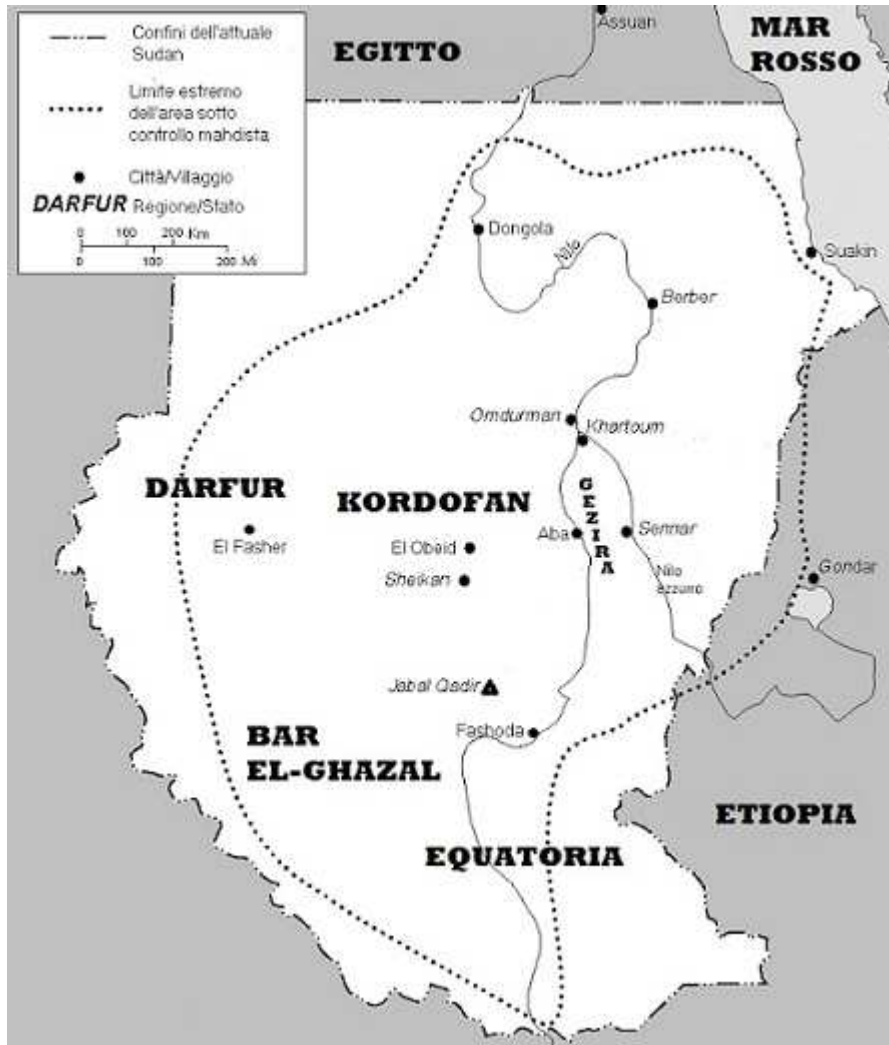


# La *Mahdiyya* in Sudan: tra sufismo e fondamentalismo.

di Francesco Furlan



*“Il messaggero di Dio (...) disse: “L’Ora non arriverà finché la terra non sarà riempita d’oppressione, tirannia e conflitto.*

*Allora, dalla gente della mia stirpe si farà avanti un uomo che la riempirà d’equità e giustizia così come era stata riempita di tirannia e conflitto.”*

*(Hadith di Al- Khudri)*

*“Il Mahdi è il mezzo per l’ottenimento della più splendida felicità.”*

*“La compagnia del Mahdi è il prezzo del Paradiso.”*

*“Egli è il più grande fra tutti i Santi.”*

*(“Sira del Mahdi” di Ismail Ibn ‘Abd Al-Qadir.)*

*“Se queste strambe cronache potessero solo essere tradotte nelle lingue europee, esse esporrebbero al mondo civile i metodi del Mahdismo in tutta la sua nuda menzogna.”*

*(“Fire and sword” di Rudolph Slatin)*

## **Introduzione.**

La vicenda di Mohammed Ahmed, il derviscio sudanese che nel 1881 si proclamò “Mahdi” e combatté contro i turco-egiziani costituendo uno Stato islamico, da sempre ha destato reazioni forti e contrastanti, a seconda del punto di vista dalla quale è stata osservata.

Sin da subito nella letteratura e storiografia europea ha scatenato un fiorire di opere letterarie, caratterizzate nei primi decenni successivi alla vicenda da un forte senso dell’esotismo, con narrazioni spesso romanzate che andavano a toccare tutti i più suggestivi (e spaventosi) *clichè* sull’Oriente, sul suo mistero e sull’avventura coloniale.<sup>1</sup>

Le sole parole “Sudan” o “Khartoum” riportano alla mente tuttora (al di là delle poche voci che ci arrivano sulle recenti e drammatiche tensioni fra le diverse regioni del paese) un’atmosfera ottocentesca di lontananza quasi favolistica, avvolta dalla fitta e magica nebbia dell’esotismo.

La vicenda dello stato mahdista in Sudan (che resistette agli attacchi dei contingenti ottomani ben dopo la morte del fondatore, fino alla vittoriosa spedizione britannica guidata dal generale Kitchener nel 1896), diviene negli anni fra la fine del XIX secolo e l’inizio del XX forse l’*exemplum* definitivo del conflitto romantico fra l’Occidente, portatore dei valori della “civiltà” (ricordate “Il fardello dell’uomo bianco” decantato da Kipling?) e un Oriente segreto, terribile e retrico, la cui sete di sangue appare “satanica” e irrazionale.

Fiumi di parole sono state spese sulla vicenda relativa alla morte del governatore del Sudan, Gordon, che venne caricata neanche troppo velatamente di una valenza religiosa e sacrificale, valore che peraltro egli stesso dava alla sua missione ( dice in un suo scritto: “Sono il ferro da cesello che intaglia il legno; il Falegname lo dirige<sup>2</sup>.”).

