirituali. Nel sunnismo, invece, i successori di Muḥammad sono i califfi, i quali vengono scelti mediante un processo politico, motivo per cui per gli sciiti i califfi hanno usurpato l'autorità degli *imām* (Aghaie 2005a, 42).

¹¹ Per questo al-Ḥusayn rifiutò i vari tentativi, come quello del cognato 'Abdallāh b. Ġa'far, di dissuaderlo dal partire per Kūfa, poiché un tale viaggio equivaleva a una morte sicura.

queste tradizioni hanno un carattere puramente pietistico, mentre nello sciismo sono la base di un complesso sistema teologico (Ayoub 1986, 55) e il martirio ha acquisito un carattere sacrale, prova dei soprusi omayyadi contro gli eredi del Profeta (Capezzone 2006, 57). L'orrore per il trattamento riservato a al-Ḥusayn colpisce qualsiasi musulmano. Tuttavia, nel sunnismo il martire è ritenuto una personalità vittoriosa e la commemorazione della sua morte è un'occasione di giubilo. Per gli sciiti, invece, suscita pianto e dolore, e la colpa per il suo sangue versato ingiustamente non potrà mai essere espia-ta. Secondo il sunnismo, questa grande attenzione nei confronti del sangue di al-Ḥusayn chiama alla memoria il sacrificio di Gesù, rifiutato dal Corano (Cook 2007, 58-9). È, di conseguenza, considerata eccessiva e inaccettabile.

Indipendentemente dalle molteplici interpretazioni date a questa morte, fin dall'inizio, la storia dell'uccisione di al-Ḥusayn è stata contornata da toni agiografici, anche nelle opere storiografiche sunnite, toni giustificati dal fatto che la vittima di tanta ferocia è stata colui che, secondo numerose tradizioni, era al pari di un figlio per il Profeta. Non si può dunque affermare che i resoconti storici siano privi di dettagli agiografici, o che le opere agiografiche non abbiano una base storica. Laura Veccia Vaglieri (1986, 612-15) dedica un paragrafo del suo celebre articolo alla «leggenda di al-Ḥusayn», in cui riporta i miracoli e i fatti straordinari che hanno accompagnato la nascita e la morte dell'eroe. Gli storici della prima ora non percepivano il confine tra storia e agiografia e non scrivevano come spettatori esterni, ma come membri di una comunità alla quale appartenevano (Ayoub 1978, 120); vi era, dunque, una partecipazione emotiva agli eventi narrati che rendeva impossibile una visione oggettiva. Al-Ḥusayn è il combattente valoroso che attua il *ḡihād* nel suo significato più nobile ed elevato. Gli istanti immediatamente precedenti alla sua morte vengono descritti con dettagli truculenti e drammatici che delineano una scena molto realistica agli occhi del lettore, anche contemporaneo: la sua uccisione si dipana lentamente, ferito da frecce poi da colpi di spada; disteso sulla sabbia, prima di esalare l'ultimo respiro, si riempie le mani del suo sangue e lo lancia verso il cielo. Dopo l'evento, dal cielo piove sangue e nei giorni a seguire alcuni abitanti di Kūfa e di Damasco vedono spaventose tracce di sangue sui muri delle loro abitazioni. Già le fonti più antiche non risparmiano i dettagli cruenti delle punizioni che saranno inflitte a coloro che hanno privato al-Ḥusayn dell'acqua nel clima arido del deserto, che hanno inferito sul suo cadavere ed esposto la nobile testa al pubblico ludibrio. Alcune di queste punizioni dal carattere leggendario sono narrate da al-Ṭabarī e consistono in vari tipi di malattie o di accidenti, tra cui il morire di sete.

L'obiettivo di questi particolari scenici ed emotivi è chiaro: l'indegno comportamento avuto contro il nipote del Profeta non può la-

sciare indifferente il lettore. Le narrazioni del martirio di al-Ḥusayn, dalle più antiche a quelle di epoca classica, hanno contribuito a fare di costui una leggenda, un eroe le cui gesta non cessano di essere passate al setaccio e commentate – spesso dando vita a visioni molto contrastanti –, una figura eterea nella sua purezza ereditaria e al contempo un valoroso combattente nell'immaginario popolare, un mito della storia musulmana. Nel sunnismo, questa morte viene accettata con trasporto emotivo, come una tragedia della storia islamica che insegna una lezione, come il risultato della follia umana. Nello sciismo, è un evento cosmico intorno al quale la storia universale ruota. Non solo il genere umano, ma l'intero creato deve partecipare al dolore per poterne ricevere i meriti della condivisione. Il culto che si è sviluppato intorno a questa figura e i rituali e le pratiche corporali delle commemorazioni hanno contribuito a creare e a fissare le specificità dell'identità sciita e a rendere la figura di al-Ḥusayn un mito che ha subito un processo di trasformazione passando da essere umano – seppur con caratteristiche che lo rendono superiore agli altri – a essere che trascende l'umano, processo avvenuto di pari passo all'evoluzione delle narrazioni del martirio e del suo significato. Per mito, in questa sede, si intende una narrazione che ha contribuito in maniera essenziale allo sviluppo di una visione del mondo e a plasmare l'identità di un gruppo di persone (Hylén 2018, 301-3). Nella teorizzazione del concetto di mito proposta da Mircea Eliade, lo storico delle religioni sostiene che nel mito non si ha la commemorazione di avvenimenti mitici, ma la loro ripetizione, per cui il protagonista del mito viene reso presente e chi partecipa diventa suo contemporaneo (Eliade 1966b, 41). In alcune tradizioni, la ripetizione costante di un rituale rende possibile la rivivificazione di un mito, proprio come nel caso della *ta'ziya*. Ne *Il mito dell'eterno ritorno*, Eliade sostiene che la ripetizione di archetipi, tipica della letteratura agiografica, è un elemento distintivo del mito. Una volta che un personaggio storico entra nella memoria popolare, la sua biografia viene riscritta secondo le norme del mito (Eliade 1966a, 61), e questo è quanto accaduto nel caso di al-Ḥusayn sunnita. Anche la definizione di mito proposta da Geoffrey Kirk ben si adatta al caso dell'elaborazione sunnita di al-Ḥusayn. Secondo lo studioso, il mito è un racconto che si trasmette di generazione in generazione e in questo passaggio, o nel passaggio da un sistema sociale all'altro, il suo contenuto subisce varie interpretazioni a seconda delle diverse usanze, bisogni e preoccupazioni. Da una parte, il mito cambia di continuo, dall'altra la sua struttura narrativa persiste (1984, 58). Spesso i miti conservano o riprendono elementi di miti o strati letterari precedenti; nel mito sunnita egiziano di al-Ḥusayn sono state rintracciate le tracce dell'antico mito egizio di Horus. In ambito sunnita, la storia di al-Ḥusayn non ha contribuito a plasmare l'identità di un gruppo, ma i suoi tratti leggendari lo hanno reso figura eterna di aspirazione

politica alla giustizia. Secondo Veccia Vaglieri (1986, 614), nell'esaltazione di al-Ḥusayn in quanto nipote del Profeta e nella convinzione che si è sacrificato per un alto ideale, non si può identificare una linea di demarcazione tra le opinioni dei sunniti e quelle degli sciiti. La grande simpatia sunnita per al-Ḥusayn sarebbe dovuta al fatto che le prime narrazioni della tragedia si basavano sul resoconto patetico sentimentale dello storico Abū Miḥnaf (709-774), imperniato su testimonianze dirette kūfane e su un forte sentimento pro aliide, fonte di tutte le versioni successive.

3.2 «Karbalā' è in Iraq, ma in Egitto vi è un'altra Karbalā'»

Con queste parole¹² il poeta al-Qāḍī al-Muhaddab piangeva, nel XII secolo, la morte del califfo fatimide al-Zāfir bi-dīn Allāh. Il dolore per la perdita del sovrano era tale che l'Egitto era diventato come Karbalā': terra di dolore, pianto, cordoglio. La dinastia sciita dei Fatimidi (969-1171) sosteneva di discendere da Fāṭima e 'Alī attraverso un discendente di Ismā'īl, figlio del sesto *imām* sciita Ġa'far al-Šādiq. Per legittimare il proprio potere politico e circondarsi di un'aura di sacralità, la dinastia si impegnò a promuovere il culto degli *ahl al-kisā'* (i cinque del mantello).¹³ Festeggiavano il *mawlid* (anniversario di nascita) del Profeta, di 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan e al-Ḥusayn e la festa di Ġadīr Ḥumm, in cui si commemorava la designazione di 'Alī come successore di Muḥammad (De Smet 1997, 188-90). Karbalā' e il ricordo doloroso del martirio del nipote prediletto del Profeta erano il fulcro della dottrina isma'ilita dei Fatimidi. Nel giorno di 'Āšūrā', in cui si commemora l'uccisione del martire, cortei di soldati attraversavano in processione le vie del Cairo, piangendo per al-Ḥusayn e maledicendo i responsabili del massacro (al-Maqrīzī 1987, 430-1). L'azione più eclatante fu la traslazione al Cairo della reliquia più ambita, la testa del martire. Nel 1091, il celebre ministro Badr al-Ġamālī, il quale aveva salvato l'Impero fatimide dalla rovina durante il califfato di al-Mustanṣir, sostenne di aver ritrovato la testa del nipote del Profeta nella città di 'Asqalān in Palestina, una delle città di frontiera che i Fatimidi erano riusciti a non perdere dopo che i Selgiuchidi avevano sottratto Siria e Palestina al loro controllo. Nel 1153 la reliquia fu poi portata al Cairo, dove fu fatto costruire in suo onore il celebre mausoleo ancora oggi meta del turismo religioso egiziano e internazionale. Il *mašhad* di al-Ḥusayn venne fatto costruire all'inter-

¹² Cit. in al-Āmīlī 1998, 27.

¹³ Secondo una tradizione alla quale è stato attribuito un significato politico in ambito sciita, un giorno il Profeta coprì con il suo mantello 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan e al-Ḥusayn, invocando su di loro la purità e il perdono dei peccati (Tritton 1986, 264).

no del palazzo califfale, e non nel cimitero in cui si trovava la maggior parte delle tombe alidi. Il suo valore era immenso: era forse un ultimo tentativo di riportare in vigore il potere della dinastia, indebolitosi dal punto di vista politico e militare. Da qui deriva il potente significato simbolico del culto egiziano della testa di al-Ḥusayn (De Smet 1998, 52-3). Tuttavia, alcuni anni dopo la costruzione del mausoleo, l'ayyubide Salāḥ al-Dīn metterà fine al califfato fatimide e, ripristinando il sunnismo, stabilirà che il giorno di 'Āšūrā' sarebbe dovuto essere un giorno di gran festa, non di compianto.

All'epoca fatimide, dunque, risale il forte legame di al-Ḥusayn con l'Egitto, immortalato dalla costruzione del suo mausoleo e dei mausolei di numerosi altri alidi, alcuni dei quali legati alle vicende di Karbalā', in primis Zaynab e Sukayna. È interessante notare che la pietà popolare ha identificato in diverse località dell'Egitto tombe di presunti personaggi che sarebbero stati presenti alla battaglia rendendosi testimoni delle atrocità subite dalla famiglia del Profeta. Nonostante i Fatimidi non abbiano imposto lo sciismo come religione di stato, il legame con al-Ḥusayn si è mantenuto forte nel corso dei secoli, grazie all'alta considerazione di cui il personaggio gode: le varie dinastie che si sono susseguite al potere in Egitto hanno promosso il suo *mawlid* e hanno patrocinato lavori di restauro e ampliamento del *mašhad al-ra's* (mausoleo della testa).

