



Tempo e ritualità nell'Islam

Gianfranco Bria

Abstract: This article aims to analyse the relationship between time and rituality in Islam according to a multi-analytical perspective. In the Islamic tradition, the time has its own specificity that was shaped by the strict monotheism of the Muhammad's revelation which involved a non-linear and personalistic conception. It inevitably framed the Islamic ritualistic dimension that maintains and renews the basic social structures managing the tradition.

Key Words: Islam – Rituals – Time – Tradition

Parole chiave: Islam – Rituali – Tempo – Tradizione

INTRODUZIONE

Nella trattazione del tempo all'interno di un dato sistema religioso, spesso si tralascia di come i rituali orientino il flusso e i cicli della vita delle persone. D'altra parte, diversi studi antropologici o archeologici hanno frettolosamente generalizzato, l'universalità del rapporto tra tempo e ritualità, senza dunque, considerare la specificità di entrambe le variabili. Per ovviare a ciò, questo articolo si propone di analizzare il rapporto tra tempo e ritualità nell'Islam secondo una prospettiva multi-analitica, prendendo in considerazione la diversa letteratura che è stata prodotta su tali tematiche. Tale lavoro non è tra i più agevoli, in quanto manca attualmente una trattazione univoca sull'argomento; tuttavia, ciò lascia spazio a successivi e ulteriori approfondimenti scientifici, che potrebbero, in questo senso, ispirare a delle ricerche da effettuare sul campo.

Questo lavoro presuppone che il tempo sia, in ultima analisi, un prodotto umano che conserva una certa universalità. Difatti, sin dall'antichità, il tempo è stato oggetto di riflessioni e speculazioni umane. Basti pensare alla trattazione dello stesso da parte di Aristotele, Plotino o Platone che hanno così influenzato le successive concezioni temporali umane. D'altronde, nell'Islam il tempo assume una propria specificità data dal radicale monoteismo islamico che comporta una concezione non lineare e personalistica: "Dio è il tempo" (Ventura, 1999: 33). Questa concezione si riverbera inevitabilmente sulla dimensione rituale che secondo Bloch (1977), ha il compito di mantenere e rinnovare le strutture sociali basiche attraverso la rievocazione e parallelamente la normazione del tempo. Partendo da questi presupposti, la prima parte di questo lavoro analizzerà i



rituali islamici e le loro specificità, mentre la seconda si dedicherà alla concezione islamica del tempo per poi dedicarsi ai rapporti intrinseci tra le due variabili.

I RITUALI NELL'ISLAM

I musulmani, come gli ebrei, tendono a esprimere la loro appartenenza religiosa principalmente attraverso l'esecuzione dei rituali religiosi che sono regolarmente ripetuti secondo azioni e parole prescritte (Graham, 1983). Secondo Hawting (2006), i cristiani esplicitano la loro identità religiosa principalmente attraverso l'accettazione delle credenze religiose. Queste due affermazioni pongono inevitabilmente la questione sul rapporto tra ortoprassi e ortodossia nell'Islam e in altre tradizioni religiose, che, date le dovute generalizzazioni, mantengono una certa validità. Purtroppo, diversi autori sostengono come l'Islam abbia un proprio “credo” ortodosso al pari del Cristianesimo, che spesso sfugge allo sguardo laico e clericizzato dell'osservatore occidentale. Secondo Douglas (1970), nelle società europee è diffuso un certo atteggiamento anti-ritualistico che porterebbe a screditare e svalutare simbolicamente la portata simbolica e sociale dei rituali all'interno di una data comunità.

La tradizione islamica non ha un termine che possa corrispondere così facilmente al termine italiano di “rituale” (Hawting, 2006). Comunemente si usa la parola *'ibādāt*, che letteralmente significa atto di servizio, cioè «quelle azioni rituali che i credenti, singolarmente o collettivamente, sono tenuti ad adempiere nel loro rapporto con Dio e che manifestano la servitù degli uomini nei confronti del loro Signore» (Ventura, 2000: 119). La radice del termine, *'abd*, che significa “servo”, esprime la doverosità servizievole a cui il fedele si sottopone a Dio. Un altro termine *nusuk* significa letteralmente “rito”, che tende a indicare principalmente il pellegrinaggio a Mecca (*hajj*), o sacrifici di animali (*qūrbān*), ma poco si adatta semanticamente alla definizione dei rituali di purificazione o preghiera. Nell'arabo moderno, si usa spesso *tuqūs*, che tuttavia esprime il concetto plurale di rituale in connessione alla differenza tra ortoprassi islamica e ortodossia cristiana (Hawting, 2006). Di conseguenza, manca nel mondo islamico un termine arabo che possa definire in senso stretto il termine di rituale, come inteso in Occidente, probabilmente per una diversa concezione dell'atto, oppure, perché i musulmani non hanno mai concettualizzato scientificamente e astrattamente tale concetto.

Queste difficoltà semantiche ci invitano, pertanto, a approfondire ulteriormente lo studio dei rituali all'interno dell'Islam, così come anche altri studiosi hanno effettuato in precedenza. Tuttavia, molti di questi studi hanno sovente presentato alcuni limiti di natura metodologica che rischiano di non coglierne l'essenza in «quanto espressione sensibile e centrale della fede musulmana» (Graham 1983: 124). I primi studi di “Orientalistica” si sono, infatti, maggiormente concentrati sulla comparazione dei rituali islamici con altri non-



islamici usando spesso delle categorie analitiche positiviste o etnocentriche. D'altra parte, gli studi etnografici hanno dedicato maggiore attenzione sugli aspetti folkloristici o popolari, peccando, in questo senso, di una visione eccessivamente esotica dell'Islam. A lungo gli studiosi non hanno dunque considerato la centralità dei rituali islamici nella determinazione del credo e della pietà musulmana.