Se dunque la visione occidentale trovò in un personaggio certamente carismatico e nella sua clamorosa morte una forte spinta a mitizzare la vicenda, nondimeno il suo protagonista, il terribile *Mahdi*, era una fonte inesauribile di suggestioni.

Egli infatti ancor più apertamente combatteva in nome della religione, attribuendosi la carica di *Mahdi*, “il ben guidato”, carica che si prestava al facile parallelo con la figura del Messia cristiano o

---

<sup>1</sup>Vedasi ad esempio: W. Churchill, *The River War: An Account Of The Reconquest Of The Sudan*, Longmans, Green and Co. Londra 1899; P. Rosignoli, *I miei dodici anni di prigionia in mezzo ai dervisci del Sudan*, B. Graziano, Mondovì 1898; Rudolph Slatin *Fire and sword in the Sudan*, Londra 1898; F.R. Wingate, *Ten years’ captivity in the Mahdi’s camp*, S. Low, Marston 1892; o film come *Le Quattro piume* (1939) e *Khartoum* (1966).

<sup>2</sup>M.S. Fradin, *Jihad: the Mahdi rebellion in the Sudan*, New York 2003, p. 85 (traduzione mia)

ebraico, spostando quindi l'intera vicenda nella dimensione trascendente e in una prospettiva escatologica.

La guerra mahdista andava caricandosi di tutta una serie di significati che andavano ben al di là delle semplici vicende belliche.

Diversi filtri portavano dunque ad inficiare la possibilità di una relazione oggettiva sulla vicenda; la lontananza geografica e la prepotente valenza religiosa data da entrambe le parti a questi eventi avevano infatti un influsso troppo forte sulla mentalità dell'epoca, predisposta ad assolutizzare le contrapposizioni.

Ma al di là di queste riflessioni ormai datate e dei vari giudizi di ordine morale espressi in quelle prime opere (un genere di giudizi che ovviamente non compete ad un lavoro di storiografia contemporanea) questi eventi destano tuttora un profondo interesse e per il loro carattere complesso appaiono quasi, nonostante l'ormai discreta quantità di opere di qualità che sono state scritte<sup>3</sup>, come un groviglio da sciogliere.

Se le cause sociali, politiche ed economiche più immediate di questa vicenda sono state a fondo indagate (la sempre più evidente debolezza finanziaria e politica del Cairo; la strisciante penetrazione occidentale e i vari decreti imposti dai britannici per ottenere l'abolizione della schiavitù; il conseguente malcontento dell'agguerrita classe di mercanti di schiavi arricchiti che ormai presiedevano al governo delle regioni più periferiche; la rivolta Urabista<sup>4</sup> che, esplosa nello stesso anno del caos mahdista, tolse all'Egitto la possibilità di una reazione adeguata e tempestiva), è la Mahdiyya stessa, come costruzione culturale, che appare formata da diverse e contrastanti sfumature di difficile lettura.

Sembra infatti sopportare a fatica l'inserimento all'interno delle classiche categorie di studio adottate dall'Islamistica; ciò è sicuramente dovuto al particolare status che una terra come il Sudan ricopriva (e ricopre) all'interno dell'*Umma* musulmana, alle particolari condizioni del periodo preso in esame, e alle specificità della formazione e del credo di Mohammed Ahmed.

Appare ad esempio alquanto insolito l'evidente legame fra sufismo e *Jihad*, fra misticismo e azione bellica, solitamente sfere separate all'interno dell'esperienza religiosa; oppure si può osservare la presenza del peculiare *trait d'union* fra rivolta religiosa e formazione del senso di appartenenza nazionale.

Queste ed altre particolarità sono ovviamente fenomeni spiegabili, e si cercherà in questo lavoro di esplicarne le cause e di collegare fra loro i diversi elementi in una visione quanto più possibile

---

<sup>3</sup> Fondamentale per la ricostruzione e lo studio dell'intera vicenda resta *The Mahdist state in Sudan* di P. M. Holt, Clarendon Press, Oxford 1958.

<sup>4</sup>Vedi M. Campanini, *Storia dell'Egitto contemporaneo*, Edizioni Lavoro, Roma 2005, p. 28 - 44

generale, con la speranza di riuscire ad aggiungere alla mole degli studi su questa vicenda se non qualcosa di completamente nuovo almeno una serie di nuovi punti di vista, magari utili per successivi studi più approfonditi e soprattutto per una migliore comprensione di alcune categorie generali comuni anche ad altri fenomeni del mondo musulmano.

La *Mahdiyya* sudanese si può considerare una via particolare all'unione di caratteri vecchi e nuovi, fortemente connotata dal legame fra tradizione e rinnovamento, legame peraltro fondante tutti i movimenti riformatori del mondo islamico contemporaneo.

Al di là del caso specifico è quindi interessante approfondire la conoscenza di questo movimento anche in una prospettiva olistica di studio dell'Islam contemporaneo.

In questo articolo saranno considerate in particolare tre differenti problematiche poste dallo studio della vicenda mahdista; ho ritenuto utile analizzare il fenomeno attraverso l'uso di alcune coppie di categorie, solitamente fra loro aliene se non opposte, che in esso si ritrovano entrambe per alcuni elementi.

L'analisi delle relazioni esistenti fra questi elementi renderanno evidente il carattere poliedrico di questo fenomeno, che mai si potrà incontestabilmente far appartenere ad uno dei due poli.

Seguirà successivamente un capitolo finale in cui si trarrà un bilancio delle diverse conclusioni a cui questo lavoro è pervenuto; si cercherà quindi di relazionare queste tra loro e, alla luce delle tendenze generali evidenziatesi, di collegare il fenomeno ad altri movimenti sviluppatisi in seno al mondo musulmano, cercando di dargli la giusta collocazione all'interno di quell'età di fermenti e moti di rinnovamento epocali che si apre nel XVIII secolo per poi intensificarsi in seguito al contatto con l'Occidente moderno.

È un'età che dura tuttora, e che, pur proiettata al futuro, è soprattutto interessata da un lavoro di continuo ripensamento e confronto sulla base del passato.

### **1) Il rapporto fra la formazione sufica e la predicazione integralista di Mohammed Ahmed.**

Il sufismo classicamente inteso ci riporta ad un mondo di misticismo e di insofferenza (o addirittura aperta violazione) dell'ortodossia.