Al di là di questo patrocinio dall'alto, la devozione popolare per al-Ḥusayn, espressione dell'amore per gli *ahl al-bayt*, si è diffusa nell'ambito del sufismo sulla base di alcune famose tradizioni profetiche che esprimono l'amore speciale che il Profeta nutriva per il nipote, figlio di una delle prime quattro donne a cui sarà concesso l'ingresso in Paradiso, e di 'Alī, uno dei primi convertiti all'Islam. Alcuni di questi detti sono stati riportati dallo storico e giurista meccano Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī (1218-1295) in un'opera sui fasti della famiglia del Profeta che ha avuto una larga eco tra dotti egiziani che hanno esaltato i meriti della sacra famiglia. Se al-Ṭabarī presenta delle tradizioni sull'amore tenero e affettuoso che il Profeta nutriva per il nipote e il fratello al-Ḥasan e altre sulle previsioni dell'uccisione di al-Ḥusayn a Karbalā' (Bauden 2004, 1.20-1.21), lo storico egiziano Taqī al-Dīn al-Maqrīzī (1364-1442) ne riporta alcune relative alla 'iṣma, l'infalibilità degli *ahl al-bayt*, e alla salvezza dall'Inferno garantita ai figli di Fāṭima (1973, 50-1). L'Egitto ottomano (1517-1798) è stato caratterizzato da una grande diffusione del sufismo, e la venerazione per i parenti del Profeta era uno dei tratti principali. In uno dei più famosi trattati sulle virtù della sacra famiglia composto in epoca ottomana, *al-Ithāf bi-ḥubb al-ašrāf* (Il dono dell'amore per gli *ašrāf*), di 'Abdallāh al-Šubrāwī (1724-1758) - giurista, poeta e *imām* di al-Azhar -, ampio spazio viene dedicato ai meriti di al-Ḥusayn, titolare del mausoleo dove miracoli e guarigioni prodigiose attribuiti al *walī* avevano periodicamente luogo all'epoca dell'autore (1898, 203-5). Il

culto egiziano di al-Ḥusayn, dunque, ha una lunga storia, favorita da un insieme di fattori che hanno fatto sì che l'immagine dell'uomo puro e del martire giusto trovasse terreno fertile nel panorama della devozione religiosa.

3.3 Sostenitori e detrattori di al-Ḥusayn nel sunnismo medievale

La concezione sunnita della figura di al-Ḥusayn è il risultato di una confluenza di fattori - in primo luogo il grande attaccamento individuale e collettivo al Profeta - in cui rappresentazione storica, visione agiografica e devozione popolare si sono spesso intrecciate. Se nello sciismo al-Ḥusayn è sempre stato oggetto di esaltazione incondizionata, lo stesso non è avvenuto nel pensiero sunnita. In questo paragrafo presenteremo alcune voci di storici e giuristi d'epoca classica che hanno preso parte al dibattito sulla legittimità della sua ribellione, mostrando pregi e difetti delle sue decisioni e azioni.

Due linee di pensiero che vanno in direzioni diverse ma accomunate dall'atteggiamento critico sono rappresentate dal *qāḍī* (giudice) Ibn al-'Arabī (1076-1148) e dallo storico Ibn Ḥaldūn (1332-1406). Il primo attacca la rivolta di al-Ḥusayn poiché costui ha ignorato gli accorati appelli di alcuni illustri Compagni del Profeta e si è ribellato a Yazīd, uomo pio e irreprensibile. La reazione del califfo contro il rivoltoso, sottolinea il *qāḍī*, altro non è che l'applicazione della legge del Profeta, secondo la quale chi mette a repentaglio l'unità della *umma* (comunità dei credenti) deve essere punito. Il secondo non si sbilancia ed esprime riserve sia nei confronti di al-Ḥusayn sia di Yazīd. Al-Ḥusayn aveva giustificato la sua ribellione sostenendo che il califfo fosse malvagio, ma ha sbagliato le previsioni sopravvalutando le sue forze. Yazīd sosteneva - a torto - che la sua lotta contro al-Ḥusayn fosse doverosa perché così facendo combatteva il male e che una tale azione poteva essere intrapresa solo da un governatore giusto, ma lui non era tale (Enayat 1982, 185). Ibn Taymiyya (1263-1328) assume una posizione intermedia: nonostante non avesse ordinato di uccidere al-Ḥusayn, il califfo omayyade era un tiranno, e altri Compagni del Profeta avrebbero meritato di ricoprire la sua carica. Il giurista damasceno mette in evidenza che Yazīd fu profondamente addolorato dalla notizia dell'uccisione e trattò generosamente le donne superstiti, onorando in tal modo la famiglia del Profeta.

In Egitto, le voci che si sono alzate a favore di al-Ḥusayn sono numerose. Muḥammad b. Idrīs al-Šāfi'ī (767-820), fondatore della scuola giuridica šāfi'ita, fu un grande devoto della famiglia del Profeta e scrisse diversi componimenti in onore degli *ahl al-bayt*, tanto da essere più volte accusato di essere sciita, accusa dalla quale si difese sempre ma senza rinnegare la sua forte devozione. Al-Ḥusayn, am-

mazzato senza aver peccato, incarna l'apice dell'amore dell'*imām* al-Šāfi'ī per la famiglia del Profeta. «Se amare la famiglia di Muḥammad è il mio peccato, questo è un peccato del quale non mi pentirò mai. Essi saranno i miei intercessori nel Giorno del giudizio» (1996, 48). Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī (1445-1505), uno degli autori più prolifici della storia musulmana, nella sua opera *Tārīḥ al-Ḥulafā'* (Storia dei califfi) narra gli avvenimenti del califfato di Mu'āwiya e Yazīd secondo la prospettiva sunnita e includendo molti dettagli ed eventi soprannaturali. Il grande prestigio di questo autore e la fama di cui godeva rendono la sua testimonianza una preziosa e autorevole visione del martirio di al-Ḥusayn in ambito sunnita. La vicinanza affettiva di al-Suyūṭī nei confronti di al-Ḥusayn è eclatante; nelle sentite parole del poligrafo, nessuno potrebbe raccontare questa storia senza essere scosso da immensa tristezza (2013, 341).

4 Per una rilettura letteraria contemporanea di al-Ḥusayn

4.1 Il revisionismo del XX secolo

L'apripista della ripresa della figura di al-Ḥusayn in epoca contemporanea e in chiave secolare è verosimilmente lo scrittore Ibrāhīm al-Māzinī (1890-1949), rappresentante del romanzo di analisi psicologica nel periodo formativo della scrittura romanzesca in Egitto. In un articolo pubblicato nel 1936 nella rivista *al-Risāla*,¹⁴ lo scrittore narra di aver assistito, a casa di uno *šayḥ* iraniano, a una cerimonia di compianto per al-Ḥusayn. Lo *šayḥ* recitava elegie funebri e con una catena in ferro si batteva il petto e la schiena, finché svenne e cadde a terra, per poi riprendere i sensi. Cerimonie del genere non erano comuni in Egitto, anche se abbiamo altre testimonianze di celebrazioni in occasione della *ʿĀšūrā'* presso la moschea di al-Ḥusayn in quell'epoca. Alcuni giorni dopo l'evento, seguito da processioni con spade e autoflagellazioni per le strade del quartiere, al-Māzinī aveva letto un articolo scritto da un orientalista tedesco il quale sosteneva che al-Ḥusayn, scegliendo di partire per Kūfa, intendeva sacrificare sé stesso poiché, accompagnato solo da pochi sostenitori, era ben consapevole del destino a cui andava incontro. Riflettendo sui sentimenti passionali della commemorazione e sulle parole dell'orientalista, al-Māzinī interpreta l'eroismo di al-Ḥusayn come puro e sincero, l'uomo come un visionario consapevole della superiorità omayyade ma incapace di tacere di fronte all'immoralità di un potere sempre

¹⁴ Cit. in Enayat 1982, 186.

più temporale. La sua intenzione era far vacillare la credibilità del califfato. Provocando Yazīd a commettere immense atrocità nei confronti della famiglia del Profeta, al-Ḥusayn riuscì nell'intento di scuotere il regime nemico e di diffondere un sentimento anti-omayyade. Al-Ḥusayn, sottolinea al-Māzinī, continua a essere commemorato a 1300 anni dalla morte (1936, 613-15):

Non mi viene in mente una morte che abbia avuto un'influenza maggiore sulla vita delle persone, sul futuro delle nazioni e delle comunità. (1936, 615)

Nel 1931, pochi anni prima dell'articolo di al-Māzinī, il Principe dei poeti Aḥmad Ṣawqī (1869-1932) faceva diversi riferimenti alla tragedia di al-Ḥusayn nella sua opera teatrale *Maḡnūn Laylā* (Il pazzo d'amore per Laylā), riscrittura neoclassica della celebre storia dei due innamorati incapaci di vivere il loro amore. Il poeta fa dire a un suo personaggio che, nonostante il suo amore per al-Ḥusayn e il desiderio di tesserne le lodi, teme che la spada omayyade gli fenda la lingua. Gli Omayyadi sono il simbolo dell'oppressore che nell'epoca di Ṣawqī era rappresentato dagli Inglesi che gestivano indisturbati gli affari dell'Egitto. Nel componimento dal titolo *Muṣṭafā Kāmil Bāšā* (Il Bāšā Muṣṭafā Kāmil), Ṣawqī piange la morte di Muṣṭafā Kāmil (1874-1908), celebre nazionalista egiziano oppositore del colonialismo britannico: l'Egitto, con i suoi venti rivoluzionari, dopo la perdita del suo eroe patriottico è paragonabile a Karbalā'.¹⁵ Nell'epoca in cui l'ideologia nazionalista andava sviluppandosi e il patrimonio arabo-islamico era oggetto di grande attenzione da parte dei letterati, la storia di al-Ḥusayn si prestava bene come simbolo della lotta contro l'ingerenza straniera.

Dopo una fase iniziale in cui sosteneva la necessità di modernizzare l'Egitto seguendo il modello europeo e di renderlo indipendente dal giogo straniero, e che la religione nutre l'animo ma non può essere la guida di una società moderna, Ṭāhā Ḥusayn affronta - sulla scia di alcuni contemporanei - la tematica religiosa in alcune sue opere in cui narra le biografie del Profeta e dei primi quattro califfi. Queste riscritture della storia sacra, sostiene Albert Hourani, non indicavano un cambio di pensiero dell'autore sul ruolo della religione nella società moderna, ma erano un tentativo di ri-raccontare la storia dell'Islam in un'ottica più appetibile per il lettore moderno. In *al-Fitna al-kubrā* (La grande *fitna*), i Califfi Ben Guidati sono presentati come i rivoluzionari della prima ora, giunti per ristabilire la giustizia sociale, il cui esperimento è fallito perché attuato troppo presto (Hourani 1983, 333-4). Ṭāhā Ḥusayn accenna brevemente al destino

¹⁵ Le due opere di Ṣawqī sono citate da al-Ṣaffār 2015.

di al-Ḥusayn, limitandosi a dire che Yazīd pensava di porre fine alla *fitna* attaccandolo, ma ha ottenuto l'effetto contrario. Al-Ḥusayn viene presentato *en passant* nella veste di vittima che subisce una tragedia, non di eroe protagonista (Ḥusayn 2012, 262).

Dopo secoli in cui al-Ḥusayn è stato oggetto di attenzione nell'ambito della letteratura religiosa, lo spirito riformista della *Nahḍa* (rinascita) segna il suo ingresso nella sfera della produzione letteraria e della riflessione secolare. La rappresentazione letteraria di al-Ḥusayn del Novecento è il risultato di una approfondita conoscenza dei materiali storiografici e agiografici sul martire, come dimostrato dal grande lavoro di ricerca sulle fonti fatto da alcuni nostri autori e dalle citazioni di queste inglobate nelle loro opere.