Per Graham (1983), è infatti, impossibile separare i rituali dalle credenze religiose e dall'identità islamica, in quanto essi difficilmente possono essere "indifferenti" a un musulmano. L'autore presuppone, infatti, che i rituali siano «una simbolica articolazione degli ideali e dei valori musulmani, un tipo di discorso nel quale è possibile vedere i modi in cui l'Islam si articola agli occhi dei musulmani e parla alle loro menti» (Graham 1983: 128). In sostanza, i rituali islamici non sarebbero il mero risultato dell'intreccio tra semantica locale e substrato culturale, ma avrebbero nell'Islam una propria caratterizzazione che deriva direttamente dalla rivelazione *muhammeddiana*. Questo tipo di approccio che suggerisce di guardare i rituali con gli occhi dei musulmani ("mettersi nei panni")¹ e di decostruire lo sguardo occidentalistico, può cadere nell'errore opposto, cioè di considerare i rituali da una mera prospettiva immanentista. In altre parole, si rischia di concepire gli schemi cognitivi e le credenze dei musulmani come totalmente ancorate ai rituali, tralasciando quindi una enorme quantità di studi che sottolinea un certo dualismo tra la capacità impositiva dell'azione rituale e l'agire strategico degli individui-partecipanti².

Questo approccio, tuttavia, sottolinea la difficoltà di raggruppare le variegate tipologie di rituali presenti nell'Islam sotto un unico ombrello. Graham (1983) individua tre diverse tipologie di rituali nell'ampio spettro della pietà musulmana. La prima categoria è composta dai rituali formali, all'interno dei quali rientrano alcuni dei pilastri dell'Islam e gli atti direttamente connessi (*Tahāra*³, *Ṣalāt*⁴, *Ṣawm Ramadān*⁵, *Hajj*⁶) e i riti di passaggio (*Aqīqa*⁷, *Khitān/Khafḍ*⁸, [*Nikāḥ*, 'Urs], *Janāza*⁹);

¹ Secondo Clifford Geertz "La ricerca etnografica in termini di esperienza personale significa mettersi nei panni di altri. Cf. Geertz, Clifford, 1993, *The Interpretation of Cultures*, Basic Book, New York.

² Diversi studi hanno messo in luce l'agire strategico dei partecipanti all'interno dei rituali, vedi: Csordas, J. Thomas, 1997. *Language, Charisma, and Creativity. The Ritual Life of a Religious Movement*, University of California Press, Berkeley; Lawson, E. Thomas, McCauley, N. Robert, 1990. *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge; Whitehouse, Harvey, 2004. *Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Altamira Press.

³ La *tahāra*, "purezza rituale", è lo stato di purezza del corpo che, accompagnato da quello del proprio pensiero, si consegue con particolari lavacri: *wuḍū'* o *ghuṣl*.

⁴ La *ṣalāt* è la preghiera islamica che può essere canonica e quella volontaria (*du'ā*). L'Islam esige che la *ṣalāt* canonica sia obbligatoria per chi sia pubere, sano di corpo e di mente e non ne sia oggettivamente impedito per cinque volte al giorno: all'alba (*ṣalāt al-ṣubḥ* o *al-fajr*), a mezzogiorno (*ṣalāt al-zuhr*), al pomeriggio (*ṣalāt al-ʿaṣr*), al tramonto (*ṣalāt al-maghrib*) e di notte (*ṣalāt al-ʿiṣhā*), in tempi precisi, annunciati dall'*adhān*, l'appello alla preghiera cioè lanciato dal muezzin (*mu'adhḍhin*) dall'alto dei minareti. La preghiera deve essere effettuata rivolgendosi verso La Mecca, in particolare verso la Ka'ba.

⁵ Il *ṣawm* indica il digiuno canonico che ogni musulmano pubere e in buone condizioni psicofisiche deve compiere lungo tutto l'arco dei 30 giorni del mese di Ramadān.

⁶ L'*Hajj* è il pellegrinaggio islamico canonico al *Masjid al-Ḥarām* della Mecca e nelle sue prossimità. Esso prevede diverse riti al proprio interno.



la seconda categoria è formata dai rituali devozionali cioè la *Qirā'at*¹⁰ (*Tilāwa*), il *Dhikr*¹¹, la *Samā'*¹², la *Ziyāra*¹³ e le invocazioni *Tasmiya*¹⁴, *Tasliya*¹⁵, *Taslīm*¹⁶, *Istī'ādha*¹⁷; infine, la terza categoria comprende le celebrazioni periodiche: *mawālīd an-Nabī*¹⁸, *Lailat al-mi'rāj*¹⁹, *mawālīd* dei santi, *Majālis*²⁰ [sing. *majlis*] degli imam, *Āshūrā*²¹, *Lailat al-Qadr*²² e altri feste come *Lailat al-Barā'a*²³. Molti scienziati sociali hanno concentrato i loro studi soprattutto sulle due ultime categorie che offrono un maggiore interesse dal punto di vista antropologico e sociologico. Tuttavia, questi lavori non sono riusciti quasi mai a mettere in luce le caratteristiche uniche e peculiari della tradizione ritualistica islamica.

I RITUALI “UFFICIALI”

Hawting (2006) che il credo islamico sia intrinsecamente legato a quelli che definisce i rituali “ufficiali”, che derivano e sono regolati dalla legge islamica, la *sharī'a*, della recitazione del Corano e di alcune formule invocative che vengono effettuate quotidianamente da alcuni fedeli. E' importante precisare che non tutti i pilastri dell'Islam sono considerati dei rituali, in quanto la professione di fede (*shahādah*) e l'elemosina (*zakāt*) presumono dei precetti piuttosto che delle pratiche

⁷ La *Aqīqa* è il sacrificio di un animale nel settimo giorno dalla nascita di un neonato, di solito una pecora.

⁸ Si tratta della circoncisione maschile nell'Islam.