Poiché l'Islam è innanzitutto una religione di legge con lacci molto stretti e severi in esso l'idea di fede è ampiamente subordinata a quella che è la totale attinenza ai dettami coranici: non v'è infatti nell'Islam "ortodosso", quello degli ulema, i dottori della legge, un ampio spazio né una grande tolleranza per gli slanci mistici.

Per questo motivo a partire dai primordi dell'Islam gli spiriti più inquieti e meditativi hanno costruito un architettura religiosa alternativa a quella dei dottori, un'architettura fatta di maestri (*shaykh*), confraternite (*tariqa*) e "studenti" (*darawish*).

Al Dio coranico, lontano e irraggiungibile, i Sufi contrappongono l'idea di un Dio vicino, che può addirittura essere oggetto d'amore (*mahabba*) e rifiutano quindi l'idea di un rapporto tra signore (*rabb*) e schiavo (*'abd*), per sostituirlo in alcuni casi con il rapporto tra due amanti.

In ciò essi arrivano ad annullare l'infinita trascendenza che caratterizza il Dio del Corano e addirittura nei casi più estremi sostengono idee prossime al panteismo, all'incarnazionismo o si spingono sino a dichiarare la fallacia dell'esperienza religiosa stessa.

Il sufismo è tradizionalmente veicolo di comunicazione fra l'ortodossia più pura e il culto popolare; in particolare l'idea di Dio unico e lontano trova nel culto popolare una sua forma di temperamento nell'adorazione dei maestri sufi, i *wali*, "gli amici di Dio, coloro che sono vicini a Dio" e così il Dio diventa "più vicino all'uomo della sua stessa vena giugulare"<sup>5</sup>.

In questo modo il sufismo introduce un'altra profonda spaccatura che lo separa dall'inossidabilità dogmatica dell'Islam tradizionale.

Fondamentale è il concetto di *baraka*, la benedizione divina, che secondo il culto popolare è irradiata dalla figura dei santi sufi, nonché dalle loro tombe e reliquie (risulta semplice il paragone col culto cristiano, per il quale però la pratica è, in particolare in ambito cattolico, ben accettata e integrata nel dogma ufficiale).

In alcuni casi, in alcune zone periferiche del *Dar al-Islam* il culto sufico può essere intriso di elementi pienamente paganeggianti, cosa aborrita dall'Islam di legge.

Un'ulteriore frattura fra questi due tipi d'Islam si verifica nel rapporto con le altre culture: mentre tradizionalmente sono considerate tutt'al più accessorie rispetto alla perfezione della rivelazione coranica e della lingua araba, nel sufismo si sono verificati i più affascinanti casi di sincretismo culturale (innumerevoli sono gli spunti e le idee ripresi dalla cultura greca o da quelle della regione indo-iraniana).

L'idea di sufismo che normalmente si ha rimanda quindi ad una dimensione completamente estranea rispetto alla categoria del fondamentalismo.

Questa categoria infatti si attesta su poli opposti dello spettro dell'esperienza religiosa musulmana.<sup>6</sup> Laddove il misticismo cerca il contatto e la vicinanza col Dio il fondamentalismo Islamico è strenuo difensore dell'idea di trascendenza della sfera divina nei confronti dell'umana; rinnega possibilità di contatto, amore o vicinanza tra creato e creatore e ovviamente non concepisce idee intrise di panteismo o addirittura incarnazioniste.

La chiusura verso le altre culture e le innovazioni è poi pressoché totale.

---

<sup>5</sup>Corano, L,16

<sup>6</sup>Idea esposta più ampiamente nell'articolo *The sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist* di J.O. Voll, in "Journal of middle east studies", X, 1979

Se guardiamo alla vicenda biografica di Mohammed Ahmed prima dell'assunzione del titolo di *Mahdi* vediamo che essa si sviluppò del tutto all'interno dei confini del sufismo sudanese.

Il futuro Mahdi naque nel 1844 a Dongola (per questo veniva chiamato anche “il *dongolawi*”) da una famiglia che dichiarava di essere *ashraf*, cioè discendente dal Profeta.

La famiglia del futuro *Mahdi* si era spostata verso sud prima della sua nascita, andando a vivere nelle vicinanze di Khartoum dove il padre morì mentre egli era ancora giovane.

Il padre lavorava come costruttore di barche, e tutti i figli maschi lo seguirono nella professione, con l'eccezione di Mohammed Ahmed che, a differenza degli altri uomini della sua famiglia, scelse di seguire gli studi religiosi.

In giovane età non ha la possibilità (o rifiuta) di ricevere una formazione più standard presso l'università al-Azhar del Cairo, e la sua religiosità sarà per questo caratterizzata da tutta una serie di influssi tipici dell'Islam sudanese.

Passò quindi sotto l'insegnamento e la tutela di diversi *shaykh*, dimostrando particolare impegno nello studio del Corano, che imparò a memoria all'età di 12 anni.

Nel 1861 si recò presso lo *shaykh* mohammed Sharif Nur al-Daim, nipote del fondatore dell'ordine della *Sammaniya* in Sudan.

Dopo sette anni di studio e ascetismo nei quali era divenuto famoso per la grande umiltà e devozione fu dichiarato *shaykh* dell'ordine, e si recò prima a Khartoum e in seguito nell'isola di Aba, dove stabilì la sua dimora e dove avrà luogo la prima rivelazione pubblica del *Mahdi*.

Avviene intorno al 1878 l'episodio che più di ogni altro mostra il tipo di devozione sviluppato dal *dongolawi* : egli viene cacciato dall'ordine dal proprio maestro a seguito di una lite sorta fra i due.

Infatti criticò apertamente il vecchio *shaykh* mohammed Sharif in occasione di una festa che aveva dato in occasione della circoncisione dei suoi figli: lo spirito puritano del futuro *Mahdi* non poté sopportare la presenza di balli e canti (pratiche non accettate dal Corano).