4.2 Il simbolismo sufi di *ra's al-Ḥusayn*

La presenza della testa di al-Ḥusayn nel mausoleo cairota è da secoli fonte di devozione popolare, tanto che uno dei più famosi scrittori egiziani del Novecento, grande devoto degli *ahl al-bayt* e profondamente interessato alla loro ricezione nella cultura popolare, la ha investita di un significato particolare nel suo monumentale romanzo autobiografico *Kitāb al-Taḡalliyāt* (Il libro delle rivelazioni, 1983-86), viaggio nel tempo e nello spazio che gli permette di rivivere la storia della sua famiglia e la storia dell'Egitto, consentendogli di superare - attraverso la scrittura della propria biografia e della storia del proprio Paese - il dolore per la morte del padre. Il romanzo si ispira all'omonima opera di Ibn 'Arabī (1165-1240),¹⁶ ma l'ipotesto è costituito anche da versi della poesia di Ḡalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273) e altri celebri sufi (Elmarsafy 2012, 78). Ḡamāl al-Ġīṭānī (1945-2015) è stato uno dei più grandi interpreti contemporanei del patrimonio arabo islamico, un orafio dell'intertestualità e, a nostro avviso, il maggiore interprete contemporaneo di al-Ḥusayn e per questo abbiamo deciso di cominciare da lui. *Kitāb al-Taḡalliyāt* è, infatti, l'opera contemporanea in cui la storia del martirio di al-Ḥusayn, rivista in chiave mistica, occupa una centralità assoluta.¹⁷ Si tratta della rappre-

¹⁶ Nel *Kitāb al-Taḡalliyāt al-Ilāhiyya* (Il libro delle teofanie), Ibn 'Arabī immagina di dialogare con suoi predecessori sufi che gli appaiono attraverso l'esperienza del *taḡallī*, termine tecnico che indica la visione mistica o la rivelazione teofanica.

¹⁷ Un parallelo interessante della rivisitazione della figura di al-Ḥusayn in chiave sufi nei primi del Novecento è rappresentato dall'opera dell'intellettuale e poeta pakistano Muḥammad Iqbāl (1877-1938), il quale ha ripreso il tema di Karbalā' per sviluppare una teoria di riformismo panislamico che trascende le differenze confessionali. Per fare ciò, evita di riproporre interpretazioni settarie della storia musulmana, tralasciando volontariamente la questione della successione al potere e concentrandosi sulla lotta tra il bene e il male incarnata da al-Ḥusayn e Yazīd. Iqbāl colloca al-Ḥusayn nel con-

sentazione più visionaria, complessa e straordinaria degli eventi di Karbalā' attraverso un fitto incrocio di piani temporali e un intreccio di storia classica e contemporanea, sufismo e vissuto personale.

Il sufismo è l'ambito in cui il figlio di 'Alī è stato rivisitato in un'ottica romantica e anagogica: modello assoluto di virtù e amore per Dio pronto ad annullarsi in Dio (*fanā'*) per sussistere in Lui (*baqā'*) (Hyder 2001, 341). *Al-baqā'* (persistenza), sostiene Ziad Elmarsafy, è l'obiettivo che ha spinto al-Ġiṭānī a scrivere *Kitāb al-Taḡalliyāt*: sopravvivere al potere distruttivo del tempo (2012, 84). Nel pensiero sufi di Rūmī il principale attributo del vero amante è la prontezza a sacrificarsi per Dio; solo attraverso le sofferenze e le tribolazioni del viaggio spirituale l'amante raggiunge la gioia dell'unione con Dio, ragion per cui la morte di al-Ḥusayn è nel sunnismo motivo di vittoria spirituale (Chittick 1986, 9-10). Al-Ḥusayn è l'amante modello e Karbalā' il campo di battaglia tra la forma più alta del sé e l'infimo ego che è in ognuno di noi (Hyder 2001, 346). Secondo Annemarie Schimmel, i sufi hanno visto in al-Ḥusayn un paradigma dell'amore mistico, un esempio di tribolazione necessaria per la crescita spirituale dell'anima che aspira alla perfezione, spesso rappresentata, nella poesia sufi, attraverso immagini di amore e unione amorosa (1986, 28). Gli aggettivi che al-Ġiṭānī usa per descrivere al-Ḥusayn mettono in luce la tenerezza, la compassione, la dolcezza, la serenità sempre visibili sul volto del martire, tratti che mettono a frutto le rappresentazioni sufi. L'amore profondo e sincero che lo scrittore nutre verso il suo paladino emerge in tutta l'opera, basti pensare che tra i primissimi racconti dell'esordiente al-Ġiṭānī ve ne è uno dedicato a al-Ḥusayn.¹⁸ Nel romanzo, intriso di simbologia sufi come il titolo stesso suggerisce, *l'alter ego* dell'autore, che ha ricevuto il dono mistico di viaggiare nel tempo attraverso le 'illuminazioni', è accompagnato da tre guide d'eccezione: al-Ḥusayn, per il quale l'autore nutre una grande devozione che gli è stata trasmessa dal padre, Ibn 'Arabī, il sufi damasceno la cui opera ha consentito a al-Ġiṭānī di metabolizzare il rimorso per non essere stato accanto al padre in letto di morte, e infine Ġamāl 'Abd al-Nāṣir (1918-1970), il presidente egiziano responsabile dell'arresto e delle torture inflitte dell'autore in quanto dissidente politico ma allo stesso tempo ideatore di quel sogno arabo egiziano che ha dato una speranza dopo la caduta della monarchia. Accompagnato da queste guide celesti, l'autore assiste all'apparizione di eminenti personaggi vissuti in varie epoche storiche, incarna temporaneamente la loro personalità, vive esperienze soprannatura-

testo della filosofia sufi del *'išq* (amore totalizzante per Dio): al-Ḥusayn è il *leader* assoluto del regno dell'amore (Hyder 2001, 341-3).

18 *al-Bukā' al-ḥazin fī maṣhad al-Ḥusayn* (Il triste pianto nel mausoleo di al-Ḥusayn, 1969).

li e oniriche¹⁹ ed eventi storici risalenti a secoli prima, oltrepassa le barriere spazio-temporali (Osman 2005, 8). Le drammatiche vicissitudini del nipote del Profeta diventano metafora dell'esistenza umana e della situazione dell'Egitto all'epoca dell'autore. Al-Ġiṭānī è uno dei numerosi scrittori egiziani a essersi rifugiato nei significati allegorici nel sufismo in seguito al fallimento del progetto panarabo.

La morte del padre di al-Ġiṭānī avviene in concomitanza con la distruzione del sogno nasseriano: al-Sādāt (1918-1981) ha intrapreso la politica economica dell'*infitāḥ* (porta aperta) e nel 1978 ha siglato con Israele gli accordi di pace di Camp David. La coppia costituita da 'Abd al-Nāṣir e dal padre del protagonista acquisisce una dimensione mitologica attraverso l'accostamento a al-Ḥusayn; difatti, i tre appaiono per la prima volta insieme generando un raggio di luce che irradia santità talmente forte da accecare il protagonista. Uno dei viaggi più complessi e densi di significato vissuti dal protagonista attraverso il processo delle illuminazioni è quello a Karbalā', prima stazione del lungo viaggio che si dipana in tutta l'opera: al-Ġiṭānī, ricevuto anche il potere soprannaturale di provare sulla propria pelle il dolore fisico che ha dilaniato al-Ḥusayn, viene catapultato nell'anno 65 dell'egira, davanti alla landa arida che ospita l'accampamento della sua guida. Tra lo sparuto gruppo dei partigiani di al-Ḥusayn, gli sembra di riconoscere il padre e 'Abd al-Nāṣir vestiti secondo la foggia dell'epoca e brandire frecce e spade (al-Ġiṭānī 1990, 148). Comincia a provare una sete (*ẓama'*) atroce e un caldo asfissiante (156),²⁰ sperimentando in prima persona le sofferenze vissute dai compagni del nipote del Profeta.²¹ È un dolore individuale, un condensato di male fisico, tormento dell'animo e dello spirito, ma anche un dolore corale, essendo la somma del dolore provato da tutti i compagni di al-Ḥusayn. *Ẓama'* è un termine tecnico del sufismo che indica l'aspirazione a scoprire la verità e le sue singolari manifestazioni. La sete lancinante è un vero e proprio supplizio che mette a dura prova la capacità di sopportazione umana: toccato l'apice di questo bisogno fisico, accadrà quello che consentirà all'autore di cogliere il vero significato dell'esperienza umana.

Portato nuovamente nella piana di Karbalā', l'alter ego di al-Ġiṭānī ha l'apparizione di Ibn 'Arabī, al quale chiede disperatamente di po-

19 Il tema del sogno è centrale nella costruzione del tema agiografico del martirio di al-Ḥusayn, dal momento che diversi personaggi del suo *entourage* hanno avuto sogni e visioni che ne hanno predetto la morte, presentandola come predeterminata e parte di un disegno voluto da Dio. Cf. Clohessy 2021.

20 Inoltre, ogni volta che una freccia colpisce uno dei familiari di al-Ḥusayn, il protagonista ha la sensazione di essere trafitto da una freccia (159).

21 Secondo le fonti storiografiche classiche, l'esercito omayyade impedì a al-Ḥusayn e ai suoi uomini di raggiungere le acque dell'Eufrate con l'obiettivo di farli morire di sete (Howard 1990, 107).

tersi 'unire' a al-Ḥusayn. Lo *šayḥ al-akbar* (grande maestro) esaudisce la richiesta in un modo inaspettato:

A quel punto, estrasse dalle pieghe del suo abito una lama bianca e tagliente, mi afferrò la testa per i capelli e, brandendo la lama sferrò un colpo, separando la testa dal corpo. Poi la raccolse con la mano e la sollevò da terra, cosicché potei vedere il mio corpo decapitato che stillava sangue dalle vene recise a livello del collo. Sentii la sua mano allentare la presa. Per un istante mi sembrò che tenesse ancora la mia testa con la mano ma presto mi resi conto che essa fluttuava, sospesa, nell'aria. Ero diventato una nuova creazione (*ḥalq ḡadīd*). (al-Ġiṭānī 1990, 217)

Ecco l'apice del primo dei tre *safar* (viaggi) in cui è suddivisa l'opera: al colmo di una sete estenuante, il taglio della testa appare come un gesto iniziatico, tanto più che il responsabile del gesto non è un soldato dell'esercito omayyade - come accaduto a al-Ḥusayn - ma lo *šayḥ al-akbar*. Il gesto più vile che ha disonorato il fior fiore della progenie del Profeta diventa qui punto di accesso alla condizione di colui che cerca la verità e vuole renderla eterna. L'autore descrive la condizione di essere separato dal proprio io, frammentato e diviso, come trovarsi in uno stato di nuova creazione (*ḥalq ḡadīd*), alludendo a uno dei temi portanti del pensiero di Ibn 'Arabī secondo cui l'universo è in uno stato di costante e perpetua creazione per cui non c'è ripetizione nell'esistenza, dal momento che tutto viene ricreato continuamente (Elmarsafy 2012, 103), e non c'è ripetizione nello svelamento di Dio. Di qui l'unicità dell'esperienza vissuta dall'autore - che ha anche un carattere purificatore - e i suoi tentativi di autorinnovamento che lo portano a riconoscersi in alcune figure per lui significative. Il poeta sufi persiano Sanā'ī (1080-1131) aveva citato il nome di al-Ḥusayn per esprimere il concetto che i veri *awliyā'* (amici di Dio) sono coloro che hanno sperimentato la morte del proprio ego. In un verso del suo *dīwān* (antologia poetica) si legge: «Sanā'ī, se non sei stato separato dal tuo io, come puoi raccontare storie su al-Ḥusayn?» (Chittick 1986, 3). Attraverso l'esperienza della decapitazione, al-Ġiṭānī viene legittimato a narrare il suo *imām*.