⁹ La *Janāza* indica il funerale islamico.

¹⁰ La *Qirā'at* è terminologicamente il metodo di recitazione di un testo sacro, solitamente il Corano.

¹¹ Il *dhikr* è un atto devozionale, tipico del Sufismo, che prevede il ricordo di Allah attraverso la ripetizione di una determinata formula che riporta i suoi diversi nomi in maniera silente o udibile.

¹² La *samā'* era originariamente una pratica rituale di ascolto della lettura del Corano, a cui si affiancò la lettura di componimenti poetici di genere determinato, accompagnati da specifici repertori musicali, connessi con particolari strumenti e dalla danza.

¹³ La *ziyāra* in arabo "visita", è l'atto devozionale con cui i devoti musulmani si recano in una località legata alla storia sacra islamica.

¹⁴ Chiamata anche *Basmala*, essa suole indicare la formula araba *Bi-smi 'llāhi al-Rahmāni al-Rahīmi* («In nome di Dio, Clemente, Misericordioso») con cui si aprono tutte le *sure* del Corano salvo la *sura* IX.

¹⁵ L'invocazione della benedizione di Dio sul profeta Maometto.

¹⁶ *Taslīm* è la formula conclusiva della preghiera islamica. Essa recita: *al-Salāmu 'alaykum wa-rahmatu Llāhi wa-barakātuhu* ossia "La salvezza [di Allah], la Sua misericordia e le Sue benedizioni siano su di voi".

¹⁷ Formula d'invocazione della protezione di Dio contro Satana.

¹⁸ Ricorrenza che celebra la nascita del Profeta nel 12 del mese lunare di Rabi' al-awwal.

¹⁹ Occorrenza che celebra il miracoloso viaggio notturno del profeta Maometto in sella a Buraq (*isrā'*) e della sua successiva ascesa al Cielo (*mi'rāj*), con la visione delle pene infernali e delle delizie paradisiache riservate a dannati e beati, fino alla finale ascesa e accostamento ad Allah, con relativa Sua "visione beatifica", impossibile agli occhi di qualsiasi uomo per l'infinità che è uno degli attributi divini.

²⁰ Per gli sciiti, tale termine indica il raduno dei componenti della famiglia del Profeta *Ahl al-Bayt*.

²¹ La *Āshūrā'* sarebbe stata istituita dal profeta Mohammed, prima dell'introduzione del digiuno di Ramaḍān, e consisteva in un periodo di digiuno di due giorni, il 9 e il 10 di muharram sull'esempio ebraico dello Yom Kippur. Tale festività è un atto meritorio ma non obbligatorio per i sunniti. Mentre per gli sciiti la *Āshūrā'* celebra il martirio dell'Imām al-Husayn ibn Ali e di 72 suoi seguaci ad opera delle truppe del califfo omayyade Yazid I a Karbalā' in Iraq del quarantesimo anno dall'Egira.

²² Si tratta della notte durante la quale i primi versi del Corano furono rivelati al Profeta.

²³ È considerata la notte in cui sono decise le sorti degli uomini per l'anno a venire. Solitamente è celebrata tra il 15 e il 16 Sha'ban. Per gli sciiti, tale ricorrenza celebra l'anniversario della nascita di al-Mahdi.



specifiche. I rituali ufficiali differiscono da altri, come l'anniversario della nascita del Profeta Muhammed (*mawālīd*), che incorporano molte variazioni culturali e non sono strettamente legiferati dalle fonti scritte della legge islamica e dalle raccolte dei detti del Profeta, gli *ḥadīths*. Quest'ultima tipologia di rituali possono anche essere anche più significativi di altri nella vita religiosa quotidiana di alcuni fedeli; purtuttavia, i rituali ufficiali rappresentano una costante di tutti i musulmani, in quanto prescindono dalle variazioni confessionali, culturali e teologiche (Powers, 2006), non ultima la discrasia, evidenziata soprattutto in epoca moderna, tra letteralismo religioso di stampo salafita, e l'Islam "popolare" e mistico delle confraternite sufi. Anche tra queste due anime dell'Islam spesso considerate inconciliabili, i pilastri (*arkān*) dell'Islam rappresentano una costante imprescindibile, in quanto la loro pratica quotidiana è prescritta a tutti i musulmani. In questo modo, questi rituali sono distintivi della vita *rituale* dei musulmani e degli orientamenti *ritualistici* dell'Islam (Graham, 1983): la vita quotidiana della comunità dei fedeli, la *umma*, ruota attorno al ciclo ripetuto di *tahāra*, *ṣalāt*, *ṣawm*, *ḥajj*, e *qirā'a*.

La letteratura giuridica e teologica musulmana sostiene i rituali formali siano parte dalla rivelazione, da cui ne deriva il carattere prescrittivo (Hawting, 2006). Per quanto riguarda il digiuno del *ramadān*, l'*ḥajj* e la *zakāt*, ci sono diversi passi del Corano che ne comandano il rispetto. Il passaggio sul digiuno è il più lungo e dettagliato (2: 183-7); l'*ḥajj* è solitamente associato con i versi 2:196 e il 3:97; infine, la *zakāt* con il 2:43. L'obbligo della preghiera non è formulato esplicitamente nel Corano, quanto piuttosto è esplicita (2:142-5) la direzione verso cui pregare, cioè la Ka'ba a Mecca. Tuttavia, nessuno di questi passi coranici spiega dettagliatamente come svolgere l'azione rituale. Molti dettagli che oggi sono prescritti dalla *Sharī'a* non sono menzionati nelle scritture, o addirittura sembrano lasciare qualche ambiguità rispetto ad alcuni passi coranici, come ad esempio nel caso del numero di preghiere giornaliere.