La sua pubblica critica del maestro provocò la rottura fra i due; risulta poco credibile il resoconto della vicenda dato da mohammed Sharif, che affermò che ciò era avvenuto perché il suo discepolo si era a lui manifestato come *Mahdi* prima della manifestazione pubblica di tre anni dopo: la prima versione dei fatti appare coerente con la sensibilità religiosa che emerge dalla propaganda del *Mahdi*, mentre il resoconto del maestro è molto probabilmente una versione deformata da tendenziosità e avversione nei confronti dell'ex allievo.

In seguito a questi eventi Mohammed Ahmed si recò presso un altro maestro dell'ordine della *Sammaniya*, lo *shaykh* al-Qurashi; la sua fama col passare del tempo si stava espandendo velocemente in tutta la Gezira e nel Kordofan, grazie anche a diversi viaggi che egli intraprese più volte in queste regioni.

Nella *Sira*<sup>7</sup> (un testo propagandistico-pedagogico sulla vita del *Mahdi* scritto dal suo seguace Isma'il 'Abd al-Qadir) si loda il suo amore per la solitudine e per l'ascetismo.

Queste sono tipicamente qualità proprie di un maestro sufi e, come altre caratteristiche ascrivibili alla sua formazione, emergono nella sua azione come retaggi del suo background di mistico.

Ci si aspetterebbe quindi di trovarsi poi, al momento della predicazione, di fronte ad un uomo caratterizzato da grandi slanci mistici, avverso ai dottori della legge e ai rigori della *shari'a*.

Ma se guardiamo alla sua predicazione dopo la rivelazione osserviamo che essa si attiene piuttosto rigorosamente a tutti quei punti che prima abbiamo indicato come propri del fondamentalismo.

E anche il rapporto con gli ulema, vedremo, seppur conflittuale non è situabile all'interno della classica (e semplicistica) categoria del conflitto sufi-dottori.

Dobbiamo chiederci di quale tipo sia stata la formazione del futuro *Mahdi* (vale a dire guardare a quali siano le caratteristiche effettive del sufismo sudanese) e soprattutto osservare qual è il tipo di sensibilità con cui egli si è avvicinato agli studi mistici e religiosi, quali elementi abbia ripreso, quali eliminato, quali modificato o riutilizzato a partire dall'istruzione ricevuta.

Di prima importanza è per la sua formazione la lettura del Corano; lo zelo dimostrato nell'impararlo a memoria dimostra la centralità di questo fattore all'interno della sua istruzione.

Bisogna comunque ricordare che, come ad esempio ricorda anche Seyyed Hossein Nasr nella sua opera dal titolo "Il sufismo": "Se intendiamo per *al-islam* soltanto la religione rivelata dal Corano, allora il *tasawwuf* che può essere legittimamente praticato è solo quello che ha radici nella rivelazione coranica e che denominiamo sufismo per antonomasia."<sup>8</sup>

Il che vale a dire che l'attenzione e la centralità degli studi coranici di Mohammed Ahmed sono pratiche consuete, tanto più che l'istruzione in Sudan come nelle altre regioni del *dar al-islam* era tradizionalmente basata sullo studio del Corano; ma è l'assolutezza con cui Mohammed Ahmed ricerca la fedeltà alla sha'ria ad essere una novità nel panorama del sufismo sudanese.

Il *Mahdi* intraprende una strenua lotta contro gli elementi caratteristici dell'Islam sudanese: le influenze sufiche e quelle pagane.

Certamente anche gli ordini facevano esplicito riferimento alla centralità della fedeltà alla *shari'a*; dice un manuale della *tariqa* della *Mirghaniyya*: "Attieniti strettamente, fratello mio, alla *shari'a*,

---

<sup>7</sup>La *sira* (biografia) è stata consultata non nel testo originale, ma attraverso la presentazione fattane da Haim Shaked nell'opera *The life of the Sudanese Mahdi*, New Brunswick 1978.

<sup>8</sup>S.H: Nasr, *Il sufismo*, Rusconi, Milano 1994, p.17

perché non puoi intraprendere il “Cammino” se non attraverso la *sha'ria*, né puoi avvicinarti alla “Verità” se non attraverso la *tariqa*.”<sup>9</sup>

Ma la predicazione del *Mahdi* prenderà in considerazione in maniera fondamentale solo la prima parte di questo enunciato; la fedeltà alla *tariqa* è infatti ai suoi occhi una delle principali fonti di devianza dalla purezza delle fede.

L'episodio che appare centrale per comprendere il particolare tipo di sensibilità religiosa sviluppato dal futuro *Mahdi* è quello della lite col suo maestro, lo *shaykh* Mohammed Sharif; pur essendo in fin dei conti un episodio marginale dell'esperienza biografica di Mohammed ahmed, rappresenta un inequivocabile segno di rifiuto di una parte fondamentale dell'esperienza sufica: infatti canti e balli sono pratiche importanti e proprie del sufismo, essendo parte centrale della componente estatica propria del misticismo islamico.

Una volta avvenuta la proclamazione il *Mahdi* assumerà una posizione apertamente avversa nei confronti delle *tariqat* sufiche.

Innanzitutto egli chiederà che i suoi seguaci non si facciano più chiamare *darawish* ma *ansar*, “i compagni”.<sup>10</sup>

Questa scelta ha delle motivazioni ideologiche fondamentali: innanzitutto essi non sono più da considerare come dei seguaci di una confraternita sufica, ma andranno ad assumere un ruolo parallelo e coincidente con quello dei primi compagni del profeta Maometto.

In questo modo egli rifiuta il suo passato recente (e quello dell'intero Islam sudanese) per rifarsi alla comunità musulmana primigenia e al suo fondatore, motivo che sarà sviluppato anche sotto altri numerosi aspetti di cui parleremo nei capitoli successivi.

Se guardiamo alla *Sira*, scritta immediatamente dopo la morte del *Mahdi* (a mio avviso indispensabile per comprendere il tipo di ideologia che egli aveva costruito e diffuso) si trovano persino passi in cui si afferma esplicitamente che il *Mahdi* è venuto per eliminare tutte le innovazioni portate dalle *tariqa* (viene usata l'espressione araba “*al-muntamun ila al-diyana*”).