L'autore non è più in grado di controllare il suo corpo. Il cosmo che si ricrea continuamente *ex novo* mette in luce la precarietà costante della condizione umana:

la separazione delle mie membra incarnava la natura effimera dell'esistenza umana, che si basa sulla completezza e sull'unità. (al-Ġiṭānī 1990, 218)

La testa recisa comincia a volare²² e, salendo vertiginosamente d'altitudine, vede l'incedere della battaglia negli spazi tra Kūfa e Karbalā'.

Ho ricordato con dolore la terribile esperienza della sete, la mia pena nel vedere il mio amato maestro al-Ḥusayn accerchiato e privato dell'accesso alle acque dell'Eufrate. Ho guardato la scena attraverso il mio nuovo sguardo e ho potuto localizzare il punto in cui la testa del mio puro comandante fu tagliata, un luogo che solo a me, oggi, tra i mortali, è dato conoscere. (219)

A questo punto, la testa vede un punto di colore verde nel quale, avvicinandosi, identifica un uccello dalla testa umana: si tratta di Ḥālid al-Islāmbūli, l'uomo che assassinò al-Sādāt per punirlo per aver siglato la pace con Israele. La testa di al-Ġiṭānī sente una fame inaudita e la strana creatura antropomorfa inserisce il suo becco nella bocca della testa fluttuante, dandole tre gocce di miele puro dal gusto soave che il protagonista gusta lentamente (*taḍawwaqtu*), saziandosi immediatamente (221). I riferimenti sensoriali richiamano la filosofia di Ibn 'Arabī: il mistico considera l'antica triade del gustare (*taḍawwuq*) - bere - estinguere la sete come le tre fasi della ricognizione gnostica delle continue manifestazioni di Dio nell'universo in perpetua creazione. L'atto del gustare è l'inizio dello svelamento, l'atto del bere il suo proseguimento, il dissetarsi l'atto conclusivo. Tuttavia, una volta estinta la sete di conoscenza, essa si manifesta nuovamente, poiché la sete di chi cerca la conoscenza mistica non si estingue mai (Knysh 2020, 40-1).

Proseguendo questa esperienza mistica e onirica, la testa di al-Ġiṭānī torna a vedere la piana desertica di Karbalā', dove il padre e 'Abd al-Nāṣir si fanno strada tra le sabbie insidiose. La scena che si delinea ai suoi occhi vede i circa settanta sostenitori del presidente egiziano attaccati da una coalizione composta dall'esercito omayyade guidato da 'Umar ibn Sa'd, da truppe israeliane, agenti del Mossad, forze americane e mercenari di ogni sorta. La figura di 'Abd al-Nāṣir appare strettamente legata a quella di al-Ḥusayn:²³ gli eventi della seconda *fitna* si intrecciano a quelli vissuti dall'Egitto negli anni Settanta e Ottanta. Il ritorno in vita di 'Abd al-Nāṣir e la sua uccisio-

22 Il motivo della testa volante di al-Ġiṭānī potrebbe ispirarsi alla storia di Umm Gulām, un racconto popolare egiziano secondo cui dopo che al-Ḥusayn fu ammazzato a Karbalā', la testa volò per mari e per terre fino ad arrivare in Egitto. Qui una donna, venuta a sapere che l'esercito di Yazīd cercava ovunque la nobile testa, uccise il figlio e diede ai soldati del califfo la sua testa, salvando quella di al-Ḥusayn che restò così in Egitto e venne sepolta nel celebre mausoleo. Il tema della testa volante, dunque, dà anche un carattere egiziano a una storia universale.

23 Ġamāl 'Abd al-Nāṣir era noto per essere un grande devoto del nipote del Profeta. Ha patrocinato il progetto di restauro e ampliamento del suo mausoleo.

ne immaginaria vengono investiti di un nuovo significato, in quanto il fallimento dei progetti del presidente viene accostato alla sorte di al-Ḥusayn a Karbalā'. 'Abd al-Nāṣir resuscita per rispondere all'appello dei deboli e dei diseredati traditi, le schiere di nemici che attaccano lui e i suoi pochi difensori nel corso della battaglia - Stati Uniti, Israele e al-Sādāt - ricordano l'esercito omayyade. In un intreccio serrato tra storia e attualità, il passato diventa presente²⁴ e la storia dell'eroica e nobile resistenza di al-Ḥusayn, liberata dalle sue connotazioni confessionali, diventa una sorta di promemoria per ricordare agli uomini quali valori privilegiare nella propria esistenza. Al-Ḥusayn non è sunnita o sciita, come spesso è stato volutamente sottolineato; è un simbolo umano. Quando la battaglia a colpi di spade e frecce si fa sempre più incalzante, 'Abd al-Nāṣir cerca l'assassino del suo doppio al-Ḥusayn: è al-Sādāt. I sostenitori di 'Abd al-Nāṣir vengono ammazzati uno dopo l'altro finché il traditore della causa araba si avvicina al suo predecessore e gli taglia la testa. Ispirandosi a quanto narrato su al-Ḥusayn nelle cronache storiche d'epoca classica, i nemici si avvicinano al corpo martoriato per derubarlo dei vestiti. Nelle lunghe pagine che descrivono l'eroica resistenza di 'Abd al-Nāṣir, il taglio della sua testa assume un significato particolare. Andato incontro alla morte con onore, 'Abd al-Nāṣir ha perso valorosamente la battaglia, come al-Ḥusayn. Karbalā' è l'eterno richiamo alla lotta, non una morte tragica da commemorare (Khalifah 2017, 97-101). La testa volante dell'*alter ego* di al-Ġiṭānī assiste a tutta la scena,

decapitata una seconda volta dal dolore, dopo esser stato decapitato realmente. Vedevo e sentivo tutto, ma non potevo intervenire, non ne avevo la capacità. Il ciclo di uno di coloro che avevo amato era giunto al termine. Ho dovuto ingoiare il dolore fino in fondo, colpito da una sensazione di impotenza che annullava in me qualsiasi volontà di pianificazione, che mi immergeva nell'afflizione, paralizzava quel che rimaneva di me e mi gettava in quel sentimento di disperazione che accompagna la lontananza di una persona la cui assenza si prolungherà. (al-Ġiṭānī 1990, 235-6)

Mentre stava per abbandonarsi allo sconforto, un evento inaspettato, l'apparizione di al-Ḥusayn, rivela a al-Ġiṭānī il significato ultimo della sua esperienza.

24 Le figure eroiche della storia islamica sono state spesso fonte di ispirazione in momenti di crisi. Il passato è stato collegato al presente associando una figura contemporanea a un eroe religioso del passato, creando un legame tra la funzione religiosa dell'eroe e quella - più generica - sociale (Renard 1999, 11).

Il mio umore cambiò di colpo e provai il culmine della gioia umana. Desideravo che il nostro incontro durasse il più a lungo possibile, affinché la sua bellezza non si dissipasse troppo in fretta e non diventasse un passato lontano che non sarei riuscito a recuperare dai meandri della memoria. Lentamente, mi avvicinai a lui, ritardando il più possibile il momento dell'estasi e della felicità. La vista del suo volto mi fece dimenticare di colpo tutte le avversità a cui avevo assistito. Gli fluttuai intorno e, quando mi concesse il permesso, mi poggiai sulla sua spalla destra, macchiandogli la veste con il sangue che continuava a stillare dal mio collo reciso. Mi tranquillizzai e l'imbarazzo sparì al pensiero che anche lui, come me, era stato decapitato.

Non pensavo neppure lontanamente di interrogarmi sulla mia sorte o su quello che mi aspettava, o di sapere se il mio corpo e la mia testa si sarebbero riuniti, un giorno. Ero semplicemente felice di vederlo, al punto di sentirmi leggero come il velo che separa la ruvidità dalla morbidezza, il caldo dal freddo, la tristezza dalla gioia, l'oscurità dalla luce. Ero in movimento all'interno di me stesso e la mia testa tagliata era ormai così ampia da inglobare il mondo intero. All'improvviso, non riuscii più a controllarmi. Avevo capito il messaggio. Mi accoccolai sulla sua spalla come un bambino si accoccola tra le braccia del padre tornato dopo una lunga assenza. (237)

L'esperienza della decapitazione ha permesso all'autore di unirsi al suo maestro, condividendone il supremo dolore e compiendo una sorta di ascensione grazie alla quale ha compreso il significato del sacrificio. Per cogliere il perché di questa «separazione dal proprio io» (Elmarsafy 2012, 102), dobbiamo considerare il vissuto personale dell'autore, la filosofia sufi - verso la quale l'autore ha un grande debito -, e l'importanza della reliquia della testa di al-Ḥusayn per i fedeli egiziani, investita in quest'opera di significati mistici. Il senso di colpa per non aver partecipato ai funerali del padre spinge l'autore a voler provare un dolore ancora più grande, quello vissuto dalla sua prima guida. Vivere in prima persona questa esperienza rende possibile la sua sopravvivenza e gli consente di metabolizzare la disperazione dolorosa per la morte del padre. Allo stesso tempo, però, le sofferenze inflitte a al-Ġiṭānī sono un potente purificatore che gli permette di espiare le sue colpe e di non subire per l'eternità il calvario dell'estremo rimorso. Al-Ḥusayn, padre non biologico dell'autore, ha lottato fino alla fine contro la morte, così come al-Ġiṭānī, attraverso la scrittura, ha lottato con tutte le sue forze per restare in vita. Il passato viene così attualizzato, consentendogli di proteggere il suo diritto alla libertà di espressione denunciando l'ingiustizia che domina nel suo Paese. La relazione tra letteratura e potere è, dunque, molto forte. Al-Ġiṭānī usa l'espedito della visione mistica per pro-

teggere la memoria del passato dall'avanzare della storia ed evitare che sprofondi in abissi inaccessibili. Il fatto che la testa dell'autore guardi impotente tutto lo scenario della battaglia di Karbalā' suggerisce l'impotenza di cambiare la situazione dell'Egitto tradito dalle politiche distruttive dei suoi presidenti. Durante il suo peregrinare nel cielo, la testa dell'autore vorrebbe planare a terra per raccogliersi in dolore presso il luogo in cui al-Ḥusayn è stato ucciso, ma è incapace di compiere qualsiasi azione (al-Ġiṭānī 1990, 219).

4.3 L'idealista rivoluzionario nel contesto nasseriano

L'unica opera di cui al-Ḥusayn è il protagonista assoluto, come il titolo indica, è un dramma sulla passione dell'eroe scritto da 'Abd al-Raḥmān al-Šarqāwī (1920-1987). La *ta'ziya*, cioè la rappresentazione scenica della passione di al-Ḥusayn, ha una lunga tradizione nello sciismo. La prima seduta di *ta'ziya* - nel senso di commemorazione - sarebbe stata tenuta da Zaynab bint 'Alī poco dopo il martirio, per diventare poi un rituale ufficiale e un genere letterario. Le cerimonie di commemorazione della tragedia di Karbalā' erano diffuse sia nella corte dell'Egitto fatimide che nell'Iran safavide (1501-1736). In quest'ultimo, in particolare, un'opera ha dato un forte impulso alla diffusione delle cerimonie: la *Rawḍat al-šuhadā'* (Il giardino dei martiri, XV secolo), prima di una serie di narrazioni pie che venivano lette durante i rituali commemorativi da lettori specializzati, con l'obiettivo di coinvolgere emotivamente gli ascoltatori (Aghaie 2005b, 5-6). Il genere della *ta'ziya*, dunque, si è sviluppato in ambito sciita e ha avuto come Paese rappresentativo l'Iran, per poi diffondersi in tutti i Paesi del Medio Oriente in cui vi sono comunità sciite. Il dramma di Karbalā' e il sacrificio di al-Ḥusayn, come si è visto, hanno da sempre costituito un tema molto caldo anche per i sunniti, data l'universalità del tema dell'uccisione del nipote del Profeta come simbolo della lotta per l'attuazione della giustizia. Secondo Peter Chelkowski, la principale differenza tra la *ta'ziya* iraniana - anche contemporanea - e i drammi arabi sunniti su al-Ḥusayn è la predominanza, nella prima, dei temi dell'intercessione del martire e della predeterminatezza del suo destino (1986, 244). L'attualizzazione del tema si consegue usando un linguaggio emotivo e ponendo l'accento sul potere redentivo della morte di al-Ḥusayn, facendo in modo che gli spettatori si sentano responsabili, proprio come nel 680, per aver abbandonato il giovane uomo al suo destino.