La teoria giuridica musulmana ha tuttavia inteso che la rivelazione non fosse confinata al Corano, ma anche alla *sunna*, che riporta i detti e le gesta del Profeta sotto forma di *ḥadīth* (notizia) che sono stati trasmessi oralmente dai suoi Compagni e sistematicamente raccolti in forma scritta da studiosi musulmani come al-Bukhārī²⁴ (Haarmann, 2006). Considerata dunque l'indefinitezza del Corano, la *sunna* ha pari importanza nella definizione dei rituali islamici. Molti dettagli sull'esecuzione dei rituali derivano dagli *ḥadīth* basati sulle gesta di Muḥammad, come ad esempio per il pellegrinaggio a Mecca. Il riferimento alla rivelazione indica, in ogni caso, che i rituali fondamentali islamici siano stati prescritti e richiesti da Dio che ha guidato e ispirato il Profeta. Questi atti, dunque, rappresentano degli obblighi stabiliti dalla legge divina e in questo senso non richiedono ulteriori spiegazioni. Ciò non ha impedito ai musulmani di

²⁴ Bukhari (Bukhara 810 - 870) fu il più famoso e autorevole tradizionalista musulmano, autore della '*al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*' ("La sana raccolta", "La raccolta corretta"), una delle principali raccolte di detti e opere del Profeta.



esplorare e approfondire in senso esoterico ed estetico il significato di questi rituali. Tuttavia, il principale proposito degli *'ibādāt* rimane l'obbedienza al volere di Dio, sotto forma di legge (ivi). Questo aspetto sottolinea direttamente il carattere prescrittivo che assumono i rituali religiosi, la cui pratica è imposta da una tradizione avente potere impositivo all'interno di un dato sistema sociale e culturale, che tuttavia lascia un certo spazio interpretativo e "strategico" agli attori che vi partecipano.

D'altra parte, questo aspetto sottolinea il legame vincolante dei rituali islamici con la tradizione, data dalla rivelazione *muhammediana* e dei precedenti Profeti dell'Islam come Adamo, Abramo, Mosé e Gesù per citarne alcuni. L'autorevolezza della tradizione è solo una delle tre caratteristiche che emergono dall'analisi ultima dei rituali islamici. La seconda concerne la centralità dell'idea di peccato, espiazione e pentimento in particolare, ma non solo, nei casi del digiuno e del pellegrinaggio a Mecca. La terza caratteristica, legata alla prima, riguarda la carica evocativa e commemorativa dei rituali che ruota attorno a Muhammed e agli altri Profeti, in quanto modelli esplicativi degli atti rituali. In questo senso, *l'hajj* esprime l'intreccio della rivelazione di Muhammed con la commemorazione di Adamo, quando nel decimo giorno è sacrificato un ovino per rievocarne il ricordo. Anche il mese del digiuno sembra avere una forte carica evocativa, in quanto proprio come il Corano (2:185) riferisce: «É nel mese di Ramaḍān che abbiamo fatto scendere il Corano, guida per gli uomini e prova di retta direzione e distinzione».

IL TEMPO NELL'ISLAM

Il carattere commemorativo, che sembrerebbe assumere una valenza variabile a seconda dell'atto praticato, mette in luce il fondamento del potere evocativo e prescrittivo dei rituali, cioè il tempo. Il legame tra rituali e tempo, tuttavia, si declina in maniere diverse e secondo prospettive differenti (Fogelin, 2007). Decine di studiosi hanno cercato di indagare la dimensione del tempo nei rituali, purtroppo non sempre in maniera esaustiva (Bradley, 1991). Uno dei primi è stato Mircea Eliade (1948) che ha sottolineato, dal punto di vista fenomenologico, la portata simbolica di alcune ierofanie che si ripeterono costantemente nel tempo e nello spazio. In questo senso, i rituali avrebbero lo scopo di ristabilire il legame con il Divino sancito e condensato dalle precedenti manifestazioni sacre. Tuttavia, prima di cercare di stabilire un legame tra rituali e tempo, è necessario comprendere la dimensione stessa del tempo e come essa sia concepita all'interno di un dato sistema religioso o culturale. In Occidente, ad esempio, Shanks e Tilley (1987) sostengono che l'attuale concezione del tempo sia dominata dai cronologisti che hanno imposto una percezione materiale e lineare dello stesso. Questa affermazione fa eco a Levi Strauss (1966: 258) secondo cui «non c'è storia



senza date» che, ovviamente, pone l'attenzione sul dualismo tra concezione del tempo ideata e usata dagli studi cronologici e l'esperienza percettiva temporale delle persone che vivono in un dato sistema sociale. La differenza è, dunque, tra tempo umano o sostanziale e tempo astratto o cronologico. Il tempo umano consiste nell'accumulo di diversi momenti ricorrenti marcati dall'esperienza umana; mentre la sua variante astratta è misurata e spezzata in segmenti uguali. Questo dualismo interpretativo fa da sfondo al rapporto tra il tempo meccanico ed eterno della teologia evuzionista darwiniana e l'idea bergorsiana del tempo creativo e cumulato (Ingold, 1986).

Nell'Islam vi è un simile dualismo tra l'idea islamica del tempo e quella preislamica dalle quali emergono due percezioni opposte. Secondo Ventura (1999), entrambe considerano il tempo come delle fonti universali, ma mentre la concezione pre-islamica presuppone il fluire ineluttabile e impersonale del destino, nell'Islam è sottolineato l'agire creativo e causale della Provvidenza divina. In quest'ultima accezione, il tempo è «il fondamento della seriazione successiva» (ivi: 35); d'altra parte, il tempo assume il senso indefinito e invariabile del *fatum*. Questa netta distinzione tra eternità e divenire ci aiuta a comprendere quegli aspetti della tradizione islamica, compresa la ritualità, riferiti al rapporto tra la dimensione trascendente e immutabile della Realtà divina e i “movimenti” dell'universo manifestato (ivi). In questo senso, l'adozione del calendario lunare ha portato a non percepire il tempo in maniera lineare e ineluttabile, ma come l'espressione di un principio primordiale immutabile che non partecipa allo scorrere dei giorni, ma vi si manifesta in modo ciclico e intermittente (ivi). Il riferimento temporale a una realtà divina primordiale sottolinea un saliente carattere dogmatico islamico, cioè che l'Islam si proclami la riattualizzazione della religione primordiale dell'umanità (*al-Islām dīn al-fitra*). D'altra parte, secondo Ibn 'Arabī²⁵, le vicende terrene non sono lontane da questa speculazione del tempo, in quanto rappresentano la materializzazione di principi eterni ed immutabili che si manifestano nel tempo, cambiandone il corso e la qualità (Bowering, 2012)²⁶: da qui, la distinzione tra mondo non manifestato e il mondo sensibile, tra i due nomi divini dell'Interiore (*al-bāṭin*) e dell'Esteriore (*al-zāhir*).