Addirittura in quest'opera di propaganda il termine *al-diyana*, (nel senso di setta sufi) viene utilizzato alcune volte senza ulteriori specificazioni per indicare gli avversari della *Mahdiyya*<sup>11</sup>, in particolare la *Mirghaniyya*, che si alleò con l'amministrazione turco-egiziana.

---

<sup>9</sup>Da J.S. Trimmingham, *Islam in the Sudan*, p. 207 (traduzione mia); da notare l'accostamento dei due termini *sha'ria* e *tariqa*, che nel loro significato originale indicano rispettivamente “via” e “sentiero”.

<sup>10</sup>M.S. Fradin, cit. p.54

<sup>11</sup>H. Shaked, cit. p.130



C'è dunque una contrapposizione netta ed esplicita nei confronti degli ordini sufi; egli fa abolire tutte le *tariqat*<sup>12</sup>, il suo è un nuovo ordine: la prospettiva non può più essere quella degli ordini sufici ma diventa panislamica e mondiale.

Si può però notare che tutta una serie di elementi comunque riconducibili all'alveo del sufismo si presentano nella sua stessa propaganda o gli vengono attribuiti dai seguaci.

L'ambiente e la religiosità sudanesi ebbero infatti diverse forme di influenza sul Mahdi e sulla natura del movimento da lui fondato.

In uno dei primi capitoli della *Sira* gli vengono attribuiti numerosi miracoli<sup>13</sup>: alcuni di questi si manifestano durante le battaglie e riguardano il comparire di fiamme sulle lame portate dai Mahdisti o il loro scaturire dalle ferite dei nemici, fatto che viene interpretato come un anticipo della loro punizione finale.

Tutti questi eventi miracolosi vanno a sancire l'assistenza divina e angelica che accompagna l'impresa mahdista, e hanno un ruolo fondamentale nel colpire e affascinare la gente comune che forma il cuore dell'esercito del *Mahdi*.

Il tema dell'assistenza divina al *Mahdi* viene d'altronde sviluppato da Mohammed Ahmed stesso che, nel resoconto di una visione<sup>14</sup> afferma che egli è sostenuto in battaglia da schiere di angeli, da *al-Khidr*, dal Profeta coi quattro Califfi e da una serie di precedenti santi sufi sudanesi.

La legittimazione che egli cerca di trovare, perlomeno a livello popolare, è quindi prettamente inserita nell'ambito sufico.

Ma c'è un'altra tipologia di miracoli che è più interessante per il discorso portato avanti in questo capitolo: i miracoli legati alla *baraka* del *Mahdi*.

Si afferma infatti che egli con la sua *baraka* provocasse la comparsa di incredibili quantità di cibo e lo straripare di pozzi ormai asciutti.

È interessante notare come nella *Sira* la *baraka* del *Mahdi* compare sempre in rapporto a miracoli di questo tipo: non v'è forse indice più netto del carattere popolare del culto e delle aspettative che aveva la gente comune, colpita da un periodo di forte povertà e carestia.

Possiamo trarre due conclusioni dall'attribuzione di miracoli alla figura del *Mahdi*. Innanzitutto dobbiamo rilevare lo status altissimo sancito dall'attribuzione alla sua figura di questi poteri miracolosi: si tenga presente il fatto che allo stesso Maometto nel Corano non vengono attribuiti miracoli (semmai episodi miracolosi, ad esempio riguardo la nascita, ma non dipendenti da lui), ma l'unica figura che ne compie è quella di Gesù.

---

<sup>12</sup>P.M. Holt, cit. 20; J.S. Trimingham, cit., p. 153

<sup>13</sup>H. Shaked, cit. p. 60-61

<sup>14</sup>J.S. Trimingham, cit., p. 152

C'era forse una volontà di accostare questa figura a quella del *Mahdi*, visto il loro ruolo congiunto nell'escatologia mahdista.

In ogni caso il fatto che venga chiamata in causa la *baraka* è un'altra testimonianza della presenza di un culto del *Mahdi* con forte influenza sufica: caratteristica che va ad adattarsi perfettamente alle aspettative del culto popolare.

È interessante notare come la *baraka* non è considerata prerogativa del *Mahdi*; ma è invece, anche per i mahdisti, un elemento comune a tutti i santi sufi.

È piuttosto significativo in questo senso l'episodio dell'incontro del Mahdi con lo *sharif* al-Mukhtar<sup>15</sup>, che gli si era opposto con la sua *tariqa*.

Il fatto che il *Mahdi* faccia scrivere un decreto col quale dichiara la *baraka* del rivale decaduta per la sua azione, ci fa capire come la *Mahdiyya* viva ancora (seppur in opposizione) dell'atmosfera tipica della religiosità sudanese.

Altri elementi sufici ancora presenti nell'ambiente mahdista sono la costante ripetizione prima e durante le battaglie di *dhikr*, *tahlil* e *tahbir* e il vestiario degli *ansar* (vestiario che venne inviato anche al generale Gordon come invito alla conversione)<sup>16</sup> che era quello tipico dei sufi, composto da *jubba*, turbante e rosario.

La permanenza del vestiario tipico dei *darawish* era dovuta al fatto che il gruppo iniziale di seguaci di Mohammed Ahmed era appunto formato da studenti sufi.

L'estensione dell'uso di queste vesti è da leggere in chiave del bisogno di una rapida identificazione del gruppo; certo è che dal popolo il gruppo degli *ansar* era considerato affine ad una qualunque confraternita di sufi e così li consideravano almeno inizialmente anche gli ufficiali dell'amministrazione turco-egiziana.

Proprio per questo sono significative la scelta del nome per il gruppo di seguaci (*ansar*) e vari comunicati alla popolazione da parte del *Mahdi*, con il forte ed esplicito intento di non apparire come un altro fondatore di *tariqa* e tanto meno come un qualunque *majdhub*, un folle in preda all'estasi; recita una lettera inviata alla popolazione del Kordofan<sup>17</sup>: “ Tutto quello che vi ho detto sulla mia assunzione della *Mahdiyya* mi è stato detto dal Signore di Ciò che esiste quand'ero sveglio e in buona salute, libero da ogni trasgressione della Legge, non in uno stato di sonno od estasi, né d'ubriachezza, né di pazzia, ma godendo di una mente acuta, attenendomi alla *sunna* del Profeta, aderendo a ciò che ha ordinato ed evitando ciò che ha proibito”.