La resistenza al potere corrotto e il martirio per salvare la comunità dall'oppressione e per attuare una giustizia universale sono questioni che hanno colpito l'immaginario di al-Šarqāwī, autore di drammi in versi (Ruocco 2010, 108) famoso per la sua opposizione al regime nasseriano, per la sua critica all'allargarsi della forbi-

ce sociale e alla limitazione degli spazi di partecipazione e dissenso nell'Egitto repubblicano. La denuncia di al-Šarqāwī ha trovato voce in numerosi drammi in cui la storia islamica è diventata rifugio per criticare l'autoritarismo di 'Abd al-Nāṣir. L'autore, infatti, ha usato la letteratura come mezzo per criticare l'ingiustizia sociale e promuovere gli ideali di giustizia e libertà. Profondamente ispirato dall'eroismo di al-Ḥusayn, ha proposto una riscrittura teatrale del soggetto della *ta'ziya* in chiave marxista in un'opera composta nel 1969, *Ta'r Allāh* (La vendetta di Dio), divisa in due parti: *al-Ḥusayn tā'iran* (al-Ḥusayn, il rivoluzionario), e *al-Ḥusayn šahīdan* (al-Ḥusayn, il martire). Secondo al-Šarqāwī, al-Ḥusayn deve essere considerato un simbolo universale, non circoscritto a un contesto geografico o religioso. Il nipote del Profeta è un eroe della storia musulmana, un giovane dal cuore puro che ha lottato per una società più giusta e per servire Dio e il suo Profeta. Al-Ḥusayn, il quale incarna i più alti valori della *muruwwa* (ideali di virilità e cavalleria) e l'ideale classico di perfezione islamica, non ha combattuto per ambizione politica ma per gli ideali islamici di equità sociale e politica, per gli ultimi, i poveri e i diseredati. La sua battaglia è estremamente attuale, tanto che è molto semplice cogliere i riferimenti al contesto socio-politico in cui l'autore è vissuto, l'Egitto pre e post 1967. *Ta'r Allāh* è l'esempio più raffinato della figura di al-Ḥusayn utilizzata come incarnazione dello spirito rivoluzionario nel mondo arabo moderno (Chelkowski 1986, 243). Dietro la scelta di questo personaggio vi sono anche - come per al-Ġiṭānī - motivazioni di natura personale, in particolare 'l'amore triste' per il martire che la madre dell'autore ha trasmesso al figlio. *Ta'r Allāh* è una riscrittura del dramma di Karbalā' che si concentra sui pensieri e sulle emozioni dei suoi personaggi più che sugli eventi storici, che diventano funzionali alla rappresentazione dell'interiorità dei personaggi. La prima parte del dramma, *al-Ḥusayn tā'iran*, narra le vicende pre-Karbalā' e in particolare il lungo viaggio di al-Ḥusayn verso la morte: i tentativi di costringerlo a riconoscere il potere di Yazīd, i motivi della sua opposizione al califfo, il viaggio verso Kūfa, i tentativi di alcuni suoi compagni di dissuaderlo da una sconfitta annunciata, il tutto diluito dalla vastità dello spazio desertico. Al-Ḥusayn, però, non si fa distogliere dalla sua lotta: la seconda parte del dramma, *al-Ḥusayn šahīdan*, è dedicata allo scontro diretto del protagonista con l'esercito di Ibn Ziyād, all'eroica resistenza di al-Ḥusayn fino alla sua caduta da martire della rivoluzione.²⁵ Le fonti a cui al-Šarqāwī fa riferimento sono le opere storiografiche classiche

²⁵ Enayat sminuisce la portata rivoluzionaria del martire; gli obiettivi riformisti di al-Ḥusayn di al-Šarqāwī sono modesti: non intende sovvertire, ma semplicemente denunciare. L'uomo appare trascinato dalla foga dei Kūfani, non è egli ad avere in mano le redini della situazione (1982, 188).

come gli *Annali* di al-Ṭabarī e i *maqṭal* sciiti, che fungono da base di un lavoro di grande introspezione. *Ṭa'r Allāh* non è un dramma storico; gli eventi storici sono funzionali alla trasposizione di un messaggio dalla validità perenne: al-Ḥusayn è «il prototipo del rivoluzionario che sceglie il martirio per difendere la verità e la giustizia» (Badawi 1987, 219). Nella sua ideologia rivoluzionaria, non è spinto dal desiderio di potere, ma dalla volontà di garantire un'equa distribuzione della ricchezza, di spodestare gli usurpatori del potere e gli asserviti al potere temporale. Il tema islamico si intreccia a quello nazionalista e anticoloniale, dal momento che al-Ḥusayn lotta anche per liberare il regno dalle forze straniere che potrebbero costituire una minaccia per la fede islamica (Ballas 1984, 271). I riferimenti all'epoca nasseriana non si contano e sono sparsi in tutta l'opera. In un dialogo con la sorella Zaynab, la quale tenta di farlo desistere dall'acconsentire alla richiesta di aiuto dei Kūfani, al-Ḥusayn conferma che non lascerà mai che un sovrano empio si arricchisca con il denaro pubblico, causando un ulteriore impoverimento della classe operaia (al-Šarqāwī 2013a, 70-2). Dopo essere stato assassinato, la testa del martire diventa una palla infuocata che vola nei cieli per ricordare a Yazīd e agli altri responsabili dell'uccisione il loro destino nell'aldilà che sarà, appunto, *ṭa'r Allāh*. È la partecipazione alla battaglia, non il suo epilogo, a conferire nobiltà all'uomo. Pur sconfitto, il suo animo ne esce vittorioso (al-Ra'i 1992, 361).

Il messaggio portante dell'intero dramma è riassunto nel monologo di al-Ḥusayn²⁶ con il quale al-Šarqāwī chiude l'opera. Cinque anni dopo gli eventi di Karbalā', Yazīd è un uomo completamente solo. Abbandonato dai suoi uomini, persino dal suo cavallo e dalla sua scimmia, la potenza di un tempo è solo un ricordo sfuocato. Sotto il sole del deserto, per la legge del contrappasso muore di sete e ha visioni e miraggi che gli fanno vedere cosa è stato dei suoi fedelissimi. Si sente bruciare dalla sete finché, in preda al terrore, ha un'apparizione di al-Ḥusayn, il quale gli ricorda quanto sarà brutale il suo destino. Presentiamo di seguito una parte del monologo conclusivo che Chelkowski ha definito un «manifesto rivoluzionario» (1986, 244). Si basa sulla ripetizione anaforica del verbo *taḍakkaruṇi* che pone l'accento sul tema della memoria attiva e partecipata:

Ricordatemi non versando il sangue degli altri
 ma strappando la verità dagli artigli dell'aberrazione,
 lottando per far regnare la giustizia.
 Ricordatemi lottando.
 Ricordatemi quando la verità si ritroverà sola,

26 Una breve parte di questo monologo è stata tradotta da Mahmoud Ayoub nel suo studio sulla sofferenza redentiva sciita (1978, 233-4).

perplessa e afflitta.
 Quando le mura della città non proteggeranno le persone
 ma il principe, la sua famiglia e i suoi seguaci.
 Ricordatemi quando la virtù
 si ritroverà a essere un'estranea [...]
 Ricordatemi quando l'impostore si mischierà all'onesto,
 quando la verità sarà scambiata per immaginazione,
 quando la codardia diventerà il segno distintivo dell'uomo
 saggio,
 quando la calunnia, la falsità e la menzogna sonante
 diventeranno i segni distintivi del successo.
 Ricordatemi nelle lacrime. [...]
 Quando il povero si lamenterà e le tasche del ricco
 traboccheranno.
 Ricordatemi
 Quando l'ignorante emetterà sentenze,
 il dotto sarà messo alla berlina
 e il vile innalzato su un piedistallo. [...]
 Ricordatemi quando vedrete i vostri leader mentire,
 tradire e distruggere. [...]
 Ricordatemi quando tutto ciò accadrà e insorgete in nome della
 vita
 per ergere la bandiera della verità e della giustizia.
 Ricordate la mia grandiosa vendetta per vendicarvi dei
 tiranni;
 solo così la vita trionferà.
 Ma se tacerete di fronte all'inganno e accetterete
 l'umiliazione,
 io sarò ammazzato di nuovo,
 ucciso ancora una volta,
 e continuerò a essere ucciso mille volte ogni giorno. [...]
 Un Yazīd vi governerà e farà quel che vorrà,
 e i suoi seguaci, i peggiori sottomessi, vi asserviranno.
 (al-Šarqāwī 2013b, 157-60)

La memoria del martire va preservata non attraverso lo spargimento di sangue o riti commemorativi, ma portando avanti la sua lotta a favore dei grandi valori della vita. Sono state queste parole incitanti alla rivoluzione a scatenare l'opposizione di al-Azhar, che ha manifestato fin dall'inizio la sua riluttanza nei confronti di questa opera, considerata un invito a insorgere contro i governi e una minaccia alla pace sociale, e vietandone, fino a oggi, la rappresentazione teatrale con la motivazione ufficiale che la messa in scena di personalità appartenenti alla storia sacra è contraria alla legge religiosa.

4.4 Simbolismo politico e sentimentalista

Nella produzione poetica araba degli anni Cinquanta si assiste al frequente ricorso a figure mitologiche simbolo di fertilità. Questa tendenza era dovuta a uno spiraglio di fede nella possibilità di rinascita dopo la *Naksa* (ricaduta), portando nell'orizzonte una visione di speranza dopo il buio della sconfitta. Tuttavia, già prima del 1967, numerosi poeti avevano manifestato una perdita di speranza, in particolare dopo la dissoluzione, nel 1961, della Repubblica Araba Unita (RAU) che ha inflitto un duro colpo al sogno panarabo (Jayyusi 1997, 155). Così, figure simbolo di rinascita come Tammūz e Lazzaro vengono sostituite da altre come quella di al-Ḥusayn, simbolo della solitudine dell'essere umano e metafora dell'isolamento del mondo arabo dopo il crollo del progetto di 'Abd al-Nāṣir di unire Siria ed Egitto come primo passo verso un'unione panaraba. Nel componimento *'Awdat Fibrāyir* (Il ritorno di febbraio), il poeta Aḥmad 'Abd al-Mu'ṭī Ḥiḡāzī (1935-) immagina, come in un sogno, che il colpo di stato da parte di ufficiali dell'esercito siriano che ha decretato la caduta della RAU non sia mai avvenuto e che si torni al febbraio del 1958, quando questo sogno vedeva la luce. Ḥiḡāzī ha espresso varie voci poetiche a seconda del periodo storico vissuto: voce del regime nasseriano, voce dell'opposizione durante la presidenza di al-Sādāt, voce indignata durante il governo Mubārak e voce a favore della primavera araba (Athamneh 2013, 394). Nelle raccolte pubblicate tra gli anni Cinquanta e gli inizi degli anni Sessanta, la voce poetica di Ḥiḡāzī è nazionalista e ha un atteggiamento di venerazione nei confronti dell'eroe 'Abd al-Nāṣir. L'apice del sostegno al presidente si ha con la raccolta *Lam yabqa illā l-i'tirāf* (Non resta che confessare) del 1965, dalla quale è tratto il componimento *'Awdat Fibrāyir*: il poeta confessa ai cittadini arabi, più volte traditi e umiliati, che l'unico appiglio sicuro è affidarsi a 'Abd al-Nāṣir. Ḥiḡāzī, che nutriva una immensa fiducia nel progetto della RAU, tanto da comporre inni per l'Unione Socialista Araba (Badawi 1975, 218), non ne accettava la sconfitta, sentita come un tradimento da parte di un membro dell'Unione ma in realtà scatenata dall'egemonia totale dell'Egitto nel governo della Repubblica e dalla profonda eterogeneità tra le due componenti dell'Unione (Campanini 2005, 155-6).