Questa concezione non lineare del tempo non è riflessa solo nell'ordine calendariale, ma anche nei cicli temporali più ristretti e nelle pratiche rituali. Proprio in quest'ultimo segmento, le norme giurisprudenziali sottolineano una visione non-lineare del tempo (Ventura, 1999). Ad esempio, le cinque preghiere debbono essere osservate in istanti (*awqāt* o *mīqāt*) che variano a seconda della posizione del sole, rendendo così l'atto come unico e irripetibile. Vi è solo un lasso di tempo (*ādā*) giornalmente variabile, durante il quale è possibile praticare la preghiera. Passato tale momento, la preghiera diviene passata e perde il suo

²⁵ Muhammad ibn 'Alī ibn Muhammad ibn al-'Arabī, più noto come Ibn 'Arabī, (Murcia 1165 – Damasco 1240) è stato un filosofo, mistico e poeta arabo. La sua opere hanno influenzato molti intellettuali e mistici sia orientali sia occidentali.

²⁶ Sulla concezione di Ibn 'Arabī sul tempo vedi Bowering, Gerhard, 2012, “Ibn al-'Arabī's Concept of Time,” *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* Russian Academy of Sciences 3.



reale valore. Anche nell'arco di questo istante, vi è un momento durante il quale è più meritorio eseguire l'atto. Ciò sottolinea la diversificazione qualitativa del tempo e allo stesso tempo come i precetti rituali siano svincolati dal meccanico corso del sole che è esso stesso soggetto all'arbitrio divino (ivi). Come diverse sono le interdizioni preposte a qualsiasi forma di culto solare: proibizione di pregare tra l'aurora e il levarsi del sole, proibizione di compiere atti tra la preghiera del pomeriggio e quella della sera; divieto di effettuare, durante *l'hajj*, il deflusso prima del tramonto.

L'individuazione dell'inizio del mese lunare è inoltre centrale della distinzione di alcuni precetti islamici, come l'individuazione dell'inizio del mese lunare o del mese aperto al pellegrinaggio. Il mese inizia legalmente dopo l'osservazione diretta del primo crescente della nuova lunazione, da parte di uno o più testimoni dell'istante in quanto il tempo non è lineare e prevedibile come un calcolo aritmetico, ma è il «libero manifestarsi di Dio che deve essere di volta in volta certificato da Dio» (ivi: 38). A tal fine, Shāh Walī Allāh di Delhi²⁷ sosteneva, in maniera alquanto rigorosa, che la conoscenza del significato profondo dei tempi rituali sia riservata solo a Dio. Tuttavia, il Profeta nei suoi insegnamenti ci rivela che la massima accettazione divina sia negli atti di “obbedienza” umana, che rivela l'esistenza dei “segreti degli istanti rituali”. Questi non possono essere compresi durante l'osservazione materiale degli ordini astrali, ma solo attraverso “un'intuizione intima del cuore” (ivi). Da questo assoluto divino i Profeti hanno attinto la conoscenza di questi segreti, stabilendo poi i tempi delle osservanze rituali.

Vediamo dunque come *ritualità* e *tempo* siano intimamente legati. Il tempo in quanto Dio, riflette la propria assolutezza sui tempi rituali, che gli uomini sono tenuti ad osservare in quanto espressione della volontà dell'eterna essenza divina (Bowering, 1997). Ne consegue un'influenza enorme nei confronti delle concezioni cognitive e semantiche del tempo dei fedeli; basti pensare alla variabilità delle preghiere giornaliere che cambiano di volta in volta, oppure alla discrasia tra stagioni e mese lunari, soprattutto quelli marcati da una particolare ritualità, come il digiuno o il pellegrinaggio. È, dunque, il tempo a dare sostanza a due dei principali attributi dei rituali islamici che abbiamo analizzato prima, cioè la prescrittività e la rievocazione. Questi due caratteri sono due facce della stessa medaglia: il rispetto, anzi l'abbandono all'obbedienza degli atti rituali assume, infatti, una forte connotazione rievocativa, in quanto aiuta a stabilire un legame con il Divino. Questa dimensione rituale è richiamata ancor più fortemente nei rituali sufi, basti pensare al *dhikr* (in arabo ricordo, invocazione), la cui funzione è proprio quella di «svegliare l'amnesia che affligge gli uomini, rievocando a più riprese il nome di Dio» (Geoffroy, 2006: 248). Il Corano in più

²⁷ Quṭb al-Dīn Aḥmad Walī Allāh ibn 'Abd al-Raḥīm al-'Umarī al-Dihlawī (Delhi 1703 -1762) è stato un teologo e mistico musulmano indiano hanafita. Comunemente noto come Shāh Walī Allāh, è stato uno studioso musulmano di Delhi conoscitore di *ḥadīth* e un importante rinnovatore del sapere e dei costumi islamici.



passi, mette in guardia gli uomini contro l'amnesia che li affligge, «ricordatevi di Me, e Io mi ricorderò di voi» (2:152). Il *dh̄kr* assegna dunque la ripetizione intonata o silenziosa *dei nomi* di Dio come formula evocativo del Divino, un rituale che tramandato sin dai tempi del Profeta cerca di impregnarsi degli attributi di Dio, fino ad annichilirsi in Lui (Schimmel, 1970).