---

<sup>15</sup>H. Shaked, cit., p. 88

<sup>16</sup>Holt, cit., p. 85

<sup>17</sup>J.S: Trimmingham, *Islam in the Sudan*, p. 151 (traduzione mia)

L'assidua ripetizione del *dhikr* (litania continua dei nomi divini o di brevissimi passi coranici) testimonia la centralità di questa pratica, avvertita dai sudanesi come elemento fondamentale e irrinunciabile della religiosità personale; all'interno del contesto bellico lo scopo dichiarato era l'ottenimento della benedizione divina per i combattenti, e questa usanza assumeva quindi un carattere piuttosto scaramantico-apatropaico.

Il concetto di amore divino viene menzionato una sola volta nella *sira*<sup>18</sup>, in un passo che va ad elencare epiteti e caratteristiche del Mahdi.

È interessantissimo notare come Ismail 'Abd al-Qadir tiri in ballo il concetto di "luce muhammadica", caro alla dottrina sufi, unito a quello di *Insan al-kamil*, uomo perfetto.

Questa dottrina ritiene che la prima cosa creata da Dio al principio dei tempi sia appunto questa *nur al-muhammadiyya*, di cui poi il mondo intero è manifestazione.

Essa si manifesta poi di volta in volta nelle figure di diversi santi che assumono gli attributi di perfezione propri dell'*Insan al-kamil*, che è per eccellenza Maometto.

Citare questa dottrina pone il Mahdi su un livello superiore a quello degli altri uomini, in diretto collegamento con Maometto e con i vari santi sufi in cui essa si è manifestata.

Questa evidente deriva nella dottrina dei sufi è un elemento fondamentale di legittimazione ideologica per la *Mahdiyya* ed un ulteriore esempio di rilettura di elementi del sufismo tradizionale.

L'ultimo elemento ancora pienamente sufico riscontrabile nella vicenda biografica del Mahdi sudanese è il rapporto che egli ha con le tombe dei santi.

Egli stesso fa costruire prima della rivelazione la tomba a cupola (*qubba*) per il suo *shaykh*, al-Qurashi<sup>19</sup>.

Inoltre a Omdurman, al momento della sua morte, egli stesso sarà posto in una siffatta tomba, meta tuttora di numerosi pellegrinaggi (nonostante l'originale sia stata distrutta).

È quindi questa una pratica che pur venendo vietata dalla predicazione di Mohammed Ahmed diviene una componente importante della *Mahdiyya*, soprattutto per il ruolo aggregante che svolge dopo la morte improvvisa del protagonista di questa vicenda.

Abbiamo dunque visto come Mohammed Ahmed portò avanti una spiccata opposizione al background sufico del paese pur subendone allo stesso tempo una profonda influenza;

restano ora da vedere episodi e dichiarazioni in cui egli si oppone alle pratiche più spiccatamente paganeggianti proprie del culto popolare e fa un esplicito appello al rispetto della *shari'a*.

Nella *Sira* egli viene presentato come il "ricostruttore della *shari'a* che era stata mortificata" e numerosi sono i richiami per un'equa spartizione del bottino, con il prelievo del Quinto (*al-Khums*)

---

<sup>18</sup>H. Shaked, cit. p. 59

<sup>19</sup>P.M. Holt, cit. p. 42

che le truppe dovevano consegnare al Mahdi stesso e l'imposizione della *zakah*, la tassa su grano e bestiame prevista dalla *shari'a* (a differenza della tassa di capitolazione che era imposta dagli Ottomani e che tradizionalmente era prevista per i soli non musulmani).

In generale si possono trarre dalla *Sira* pochi elementi sul sistema giuridico. Da questi pochi accenni si intravede comunque un regime sharaitico molto duro, appesantito dal clima marziale.

Non si intravede l'adesione a una particolare scuola giuridica: le norme appaiono dettate da esigenze di rigore e controllo.

Durissima la legislazione nei confronti delle donne, obbligate dall'età di cinque anni a portare il velo, ad essere accompagnate in pubblico e a non parlare con sconosciuti; la pena per la trasgressione di tutte queste norme consisteva in 100 frustate.

Scarni accenni nella *Sira* sono fatti alle pene inflitte ai malfattori: si parla di taglio delle mani per un gruppo che ha disobbedito agli ordini, e di condanna a morte per gli assassini.

Una parte della legislazione espressa dal regime mahdista si scagliava contro alcune usanze locali.

Inutile si rivelò la lotta contro due tradizioni ben radicate nella spiritualità sudanese: il portare amuleti e le lamentazioni rituali delle donne ai funerali<sup>20</sup>.

Infatti, in Sudan era popolarmente ovunque diffusa la credenza negli spiriti maligni e nel malocchio; quasi ogni sudanese portava uno o più amuleti addosso, ognuno contro una minaccia specifica.

Molto spesso questi amuleti erano quadrati di carta sopra cui un *feki* aveva scritto versetti coranici, i nomi di Dio o quelli di angeli e *jinn*.<sup>21</sup>

Oppure essi erano brandelli della veste di un *walì* o piccoli contenitori pieni di terra proveniente dalla tombe di uno di questi; l'efficacia di questi rimedi era legata a doppio filo con la fede nella presenza della *baraka* di un particolare santo sufi.

Abbiamo dunque visto come Mohammed Ahmed, nonostante la formazione avvenuta in ambito sufico, sviluppi una sensibilità spiccatamente propensa al rispetto della *shari'a*, avversa ai caratteri più popolari del culto, e si possa dunque definire un fondamentalista.

É però anche emerso che nella propaganda, nel credo e nelle azioni del Mahdi permangono comunque numerosi elementi legati all'esperienza mistica.

Perché dunque, quest'istanza fondamentalista, seppur intrisa da questi elementi locali, è provenuta da un "mistico"?

La chiave sta nella particolare e recente islamizzazione del Sudan.