È come se sentissi una voce simile a un gemito
innalzarsi dal silenzio delle case.

Febbraio, il martire (*ṣahīd*) sulla croce,
corre nel deserto, chiede aiuto alle tribù,
ma nessuno gli risponde!

È come se sentissi una voce simile a un pianto
È al-Ḥusayn, abbandonato a Karbalā'.

Da solo, continua a combattere

con il viso sudicio, implora un sorso d'acqua
mentre gli Omayyadi sono al fiume vicino!
(Ḥiġāzī 1982, 360)

Il mese di febbraio viene personificato come se fosse *il* martire: così come al-Ḥusayn combatte solo e gli viene impedito di bere l'acqua dell'Eufrate, nello stesso modo la speranza di ridare vita al progetto panarabo sta per spegnersi. Il termine *šahīd* e i suoi derivati ricorrono più volte nel componimento che dà voce alle aspettative deluse del poeta e al-Ḥusayn diventa figura di questa sconfitta, seppur dignitosa, che lascia presagire, dietro la sua amarezza, la disillusione nei confronti di 'Abd al-Nāṣir dopo la guerra del 1967.

Fārūq Guwayda (1945-) è un poeta molto amato in Egitto, famoso per i componimenti elegiaci amorosi di facile comprensione nei quali i lettori possono identificarsi. Di professione giornalista, Ġuwayda è l'intellettuale moderato e paternalista che si adatta alla morale dominante. La sua è una poetica dalla forma moderna ma dai contenuti tradizionali e d'occasione (Jacquemonod 2001, 197-8). *Fī riḥāb al-Ḥusayn* (Sotto l'egida di al-Ḥusayn) racconta la storia di un amore sofferto e ostacolato. Per rendere l'idea di questa sofferenza emotiva che si traduce anche in dolore fisico, il poeta utilizza analogie con l'uccisione di al-Ḥusayn, in particolare con la descrizione del corpo del martire privato della testa e gettato tra le sabbie: «il mio cuore palpita tra i resti mutilati del mio corpo (*ašlā'i*)» (Ġuwayda 1979, 49), o ancora «le mani del sogno sono state recise» (52), con riferimento alla testa di al-Ḥusayn e agli arti di membri della sua famiglia che sono stati tagliati sul campo di battaglia. «Tutto quel che desideriamo è una casa in cui poter raccogliere, dalla strada, le membra mutilate» (55): la casa a cui il poeta fa riferimento è la moschea di al-Ḥusayn, nota per essere un luogo che accoglie coloro che chiedono aiuto dalle intemperie della vita. Per il poeta e l'amata, la moschea di al-Ḥusayn è l'unico luogo dove potersi incontrare, rifugiare e denunciare le ingiuste difficoltà che stanno attraversando. Di seguito l'ultima strofa del componimento, in cui il tema noto al pubblico del destino di al-Ḥusayn, richiamato indirettamente nel testo attraverso alcune parole chiave afferenti al campo semantico dell'uccisione, diventa metafora del destino di molte giovani coppie, incapaci di sostenere le spese per il matrimonio in un periodo, quello dell'apertura economica promossa da al-Sādāt, che vedeva il progressivo impoverimento del ceto medio.

Una voce chiama da lontano
E la mia amata, illuminandosi di luce, sussulta per l'emozione:
Sarà una bella notizia?
Riuniremo le membra mutilate e l'amore scacciato via?

Nonostante la disperazione, continuo a sognare una nuova casa

La voce si alza nel mausoleo

È uno *ṣayḥ*... Grida:

L'ora delle visite è terminata!

La voce si alza nel mausoleo

L'ora delle visite alla tomba è terminata!

Il sogno, per me, è stato ammazzato (*dabīḥ*)

Il sogno, per me, è stato ammazzato!

(62-3)

4.5 Eroe del 25 gennaio

I sentimenti di protesta e di rifiuto di decenni di immobilismo politico che hanno ispirato la rivoluzione egiziana del 2011 (Ghabra 2015, 199) e le reazioni che quest'ultima ha provocato nei giovani egiziani hanno chiamato in causa, ancora una volta, i valori incarnati da al-Ḥusayn e dalla sua eterna lotta. Due componimenti, uno risalente agli anni Settanta e uno scritto nel 2013, forniscono una visione secolare dell'eroe di Karbalā', scelto non in quanto mito appartenente alla sfera religiosa ma per la sua dimensione universale. Gli ideali che hanno portato alla caduta del governo Mubārak hanno unito il popolo egiziano indipendentemente dall'appartenenza confessionale e i martiri non sono stati identificati in base alla fede musulmana o copta.

Amal Dunqul (1940-1983), poeta comunista e nazionalista impegnato (Jacquemond 2008, 207) noto per la sua opposizione all'*establishment*, ha fatto spesso ricorso a miti della storia arabo-islamica, greca ed ellenistica per criticare il fallimento della rivoluzione del 1952, la sconfitta del 1967 e le politiche di 'Abd al-Nāṣir e al-Sādāt, il tutto con una nota di pesante pessimismo. Grande oppositore dell'autorità, la poesia è stata per lui un mezzo per sfidare le atrocità commesse dai dittatori. L'obiettivo principale della scrittura è, per Dunqul, difendere i valori di giustizia e libertà. Egli non si limita a commentare gli eventi storici della sua epoca, ma fa attivismo politico attraverso la letteratura (Mohamed 2017, 5). Il grande impeto rivoluzionario della poesia di Amal Dunqul ha fatto sì che la sua voce tornasse alla ribalta durante la rivoluzione del 2011, quando la poesia impegnata di sinistra degli anni Sessanta e Settanta è tornata alla ribalta attraverso graffiti, citazioni sui social media, canzoni e slogan (Schielke 2016, 125). I concetti espressi da Dunqul, considerati di nicchia ed eccessivamente provocatori e anticonformisti dai suoi contemporanei, ben si sono adattati al nuovo contesto rivoluzionario e sono stati letti come una chiara critica al regime egiziano, raggiungendo una popolarità che il poeta, ritenuto troppo avanguardista nella sua epoca, non aveva conosciuto quando ancora in vita. Il *turāt* (patrimo-

nio letterario premoderno) è per Dunqul un mezzo per reclamare la sua identità e per creare un contatto con il pubblico arabo. La scelta di miti della storia religiosa e le allusioni o i riferimenti diretti alla Bibbia, al Corano e a personaggi noti della storia islamica danno alla sua poesia un tono profetico (Mohamed 2017, 14). Al-Ḥusayn è uno dei grandi personaggi della storia religiosa che Dunqul ha fatto rivivere in un lungo componimento dal titolo *Min awrāq Abī Nuwās* (Dai fogli di Abū Nuwās), nel quale affronta il tema del rapporto impari tra il potere della parola e quello del denaro e del potere. Il poeta abbaside Abū Nuwās (756-814), famoso per le sue poesie erotiche, bacchiche e anticonformiste, viene scelto da Dunqul in quanto simbolo dell'intellettuale che si oppone al potere. Nelle sette parti che compongono il poema vengono messe in scena sette situazioni della vita del poeta abbaside contenenti riferimenti diretti all'epoca dell'autore, come l'impoverimento di gran parte della popolazione, il regime marziale, il potere totalitario, la censura, il ruolo degli apparati di sicurezza. Nel settimo foglio, la parte conclusiva che contiene il messaggio portante dell'intero componimento, Abū Nuwās, *alias* Dunqul, rievoca un episodio che lo vede a Karbalā' e si interroga sul ruolo del poeta che deve cercare di salvare la verità con l'unico mezzo a sua disposizione, la parola.

Ero a Karbalā'.

L'anziano mi ha detto che al-Ḥusayn
è morto in nome di un sorso d'acqua!

Ho chiesto come è possibile
che le spade abbiano consentito l'uccisione della più nobile
famiglia la più nobile famiglia.

Colui al quale il cielo ha dato il dono della vista
ha risposto che è stato l'oro, che luccicava negli occhi di tutti.

Se le parole di al-Ḥusayn,
le spade di al-Ḥusayn,
la grandezza di al-Ḥusayn

sono cadute senza salvare la verità dall'oro dei principi,
potrà mai il chiacchiericcio dei poeti salvare la verità?

E l'Eufrate è una lingua di sangue che non trova le labbra!
(Dunqul 1987, 313-14)

Se una figura storica simbolo di grandiosità e coraggio come al-Ḥusayn, qui svincolato dalla sua missione religiosa,²⁷ non è riuscita

²⁷ Anche Nizār Qabbānī (1923-1998) ha ripreso la figura di al-Ḥusayn in un'elegia dedicata alla morte di al-Nāṣir (*Qatalnāka ya ākir al-anbiyā'*, Ti abbiamo ucciso, ultimo dei profeti), svincolando l'eroe dal significato religioso del suo operato. Qabbānī ha trasferito il presente nel passato, nonostante le sue costanti critiche verso il peso del-

a salvarsi di fronte alla cupidigia dei potenti, può l'intellettuale far prevalere la verità sulle loro menzogne? Si tratta di una domanda retorica attraverso la quale Dunqul/Abū Nuwās, poeta - quest'ultimo - perseguitato per la sua poesia, fa emergere l'amara consapevolezza delle difficoltà affrontate dagli intellettuali nell'Egitto della seconda metà del XX secolo, le stesse affrontate decenni dopo.

Nel 2013, due anni dopo gli eventi di Maydān Taḥrīr, l'uccisione dell'*imām* al-Ḥusayn ha ispirato un giovane poeta egiziano classe 1986, Muṣṭafā Ibrāhīm, una voce della rivoluzione le cui poesie in arabo colloquiale egiziano hanno ricevuto un ampio consenso da celebri voci della poesia dialettale come 'Abd al-Rahmān al-Abnūdī (1938-2015) e Aḥmad Fū'ād Niğm (1929-2013). Ibrāhīm si è fatto conoscere recitando i suoi componimenti in numerosi programmi televisivi e la sua produzione ha avuto larghissima diffusione anche attraverso il canale YouTube. Nella raccolta in colloquiale egiziano *al-Mānīfistū* (Il manifesto) il giovane poeta ha trasposto in versi la rivoluzione da lui vissuta. Uno dei componimenti più pregnanti racconta la tragica morte dei giovani manifestanti ammazzati dalle forze di polizia attraverso la lente narrativa del martirio di al-Ḥusayn, il quale viene consacrato come il rivoluzionario per eccellenza della storia araba. Ibrāhīm, consapevole della mancanza di una memoria collettiva che potrebbe fare da punto di riferimento per i rivoluzionari, sceglie di fare un collegamento con un trauma ben radicato nella memoria arabo-islamica. L'uccisione di al-Ḥusayn da parte del tiranno omayyade esce dalla sfera della narrazione religiosa per diventare racconto culturale della rivoluzione (Elmougy 2018, 104). *Innī rā'itu al-yawm* (Oggi ho visto)²⁸ è un racconto poetico cinematografico che, come suggerito dal titolo, ha valore di testimonianza oculare: attraverso le tecniche del montaggio, dello zoom e della dissolvenza, il giovane poeta fa confluire il passato nel presente, portando le terribili vicissitudini di al-Ḥusayn nel tempo attuale l'incarnazione di quest'ultimo nella persona del giovane martire Muḥammad Muṣṭafā, uno dei tanti al-Ḥusayn del 25 gennaio. La sconfitta di al-Ḥusayn per mano di Yazīd è circoscritta a un periodo storico, il primo secolo dell'Islam. La sua ribellione, invece, è eterna: l'eroe, fatto resuscitare tramite la parola poetica e la lotta dei giovani egiziani, continua a vivere nella memoria collettiva come simbolo di opposizione politica.