TEMPO RITUALE E TEMPO MONDANO

In questa continua dialettica tra tempo e ritualità si innesta con forza il concetto o l'idea stessa di “tradizione”, che fornisce all'atto il prestigio necessario ad assicurarne il rispetto (Hobsbawm, Ranger, 1983). Diversi antropologi nello studio dei rituali hanno messo in luce quest'aspetto, sottolineando come, pur mutando, nei rituali rimane un costante riferimento al passato e a un *agente* trascendente, procreatore di Verità assolute (Lawson, Mccauley, 2004). Maurice Bloch (1974, 1977, 1984) si è occupato in diverse occasioni del tempo rituale, mettendo in luce la natura distinta e distintiva dell'azione rituale che presenta una diversa formula comunicativa rispetto alle pratiche quotidiane. Per Bloch (1974, 1977), infatti, i rituali comunicano attraverso dei media altamente specializzati che seguono una serie di elementi pratici e semantici altamente *formalizzati* che sono soggetti a variazioni minime. Ne consegue, secondo l'antropologo, una duplice concezione del tempo: una mondana che regola il fluire delle pratiche quotidiane; un'altra “rituale” che fonde il passato nel presente poiché i rituali esprimono e riproducono le strutture basiche sociali che esulano dal passare del tempo e mutano lentamente (ivi). I rituali fonderebbero dunque quelle che Sahlins (1985) definisce le strutture sociali prescrittive le quali regolano il campo normativo e semantico delle azioni e delle interazioni possibili delle persone.

Tuttavia, il tratto saliente della proposta di Bloch sta nella capacità dell'azione altamente formalizzata dei rituali di creare e mantenere la tradizione che contemporaneamente fonda l'autorità tradizionale sui cui è basato il prestigio del passato. Ciò ci aiuta a comprendere la capacità dei rituali di rievocare e allo stesso tempo di mantenere costante il riferimento al passato che diviene così “tradizione”. D'altra parte, Bell (2004) riconosce che pur mantenendo costante il riferimento al passato-tradizione, i rituali possono essere rinegoziati e contestati, dunque sono soggetti a mutazione nel corso del tempo. Basti pensare a come l'*Āshūrā'* nel sciismo sia stata reinventata e rielaborata semanticamente e praticamente nel corso della storia, fino a diventare uno dei rituali più caratterizzanti e fondativi della stessa identità sciita, in particolare dopo l'ascesa della dinastia safavide²⁸ in Persia²⁹. Purtuttavia, il riferimento storico costante del

²⁸ I Safavidi sono stati una dinastia-confraternita mistica di lingua e cultura turca. Originari del Kurdistan persiano, governarono la Persia tra il 1501 e il 1736, imponendo con la forza lo sciismo quale religione di Stato.

²⁹ Vedi: Yitzhak, Nakash, 1993. *An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of Āshūrā'*, Die Welt des Islams,



rituale è rimasta comunque la tragedia di Kerbela quando fu ucciso Ḥusayn, il “martire” dalla pietà sciita.

INNOVAZIONE E TRADIZIONE RITUALE.

Questo esempio mostra, dunque, come i rituali siano il ponte tra la tradizione e l'innovazione in quanto la tradizione, ovviamente, non viene creata una volta e poi lasciata immutabile e monolitica. La tradizione esiste perché è «costantemente prodotta e riprodotta, rielaborata per un profilo chiaro e ammorbidita per assorbire elementi rivitalizzanti» (Bell, 2004: 122). Difatti, l'introduzione, la modifica e la rimozione di elementi semantici e discorsivi nei rituali viene sempre intesa come parte della tradizione. D'altra parte, il rapporto tra innovazione e tradizione, ci porta a riflettere sul rapporto del tempo rituale con il tempo mondano e i suoi mutamenti. I rituali, infatti, segnano in maniera perentoria l'incedere della vita quotidiana, rappresentano delle tappe o dei punti attorno ai quali si forgiavano le visioni del mondo e l'ethos delle persone. Il primo studioso a dedicare una certa attenzione su questa trattazione del tempo è stato sicuramente Arnold Van Gennep (2012), a cui dobbiamo la fortunata espressione di “riti di passaggio” che esprimono il passaggio da uno status socio-culturale a un altro di un individuo. I cambiamenti che comportano i riti di passaggio coinvolgono il ciclo di una vita di una persona e ne segnano la percezione della temporalità. Nell'Islam, vari rituali possono essere definiti “di passaggio”, tuttavia la loro origine sembra essere perlopiù culturale, anche se non bisogna svincolare eccessivamente l'intreccio semantico con la religione che a volte, ha rielaborato o modificato alcuni rituali in maniera decisiva. La circoncisione islamica (*kithān*), ad esempio, segna il passaggio dalla impubertà alla pubertà che sancisce il passaggio di un ragazzo alla piena maturità fisica. L'obbligatorietà della pratica è sancita dalla Sunna e non dunque dal Corano, anche se la dottrina fa anche riferimento al capitolo della Genesi (17, 10-11), lo stesso che secondo gli ebrei attribuisce alla circoncisione un significato propriamente religioso, come segno di alleanza che sancisce l'entrata del maschio nel popolo eletto. Pur non condividendo l'interpretazione religiosa giudaica, i musulmani attribuiscono al rito una forte valenza sociale che è oltremodo vivificata dal riferimento religioso alla vita del Profeta.