---

<sup>20</sup>P.M. Holt, cit. p.114

<sup>21</sup>J.S. Trimmingham, *Islam in the Sudan*, p. 169

Esso viene definito da L.C. Brown “area islamica di confine”: questa situazione implica principalmente due condizioni, che sono l'islamizzazione ancora poco pervasiva e il ruolo fondamentale svolto in questo processo dagli ordini sufi.

Ciò è fondamento delle due caratteristiche particolari dell'Islam sudanese: gli influssi sufici e quelli paganeggianti.

L'islamizzazione del Sudan avvenne infatti durante la prima età moderna: la spinta missionaria e il fervore religioso delle truppe e dei migranti arabi erano stati travolgenti e fulminei in tutto quello che è l'attuale *Mashreq*, mentre si erano invece molto smorzati nelle regioni più distanti; e se ciò è vero per il *Maghreb*, così è ancor di più per il Sudan, che ricevette un'islamizzazione ancor più lenta e tardiva.

La conversione dei sovrani Funj e del Darfur avvenne per contatto con l'Egitto ottomano; religiosamente parlando si era comunque lontani dall'ortodossia e ancor più lontani dalla completa conversione della popolazione all'Islam.

I sovrani locali invitarono diversi *shaykh* di varie confraternite, soprattutto provenienti dall'Hijaz<sup>22</sup>; questi andavano così a formare “un nucleo di civiltà islamica embrionale in ambiente pagano”<sup>23</sup>.

Il sufismo, più semplice dell'Islam dei dottori, era immediatamente efficace come veicolo di Islamizzazione delle masse pagane.

Questi maestri Sufi furono accolti nell'ambiente locale inizialmente per la loro funzione di creatori di amuleti, pratica tuttora diffusa nell'area sudanese.

Inoltre, di fronte all'inaccessibilità del Dio del Corano, il culto dei santi sufi e la *baraka* davano una forma molto più tangibile all'oggetto della religiosità, che si esprimeva anche nella venerazione delle tombe e delle reliquie.

Molto significativo è poi il fatto che il termine *feki* (la maniera sudanese di scrivere e pronunciare la parola *faqih*, che solitamente indica un esperto di giurisprudenza) serva nel linguaggio locale a designare sia l'ulema che lo *shaykh*<sup>24</sup>: ciò mostra più di ogni altra cosa come l'Islam sudanese sia nella sua essenza un Islam ad impronta sufica, in quanto i maestri delle confraternite ricoprono tutti i ruoli ricoperti altrove dai dottori.

Furono i diversi *feki* a fare un'opera capillare di diffusione della lingua e della scrittura araba; tanto che le scuole stesse sono definite *khalwa* (affine per significato ad “eremo”), termine solitamente utilizzato per indicare il luogo di ritiro di un sufi.

---

<sup>22</sup>Vedi J.S. Trimingham, *Islam in the Sudan*, Franck Cass, Londra 1965, p. 90 e 100

<sup>23</sup>J.S. Trimingham, cit., p. 101

<sup>24</sup>P.M. Holt cit., p. 17-18

Riassumendo si può affermare che l'Islam sudanese differisce in maniera sostanziale da quello "classico" per tre principali motivi: la forte presenza di influssi sufici e il ruolo preponderante che ha il culto del maestro e del *walì* nell'ambito del culto; la mancanza di una gerarchia di ulema ben formata e diffusa (anche dopo la conquista ottomana e l'invio da parte dell'Egitto di dottori formati ad Al-Azhar); la presenza di un background animistico in molte delle credenze popolari.

Il sufismo in Sudan era la norma per l'organizzazione dell'Islam sul territorio; non si può quindi considerare come quello delle aree più centrali del *dar al-Islam*, in cui è fuga intellettuale, colta e avvezza agli slanci mistici.

Perciò nel momento in cui l'istanza di rinnovamento islamico ha preso piede anche in queste terre, era naturale che fosse presa in causa da un maestro sufi, poiché la gerarchia degli ulema era assente, o comunque considerata un corpo estraneo, in quanto collusa con gli invasori egiziani.

Un sufi fondamentalista non deve dunque stupire, per questo motivo oltre che per la particolare condizione del sufismo in queste zone di frontiera.

Alla luce di ciò bisogna quindi precisare anche che la lotta mahdista non si può per nessun motivo situare all'interno della grande categoria del conflitto fra sufi e dottori.

Il movimento inaugurato dalla predicazione di Mohammed Ahmed era per la lotta contro tutto ciò che andava contro l'ortodossia: e abbiamo visto come, per numerosi motivi, esso dovesse dunque andare a scontrarsi con il sistema delle *tariqa*, pur accogliendo in maniera piuttosto creativa numerosi elementi provenienti da quell'ambiente.

Certamente venne portata avanti dai mahdisti anche una decisa opposizione agli ulema, in quanto essi erano mandati dai turchi, nemici in quanto considerati infedeli; ma proprio per questo motivo non era un'opposizione totale alla figura del dottore della legge: vi furono spesso casi di collaborazione e di cooptazione tra le fila mahdiste di alcuni di questi, con il caso più eclatante rappresentato dal passaggio dalla parte della Mahdiyya del *Qadì al-Islam* Ahmed Ali.

Nella predicazione di Mohammed Ahmed dunque si può senza esitazioni rilevare una preponderante spinta alla ricerca dell'ortodossia.

Appare ora doveroso affrontare il nodo rappresentato dal rapporto fra questa istanza e l'assunzione della carica di Mahdi.

## **2) La propaganda mahdista tra difesa dell'ortodossia e rivendicazione del ruolo di *Mahdi*.**

Il *Madhi* è “il ben guidato” che dovrà, secondo una credenza sunnita, venire al momento della fine dei tempi per ripristinare la religione islamica e la giustizia sulla terra<sup>25</sup>.

Questo termine non compare nel Corano, ma si rifà alla radice h – d – y che viene usata per indicare la guida divina nel libro sacro dell’Islam.

Il termine Mahdi iniziò ad essere utilizzato a partire dai primordi dell’Islam; dopo la morte di Muawiya (680) assunse una connotazione più precisa, e andò ad indicare la figura di un atteso regnante che avrebbe restaurato la purezza primigenia della religione.