Con un linguaggio concreto e minimalista, con una immediatezza che solo il colloquiale può garantire, il poeta incrocia il passato con l'attualità oscillando di continuo tra le due dimensioni.

la tradizione nel pensiero arabo, e ha usato figure iconiche del passato per parlare della contemporaneità (Ouyang 2013, 19).

28 Il componimento è stato tradotto da Elena Chiti per *Internazionale*, Storie nr. 1083, 24 dicembre 2014-8 gennaio 2015, con il titolo «Ho visto il giorno».

Una freccia lo trafigge
 e lo uccide
 colpito, cade da cavallo.
 Al-Ḥusayn stringe la freccia tra le mani
 e il nastro del film gli sfilava davanti
 (Ibrāhīm 2013, 123-34)

Dall'ambientazione kūfana il lettore viene catapultato in un presente in cui al-Ḥusayn è simbolicamente riportato in vita in una scena descrittiva degli scontri di piazza. Mentre porta avanti la sua battaglia, viene ammazzato per l'ennesima volta, dimostrando come è, oggi, più attuale che mai.

Stringo Muḥammad Muṣṭafā steso a terra
 piango mentre lo giro per metterlo sulla schiena
 di corsa lo portiamo via, lo tengo da sotto le ascelle
 con le dita sento il cuore che batte
 le pulsazioni si fanno più leggere
 il sangue non stilla
 ma cola abbondante.
 I medici dopo hanno detto
 che un'arteria importante è stata recisa.
 (135)

5 Conclusioni

Se in epoca premoderna è stato l'amore per il Profeta e di conseguenza per i suoi discendenti ad aver alimentato un grande interesse verso l'approfondimento e l'interpretazione dei significati della missione del giovane rampollo della sacra famiglia dell'Islam e l'esaltazione della sua perfezione ereditaria, in epoca moderna e contemporanea la pesante eredità coloniale e le sconfitte subite dall'Egitto hanno portato numerosi scrittori a celebrare l'epoca d'oro della storia del primo Islam scegliendo un suo protagonista che ha un forte legame con l'Egitto. A partire dagli inizi del Novecento, le vicende di al-Ḥusayn b. 'Alī - esemplificative dell'eterna lotta tra il bene e il male che segna la storia umana - hanno subito una continua riscrittura e hanno costituito una fonte di forza e sopportazione in momenti di oppressione, persecuzione, disagio. La figura storica, agiografica e devozionale di al-Ḥusayn delineata in epoca premoderna è stata riportata in vita da scrittori egiziani da diverse prospettive ma con un denominatore comune, il considerare al-Ḥusayn un paradigma che permette di riflettere sulla complessa situazione politica e sociale dell'Egitto contemporaneo. L'Egitto è il Paese sunnita del mondo arabo in cui al-Ḥusayn ha conosciuto un maggiore revisionismo, motivato dal-

la presenza del famoso mausoleo della testa che dall'epoca fatimide ispira ossequio e ha istituito una solida tradizione di letteratura devozionale (ʿAlī e Fāṭima, ai quali non è dedicato un mausoleo in Egitto, non sono stati trattati nella letteratura secolare egiziana). Non a caso, il tema della testa del martire si ritrova nelle due opere del Novecento in cui al-Ḥusayn ha un ruolo maggiore. La reinterpretazione della decapitazione di al-Ḥusayn in chiave mistica proposta da Ġamāl al-Ġiṭānī è rappresentativa della tendenza molto diffusa nella seconda metà del Novecento a celarsi dietro le simbologie del lessico sufi per parlare liberamente delle esperienze di repressione: dietro le sofferenze fisiche provate dal martire si celano le torture visute dall'autore nelle carceri nasseriane.

Attraverso al-Ḥusayn, questi scrittori hanno commentato i maggiori eventi della storia egiziana, a volte celebrando il suo ruolo nella storia del primo islam, altre considerandolo come eterno modello di ribellione e lotta indipendentemente dalla sua affiliazione religiosa. Le tirannie e le politiche totalitarie dell'Egitto repubblicano hanno rappresentato un terreno fertile per ispirarsi a un personaggio come al-Ḥusayn: secondo gli intellettuali egiziani che lo hanno fatto rivivere nelle loro opere, le ingiustizie del primo secolo dell'islam si sono ripetute nell'epoca contemporanea. ʿAbd al-Raḥmān al-Šarqāwī e Muṣṭafā Ibrāhīm hanno scelto al-Ḥusayn per il suo valore politico, in quanto modello di rivoluzionario radicato nella memoria araba e musulmana, uno specchio narrativo per denunciare le oppressioni del Novecento e degli anni Duemila.

Riscrivere questa figura è una tendenza conservatrice che mira a privilegiare l'identità arabo-islamica in un'ottica nazionalista e post-coloniale, proseguendo quanto fatto a partire dalla *Nahḍa* con autori che, in poesia e in prosa, hanno fatto del *turāt* un mezzo per rivendicare la specificità dell'identità araba. I testi oggetto di analisi presentano un alto livello di intertestualità, caratteristica molto diffusa nella letteratura egiziana post 1967; si è visto come il lessico usato nelle fonti storiografiche normative per descrivere la tragedia costituisce l'ipotesi del componimento politico di ʿAḥmad Abd al-Muʿṭī Ḥiğāzī e di quello sentimentale di Fārūq Ġuwayda. Il motivo di fondo per cui gli autori hanno scelto al-Ḥusayn è sempre affettivo-emozionale, influenzato dall'amore tenero che caratterizza questa devozione tutta egiziana.

Al-Ḥusayn nelle sue traiettorie narrative egiziane si pone davvero come *altro* rispetto al mito sciita dominante? L'immagine d'insieme che emerge da questa panoramica è quella di una figura alla quale non si vogliono assegnare specifiche connotazioni confessionali. Al contrario, è una figura intorno alla quale riunirsi e la cui memoria continua a essere celebrata e a essere fonte di ispirazione. Alcuni dei nostri autori, come al-Ġiṭānī e al-Šarqāwī, mostrano una approfondita conoscenza delle fonti sciite del martirio, citandone passaggi

nelle loro opere. Come suggerisce al-Ġiṭānī attraverso l'adagio sciita citato in epigrafe, ciò che conta non è stabilire con esattezza qual è il luogo di sepoltura di al-Ḥusayn favorendo il sorgere di posizioni settarie, ma riconoscerne il messaggio panislamico e universale. È interessante notare un parallelismo tra il *revival* sunnita egiziano a partire dagli anni Sessanta e quello sciita avvenuto in concomitanza con la Rivoluzione iraniana del 1979: in entrambi i casi, il personaggio di al-Ḥusayn è stato mobilitato nell'ambito di un contesto politico di oppressione, rispettivamente contro il regime nasseriano e contro la monarchia filoccidentale dei Pahlavi che aveva marginalizzato i rituali di *muḥarram*, considerati degradanti e incompatibili con la modernità. Nel 1968, Nāḡāfābādī, un 'ālim (studioso) iraniano, ha scritto una versione del dramma di Karbalā' che sovvertiva le tradizionali narrazioni sciite negandone quelli che erano due incrollabili capisaldi: al-Ḥusayn non intendeva rovesciare il califfato di Yazīd ed era consapevole di andare incontro al martirio. Nāḡāfābādī poneva l'accento sul fatto che i musulmani dovevano seguire l'esempio del martire ribellandosi attivamente a governanti corrotti. Una grande ondata di critiche ha travolto lo studioso, ma gli veniva riconosciuto il merito di aver politicizzato il paradigma di Karbalā' (Aghaie 2004, 93-4). Sempre negli stessi anni, 'Alī Šarī'atī rileggeva la storia di Karbalā' in chiave marxista, senza però metterne in discussione la narrazione sciita standard e mantenendo la funzione soteriologica degli eventi. L'attivismo rivoluzionario e la lotta di classe sono, nell'ottica dell'ideologo della Rivoluzione iraniana, il cuore del messaggio che al-Ḥusayn ha lasciato ai posteri (102-5). Queste riletture sciite sono contemporanee a quelle proposte dai nostri autori egiziani, dimostrando come *l'altro* al-Ḥusayn sia una costruzione premoderna più che il frutto di una riflessione contemporanea. Come ribadisce il giovane Ibrāhīm in chiusura al suo componimento, al-Ḥusayn non smetterà mai di vivere e di essere raccontato finché l'oppressione e la repressione metteranno a repentaglio l'umanità dell'esistenza.

Oggi ho visto la scena a una certa distanza
 e mi son detto che al-Ḥusayn morirà ancora altre volte
 Oggi ho visto i rivoluzionari vedere
 al-Ḥusayn cadavere, attorniato da militari
 lo prendono a bastonate ogni volta che prova a rialzarsi
 la gente se ne sta ferma a piangere invece di impedirlo
 la bandiera è crivellata da pugnalate e proiettili,
 la strada un fiume di sangue, da cima a fondo
 Oggi ho visto
 sangue sulle divise
 Oggi ho saputo che al-Ḥusayn è tutti noi
 continua a essere ucciso, ma resta in vita.
 (Ibrāhīm 2013, 138)