D'altro canto, il tempo rituale sembra essere anch'esso soggetto all'incedere del tempo mondano, che in questo senso, comporta a dei profondi mutamenti dei rituali stessi e della loro rappresentazione culturale e sociale. In epoca moderna, in particolare, il tempo sembra essere dominato dall'etica capitalistica e dalla secolarizzazione (Taylor, 2007). Vediamo così che la *desacralizzazione* del mondo e il *disincanto* dell'uomo moderno portano a separare le attività mondane da quelle



sacre (Dumont, 1993); d'altra parte, il ritmo della vita, dominato dall'etica consumistica, restringe il tempo rituale che dunque è soggetto a delle mutazioni d'ordine simbolico e normativo. Di conseguenza, ai rituali è attribuito un senso "puramente religioso" e dedicato un tempo simbolico "specifico e ristretto" all'interno della vita di ciascun fedele. Le cinque preghiere quotidiane, ad esempio, sono dissimulate o praticate in maniera contingenziale, cioè in accordo con le priorità e le esigenze della vita mondana. Alcuni musulmani dedicano alla preghiera un solo momento giornaliero e settimanale concentrando così gli obblighi e i precetti in uno "spazio temporale definito". Altre volte, la preghiera viene effettuata per sancire il legame con la comunità: la preghiera del venerdì diviene un atto comunitario che "esaurisce" totalmente il precetto religioso generale. Tuttavia, alcuni rituali islamici tendono ad avere una maggiore stabilità rispetto ad altri, come, ad esempio, il pellegrinaggio a Mecca e il digiuno che, tuttora, mantengono una certa validità per tutti i musulmani che cercano di rispettarne la temporalità laddove possibile (De Poli, 2007). Anche se influenzati da alcuni processi di finanziarizzazione e politicizzazione moderna, questi due rituali infatti riescono a "ritagliarsi" uno spazio temporale importante all'interno delle vite dei singoli musulmani, in quanto sanciscono pubblicamente l'appartenenza all'umma islamica.

Infine, nella trattazione di questo tema, non possiamo prescindere dall'affrontare il tempo della performance nell'azione rituale, che è costituito da istanti, da cui nascono le "intime intuizioni del cuore". Diversi studi hanno mostrato come i rituali siano una modalità d'agire distinta e diversa dall'agire quotidiano, durante il quale vengono strategicamente integrati le visioni del mondo e l'ethos delle persone (Bell, 2004). Vediamo così, che se da una parte i rituali contribuiscono a mantenere e rielaborare il tempo-tradizione, dall'altra il tempo nei rituali assume una funzione integrativa e distintiva per i partecipanti. In questo senso, il rituale diviene un *momento* durante il quale fondare i legami sociali di un determinato gruppo sociale e contemporaneamente distinguersi da altri (Whitehouse, 2010). L'organizzazione simbolica e materiale del tempo nel rituale diviene dunque determinante: i ritmi, la durata, la cadenza coinvolgono le persone e contemporaneamente creano significati e norme condivise. Nell'Islam, sono soprattutto il digiuno e il pellegrinaggio ad assumere una forte carica integrativa per tutti i musulmani (Graham, 1983). Durante il Ramaḍān, il tempo assume per i musulmani una salienza completamente diversa, in quanto mese di purificazione e pentimento. Allo stesso modo, l'*hajj* stabilisce con forza l'unità dell'umma, delle comunità musulmana, che si accinge ad effettuare il pellegrinaggio alla Ka'ba per rievocare collettivamente il legame con la tradizione profetica. Altre volte, il tempo rituale assume delle sfumature propriamente politiche distintive quando diviene marcatore dell'appartenenza all'Islam. Un esempio palese è fornito dal caso dell'islamismo o più in generale del salafismo che ideologizza un ritorno all'Islam delle origini e prendono contemporaneamente le distanze dagli infedeli o miscredenti lontani da questa supposta purezza. Il tempo che, ad esempio, i salafiti dedicano alla pratica stretta



e rigorosa della preghiera giornaliera diviene altamente integrativo e allo stesso momento distintivo in quanto sancisce l'alterità rispetto a chi impiega il tempo della preghiera in maniera diversa e perciò errata.

CONCLUSIONI

Pur analizzando il tema da diverse prospettive, possiamo considerare che nell'Islam vi sia una concezione alquanto univoca del rapporto tra tempo e ritualità che è data dal potere pervasivo della rivelazione *muhammediana*, che ha dato dei forti attributi personalistici alla concezione temporale. Il tempo è, dunque, soggetto alla volontà creativa e imprevedibile di Dio; tale concezione si pone in rottura con il fatalismo pre-islamico o il determinismo platonico. In questa concezione non-lineare del tempo, i rituali assumono una funzione evocativa, in quanto richiamano alla Verità originaria; l'Essere che sempre è stato, che tuttavia, governa in modo intellegibile il moto ciclico e non lineare del tempo. La variabilità della preghiera e degli altri rituali mostrano questa assenza illinearità temporale, ma allo stesso tempo, sottolineano il carattere arbitrario del tempo rituale: bisogna abbandonarsi agli "istanti segreti" del rituale, per riuscire ad avere un'intuizione intima del cuore. Quest'accettazione totale dell'atto rituale mette in luce il carattere prescrittivo del tempo, inteso come tradizione. Sono i rituali, secondo Bloch, a mantenere e riprodurre i valori e le strutture sociali di base della società, attraverso la perpetuazione del tempo in quanto tradizione. Anche in questo caso, è sottolineano il carattere evocativo del tempo rituale, il quale si differenzia dal tempo mondano che regola la vita quotidiana.

D'altro canto, i rituali in quanto *trait d'union* tra tradizione e innovazione, mutano nel corso del tempo: assistiamo quindi alla rielaborazione semantica e normativa dei rituali, soprattutto in epoca contemporanea, laddove il tempo rituale è ridefinito in base alle esigenze contingenziali della disincantata vita moderna. Nonostante queste recenti trasformazioni, tutt'ora nell'Islam, i rituali mantengono una certa centralità in quanto esprimono il credo islamico basato più sull'ortoprassi che sull'ortodossia. Ciò spiega l'importanza che mantengono alcuni rituali, come il digiuno del Ramaḍān, rispettato dalla maggioranza dei musulmani. In questo senso, la gestione del tempo assume una grande forza integrativa in quanto i rituali forgiavano il senso di appartenenza della comunità e di distinzione rispetto ad altre.

BIBLIOGRAFIA

BAILEY, GEOFF, 1983. *Concept of time in quaternary prehistory*. *Annals of the American Anthropology*, 12: 165-92.



- BELL, CATHERINE. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- BERGSON, HENRI. 2009. *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*. Bari: La Terza.
- BLAKE STEPHEN. 2012. *Time in early modern Islam : calendar, ceremony, and chronology in the Safavid, Mughal, and Ottoman empires*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BLOCH, MAURICE. 1974. *Symbols, songs, dance and features of articulation: is religion an extreme traditional authority?* Archives Europeenes de Sociologie, 15: 55-81.
- BLOCH, MAURICE. 1977. *The past and the present in the present*. Man, 12: 278-92.
- BLOCH, MAURICE. 1985. *From cognition to ideology*. In Fardon R. (edited by) *Power and Knowledge*, Edinburgh: Scottish Academic Press, pp. 21-48.
- BLOCH, MAURICE. 2004. *Ritual, History and Power*. Oxford: Berk.
- BÖWERING, GERHARD. 1997. *The concept of time in Islam*. Proceedings of the american philosophical vol. No. 1., pp- 55-66.
- BOWERING, GERHARD. 2012, *Ibn al-'Arabi's Concept of Time*. Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook Russian Academy of Sciences 3, pp. 108-123.
- BRADLEY, RICHARD. 1991. *Ritual, Time and History* . World Archaeology, Vol. 23, No. 2, Chronologies, pp. 209-219.
- CHEBEL, MALEK. 1995. *Dictionnaire des symboles musulmans*. Paris : Edition Albin Michel.
- CSORDAS, J. THOMAS. 1997. *Language, Charisma, and Creativity. The Ritual Life of a Religious Movement*. Berkley: University of California Press.
- DE POLI, BARBARA. 2007. *I musulmani nel terzo millennio*. Roma: Carocci.
- DUMONT, LOUIS 1983. *Essais sur l'individualisme. Une prospective anthropologique sur l'idéologie modern*, Paris: Éditions du Seuil.
- ELIADE, MIRCEA. 1948. *Traité d'histoire des religions*. Paris : Payot & Rivages.
- FEUCHTWANG, STEPHAN. 2010. *Ritual and Memory* in Susannah Radstone, Bill Schwarz (edited by) *Memory Book. Histories, Theories, Debates* . New York: Fordham University Press. , pp. 281-298.
- FOGELIN, LARS. 2007. *The Archaeology of Religious Ritual* . Annual Review of Anthropology, Vol. 36, pp. 55-71.
- GEERTZ, CLIFFORD. 1973. *The interpretation of Cultures*. New York: Basic Book.
- GEOFFROY, ÉRIC. 2003. *Le Soufisme. Voie intérieure de l'Islam*. Paris: Fayard.
- GRAHAM, A. WILLIAM. 1983. *Islam in the Mirror of Ritual*, in *Islam's Understanding of Itself*, Richard G. Hovannisian and Speros Vryonis (edited by), Malibu: Undena Publications.



- GRAHAM, A. WILLIAM. 2017. *Islamic and Comparative Religious Studies*. London: Routledge.
- HAARMANN, ULRICH. 2006. Islamic Duties in History in Hawting Gerald (edited by). *The Development of Islamic Ritual*. London-New York: Routledge, pp. 317-338.
- HAWTING GERALD (edited by), 2006. *The Development of Islamic Ritua*. London-New York: Routledge,
- HAWTING GERALD. 2006. *Introduction* in Hawting Gerald (edited by). *The Development of Islamic Ritual*. London-New York: Routledge, pp. 16-44.
- HOBBSAWM ERIC, RANGER TERENCE (edited by), 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- INGOLD, TIM. 1986. *Evolution and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LAWSON, E. THOMAS, MCCAULEY, N. ROBERT, 1990. *Rethinking Religion. Connecting Cognition and culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- POWERS, PAUL R., 2004. *Interiors, Intentions, and the "Spirituality" of Islamic Ritual Practice* . Journal of the American Academy of Religion, Vol. 72, No. 2, pp. 425- 459.
- SAHALINS, MARSHALL, 1985, *Islands of History*. Chicago: Chicago University Press.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE, 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The university of Carolina Press.
- SHANKS, MICHEAL, TILLEY CHRISTOPHER. 1987. *Social Theory and Archeology*. Oxford: Polity Press.
- TAYLOR, CHARLES. *The Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007.
- TURNER, VICTOR. 1982. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York: Performing Arts Journal Publications.
- VAN GENNEP, ARNOLD. 2012. *I riti di passaggio*, Torino: Bollati Boringhieri.
- VENTURA, ALBERTO. 1999, *Il tempo nella tradizione islamica*, Perennia Verba n°3, pp. 32-69.
- VENTURA, ALBERTO., 2000. *L'islam della transizione*, in Giovanni Filoramo (a cura di), *Islam*, Bari: Laterza.
- WHITEHOUSE, HARVEY. 2004. *Modes of Religiosity. A cognitive theory of Religious Transmission*, Lanham: Altamira Press.



L'AUTORE

Gianfranco Bria è dottore di ricerca presso l'Università della Calabria e l'Écoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales sotto il tutoraggio del prof. Alberto Ventura e M.me Nathalie Clayer. Si occupa di Storia e Antropologia dell'Islam balcanico.

E-mail: gianfranco.bria@gmail.com