Bibliografia

- Aghaie, K.S. (2004). *The Martyrs of Karbala. Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*. Seattle; London: University of Washington Press.
- Aghaie, K.S. (2005a). «The Origins of the Sunnite-Shi'ite Divide and the Emergence of the Ta'ziyeh Tradition». *TDR*, 49(4), 42-7. <https://doi.org/10.1162/105420405774763032>.
- Aghaie, K.S. (ed.) (2005b). *The Women of Karbala. Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islām*. Austin: University of Texas Press.
- Allen, R. (2005). *The Arabic Literary Heritage. The Development of its Genres and Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ʿĀmili, Muḥsin al-Ḥusaynī (1998). *A'yān al-šī'a* (Personalità illustri dello sciismo), vol. 4. Bayrūt: Dār al-Ta'āruf.
- Athamneh, W. (2013). «The Poetic Voices of Ahmad Abd al-Mu'ti Hijazi: 1950-2011». *Arab Studies Quarterly*, 35(4), 394-414. <https://doi.org/10.13169/arabstudquar.35.4.0394>.
- Ayoub, M. (1978). *Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of Āšūrā in Twelver Šīsm*. The Hague: Mouton Publishers.
- Ayoub, M. (1986). «The Excellence of the Imam Ḥusayn in Sunnī Ḥadīth Tradition», in «Papers From the Imam Ḥusayn Conference (London, July 1984)», *Alserāt*, 12, 55-68.
- Badawi, M.M. (1975). *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*. London; New York; Melbourne: Cambridge University Press.
- Badawi, M.M. (1987). *Modern Arabic Drama in Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ballas, S. (1984). «Nationalist and Islamic Themes in the Dramatic Works of al-Sharqawi». *Asian and African Studies*, 18(3), 271-81.
- Bauden, F. (2004). *Les trésors de la postérité ou les fastes des proches parents du Prophète*. Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Campanini, M. (2005). *Storia dell'Egitto contemporaneo. Dalla rinascita ottocentesca a Mubarak*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Capezone, L.; Salati, M. (2006). *L'Islam sciita. Storia di una minoranza*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Chelkowski, P. (1986). «From Maqātil Literature to Drama», in «Papers From the Imam Ḥusayn Conference (London, July 1984)», *Alserāt*, 12, 242-83.
- Chittick, W.C. (1986). «Rūmī's View of the Imam Husayn», in «Papers From the Imam Ḥusayn Conference (London, July 1984)», *Alserāt*, 12, 3-12.
- Clohessy, C. (2021). *Angels Hastening. The Karbalā' Dreams*. New Jersey: Gorgias Press.
- Cook, D. (2007). *Martyrdom in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Smet, D. (1997). «Les fêtes chiites en Égypte fatimide». Cannuyer, C.; Ries, J.; Von Tongerlo, A. (éds), *La fête dans les civilisations orientales*. Bruxelles: Acta Orientalia Belgica, 187-96.
- De Smet, D. (1998). «La translation du ra's al-Ḥusayn au Caire Fatimide». Vermeulen, U.; De Smet, D. (eds), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, vol. 2. London: Peeters Publishers, 29-41.
- Donner, F. M. (1998). *Narratives Of Islamic Origins. The Beginnings Of Islamic Historical Writings*. Princeton: The Darwin Press.
- Dunqul, A. (1987). *al-A'māl al-šī'riyya al-kāmila*. al-Qāhira: Maktabat Madbūlī.
- Eliade, M. (1966a). *Il mito dell'eterno ritorno*. Trad. di G. Cantoni. Torino: Boringhieri editore.

- Eliade, M. (1966b). *Mito e realtà*. Trad. e prefazione di G. Cantoni. Torino: Boria editore.
- Elmarsafy, Z. (2012). *Sufism in the Contemporary Arabic Novel*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Elmougy, S. (2018). «Towards a New Master Narrative of Trauma: A Reading of Terrance Hayes's "American Sonnets for My Past and Future Assassin" and Mustafa Ibrahim's "I Have Seen Today"». *Middle East - Topics & Arguments*, 11, 99-107. <https://doi.org/10.17192/meta.2018.11.7788>.
- Enayat, H. (1982). *Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shī'ī and the Sunnī Muslims to the Twentieth Century*. London: MacMillan.
- Gafaīti, H. (2009). «Notes on Islam and Literature». *Religion & Literature*, 41(2), 45-52.
- Ghabra, S. (2015). «The Egyptian Revolution: Causes and Dynamics». Sadiki, L. (ed.), *Routledge Handbook of the Arab Spring. Rethinking Democratization*. London; New York: Routledge, 199-214.
- Ghitany, G. (2005). *Le livre des illuminations*. Trad. et présentation de Khaled Osman. Paris: Éditions du Seuil.
- al-Ġīṭānī, Ġamāl [1983-86] (1990). *Kitāb al-Taġalliyāt. al-Aṣfār al-ṭalāṭa* (Il libro delle illuminazioni. I tre viaggi). Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
- Ġuwayda, Fārūq (1979). *Fī 'aynayki 'unwānī* (Nei tuoi occhi c'è il mio nome). al-Qāhira: Dār Ġarīb li l-ṭībā'a wa l-našr wa l-tawzī.
- Ĥiġāzī, Aḥmad Abd al-Muṭī (1982). *Dīwān* (Antologia). Bayrūt: Dār al-'Awda.
- Hourani, A. (1983). *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howard, I.K.A. (transl.) (1990). *History of al-Ṭabarī*. Vol. 19, *The Caliphate of Yazīd b. Mu'āwīya*. Albany: State University Of New York Press.
- Ḥusayn, Ṭāhā [1961] (2012). *al-Fitna al-kubrā. 'Alī wa banuwḥu* (La fitna maggiore. 'Alī e i suoi figli). al-Qāhira: Hindāwī.
- Hyder, S.A. (2001). «Iqbal and Karbala. Re-Reading the Episteme of Martyrdom for a Poetic of Appropriation». *Cultural Dynamics*, 13(3), 339-62. <https://doi.org/10.1177%2F092137400101300305>.
- Hylén, T. (2018). «Myth, Ritual, and the Early Development of Shiite Identity». *Intellectual History of the Islamic World*, 6, 300-31. <http://dx.doi.org/10.1163/2212943X-00603004>.
- Ibrāhīm, Muṣṭafā (2013). *al-Mānīfistū. Riwāya bi l-'ammiya al-miṣriyya* (Il manifesto. Racconto in dialetto egiziano). al-Dūḥa: Dār Blūmzburī.
- Jacquemond, R. (2001). «La poésie en Egypte aujourd'hui: état des lieux d'un champ 'en crise'». *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 21, 182-231. <https://doi.org/10.2307/1350028>.
- Jacquemond, R. (2008). *Conscience of the Nation. Writers, State, and Society in Modern Egypt*. Cairo; New York: The American University in Cairo Press.
- Jayyusi, S.K. (1997). «Modernist poetry in Arabic». Badawi, M.M. (ed.), *Modern Arabic Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 132-79.
- Kanazi, G.J. (2005). «Notes on the Literary Output of Ḥusayn ibn 'Alī». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 155(5), 341-64.
- Khalifah, O. (2017). *Nasser in the Egyptian Imaginary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kirk, G.S. (1984). «On Defining Myths». Dundes, A. (ed.), *Sacred Narratives. Readings in the Theory of Myth*. London: University of California Press, 53-61.
- Knysh, A. (2020). «Tasting, Drinking and Quenching Thirst: From Mystical Experience to Mystical Gnoseology». *Manuscripta Orientalia*, 26(2), 37-43.

- Maḥfūz, Nağīb [1956] (2015). *Bayna al-Qaṣrayn* (Tra i due palazzi). al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
- Maḥfūz, Nağīb [1956] (2013). *Qaṣr al-šawq* (Il palazzo del desiderio). al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
- al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn (1973). *Ma'rifat mā yağibu li-āl al-bayt al-nabawī min al-ḥaqq 'alā man 'adāhum* (Conoscenza dei diritti che spettano agli *ahl al-bayt* del Profeta contro coloro che gli sono nemici). A cura di M.A. 'Āšūr. al-Qāhira: Dār al-l'tiṣām.
- al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn (1987). *al-Mawā'iz wa l-i'tibār bi-dīkr al-ḥiṭaṭ wa l-ātār* (Lezioni e ammonizioni a proposito dei quartieri e dei monumenti), vol. 1. al-Qāhira: Maktabat al-Ṭāqāfa al-Dīniyya.
- al-Mazīnī, Ibrāhīm (1936). «Maṣra' al-Ḥusayn» (La tragedia di al-Ḥusayn). *al-Risāla*, 4, 146, 613-15.
- Mohamed, O.N. (2017). «The Egyptian Spartacus: The poetry of Amal Dunqul». *Mağallat al-baḥṭ al-'ilmī fi l-ādāb*, 18(5), 1-32. <https://dx.doi.org/10.21608/jssa.2017.11213>.
- Ouyang, W. (2013). *Poetics of Nostalgia in the Arabic Novel. Nation-State, Modernity and Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Phillips, C. (2019). *Religion in the Egyptian Novel. Themes and Approaches*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- al-Ra'ī, A. (1992). «Arabic Drama Since the Thirties». Badawi, M.M. (ed.), *Modern Arabic Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 358-403.
- Renard, J. (1999). *Islam and the Heroic Image: Themes in Literature and the Visual Arts*. Macon: Mercer University Press.
- Robinson, C.F. (2010). «The Rise of Islam». Robinson, C.F. (ed.), *The New Cambridge History of Islam*. Vol. 1, *The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 171-225. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521838238.007>.
- Ruocco, M. (2010). *Storia del teatro arabo. Dalla nahḍa a oggi*. Roma: Carocci.
- al-Šaffār, Muḥammad (2015). «Al-Imām al-Ḥusayn fi l-šī'r al-miṣrī» (L'imām al-Ḥusayn nella poesia egiziana). *al-Āṭaba al-ḥusayniyya al-muqaddasa*. <https://imamhussain.org/arabic/6964>.
- Scarcia Amoretti, B. (1994). *Sciiti nel mondo*. Roma: Jouvence.
- Schielke, S. (2016). «Can Poetry Change the World? Reading Amal Dunqul in Egypt in 2011». Van Nieuwkerk, K.; LeVine, M.; Stokes, M. (eds), *Islam and Popular Culture*. Austin: University of Texas Press, 122-48. <https://doi.org/10.7560/308875-007>.
- Schimmel, A. (1986). «Karbalā' and the Imam Ḥusayn in Literature», in «Papers From the Imam Ḥusayn Conference (London, July 1984)», *Alserāt*, 12, 27-37.
- al-Šāfi'ī, Muḥammad b. Idrīs (1996). *Diwān al-Imām al-Šāfi'ī* (Antologia dell'imām al-Šāfi'ī). A cura di I.B. Ya'qūb. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- al-Šarqāwī, 'Abd al-Raḥmān [1969] (2013a). *al-Ḥusayn tā'iran* (al-Ḥusayn, il rivoluzionario). al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
- al-Šarqāwī, 'Abd al-Raḥmān [1969] (2013b). *al-Ḥusayn šahīdan* (al-Ḥusayn, il martire). al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
- Sharon, M. (1986). «*Ahl al-Bayt*-People of the House». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8, 169-84.
- Sindawi, K. (2002-03). «The Image of Ḥusayn ibn 'Alī in 'Maqātil' Literature». *Quaderni di Studi Arabi*, 20/21, 79-104. <https://doi.org/10.2307/25802958>.

- Sindawi, K. (2006). «Visit to the Tomb of Al-Husayn b. 'Alī in Shiite Poetry: First to Fifth Centuries AH (8th-11th Centuries CE)». *Journal of Arabic Literature*, 37(2), 230-58. <https://doi.org/10.1163/157006406778660313>.
- Snir, R. (2017). *Modern Arabic Literature. A Theoretical Framework*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Somekh, S. (1973). *The Changing Rhythm. A Study of Najīb Maḥfūz's Novels*. Leiden: Brill.
- al-Šubrāwī, 'Abdallāh (1898). *al-Itḥāf bi-ḥubb al-Ašrāf* (Il dono dell'amore per gli Ašrāf). al-Qāhira: al-Maṭba'a al-adabiyya bi-Miṣr.
- al-Suyūṭī, Ġalāl al-Dīn (2013). *Tārīḥ al-Ḥulafā'* (Storia dei Califfi). A cura di M. Ġ. Nuṣūḥ. Qatar: Wizārat al-Awqāf wa l-Šu'un al-Islāmiyya.
- Tondi, A. (2018). «La venerazione della famiglia del Profeta nella letteratura egiziana contemporanea: al-Sayyida Zaynab tra sacro e secolare». Di Rocco, E.; Spandri, E. (a cura di), *Mondi di fede e di invenzione: Intersezioni tra religione e letteratura*. Roma: Edizioni Studium, 203-31.
- Tritton, A.S. (1986). «Ahl al-kisā'» (I cinque del mantello). Bearman, P. et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, vol. 1. 2nd ed. Leiden: Brill, 264. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_sim_0311.
- Veccia Vaglieri, L. (1986). «al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib». Bearman, P. et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, vol. 3. 2nd ed. Leiden: Brill, 607-15. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_com_30572.