Questa credenza fu sfruttata di volta in volta da diversi califfi omayyadi e abbasidi oltre che dagli alidi (in ambito sciita ebbe comunque una differente evoluzione e andò arricchendosi di una serie di elaborati sviluppi esoterici ed escatologici).

Si sviluppò dunque la produzione di diversi *hadith*, influenzati di volta in volta dal momento storico e dalle pretese dei diversi regnanti.

In generale il favore dei redattori andò agli alidi, e perciò in molti di questi si afferma che il *Mahdi* sarebbe dovuto essere un *ashraf*, cioè un membro della famiglia di Maometto; inoltre il suo nome sarebbe dovuto essere lo stesso del Profeta: queste due caratteristiche saranno un elemento fondamentale per la legittimazione di Mohammed Ahmed al momento della rivelazione (per questo sarà chiamato anche “l’atteso *Fatimi*” in quanto si riteneva che il Mahdi sarebbe stato un discendente di Fatima, figlia di Maometto).

Nella Sira, Isma'il 'Abd al-Qadir raccoglierà proprio questi *Hadith* in un capitolo sulle basi scritturali della *Mahdiyya*<sup>26</sup>.

Altri elementi di prova presenti in queste tradizioni che si sarebbero presentati in Mohammed Ahmed erano di natura fisica, nello specifico il possesso di un naso aquilino, di un’ampia fronte, di un neo sulla guancia e di una fessura a forma di v fra gli incisivi.

Nel Corano si parla della venuta, alla fine dei tempi di Gesù (*Isà*) che discenderà per ammonire i cristiani per l’errore che hanno commesso nel divinizzarlo e per sconfiggere il *Dajjal*, la bestia, per poi regnare sulla terra per alcuni anni prima della fine del mondo.

Negli *Hadith* post classici avvenne la fusione fra la figura del *Mahdi* come rinnovatore della religione e quella dell’anonimo regnante musulmano che, secondo una tradizione precedente, alla fine dei tempi offrirà il suo ruolo di guida della preghiera a Gesù.

---

<sup>25</sup>In particolare per la storia e l’evoluzione del concetto di “Mahdi” si è fatto riferimento alla voce “al-Mahdi” dell’*Encyclopaedia of Islam*. E.J. Brill, Leiden 1960 - 2005.

<sup>26</sup>H. Shaked, cit. p.51 – 54. Ismail 'abd al-Qadir divide le fonti fra tradizioni del profeta (*hadith*) e tradizioni dei primi musulmani (*athar*).

Perciò “il ben guidato” iniziò ad assumere una serie di significati escatologici più pronunciati, e in questi *Hadith* gli furono conferiti una serie di compiti e di azioni prima attribuite a Gesù, a partire dal compito di aiutarlo a sconfiggere il *Dajjal*.

In seguito importante fu nel XII secolo l'associazione di questa figura a quella di Ibn Tumart, il fondatore degli Almohadi.

Per questo motivo prese piede la diffusa opinione secondo la quale il Mahdi sarebbe dovuto comparire in Marocco: proprio questo elemento sarà utilizzato dagli ulema sudanesi per screditare la rivendicazione di Mohammed Ahmed; vedremo poi come egli rispose a questi attacchi con una certa creatività (ad esempio cambiando i nomi dei luoghi in cui si trovava perché corrispondessero ai luoghi maghrebini presenti nella tradizione).

Questa è dunque la tradizione sunnita cui egli fa riferimento.

E' interessante osservare il fatto che in Sudan erano da tempo fiorite grandi aspettative popolari per la venuta del *Mahdi*.

In quest'area la fede nell'imminente apparizione del *Mahdi* era piuttosto diffusa rispetto ad altre regioni.

Infatti, a differenza della credenza nel ritorno di Gesù (*Isà*) al momento della fine del mondo (universalmente accettata), quella nell'azione escatologica del Mahdi, priva di una qualsivoglia sanzione coranica, era invece generalmente molto meno condivisa .

Probabilmente l'asprezza dei tempi faceva presagire e sperare alle masse popolari sudanesi l'arrivo dell'atteso *Mahdi* (*al Mahdi al Muntazar*, come viene definito nella “*Sira*” scritta dal suo seguace Ismail 'Abd al Qadir) che doveva, secondo quanto riportato in diversi *Hadith*, arrivare al culmine di un'epoca buia per portare equità e giustizia.

C'è un precedente di proclamazione, fatta da Wad at-Turabi, un sudanese del XVII secolo, che, di ritorno da un pellegrinaggio alla Mecca si era pubblicamente proclamato, senza riscuotere però molto successo soprattutto in virtù del fatto che era un *Malamati*, e che quindi questa sua rivelazione venne avvertita come frutto dello spirito esagerato e sempre alla ricerca dello scandalo proprio della confraternita della *Malamitiyya*.

Un precedente ancor più interessante, e significativo per dimostrare il grado d'attesa che era diffuso fra i fedeli sudanesi è la curiosa lettera che Abdallahi, il futuro *Khalifa* del *Mahdi*, inviò ad Al-Zubayr, un mercante di schiavi che aveva assunto il controllo del Darfur. Un passo della missiva dice: “Ho visto in sogno che voi siete l'Atteso *Mahdi* (*al-Mahdi al-muntazar*) e che io sono uno dei vostri seguaci; perciò ditemi se siete il *Mahdi dell'Ora*, che io vi seguirò.”<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup>P.M Holt, cit., p. 44 (traduzione mia)



Questa lettera, che ricevette un netto diniego, è comunque fortemente significativa in quanto è una testimonianza sia della spiccata predisposizione d'animo propria del futuro successore di Mohammed Ahmed, sia soprattutto della diffusione di questa aspettativa nella regione sudanese; non si spiegherebbe altrimenti l'enorme seguito ottenuto dalla predicazione del “*dongolawi*”.

Un punto da ribadire con chiarezza è che non c'è alcun legame con la più complessa tradizione del *Mahdi* sciita, anche se nella *Sira* è presente un accenno indiretto alla dottrina sciita dell'Imam nascosto: “(Dio) portò a manifestarsi quella perla tenuta sotto guardia e il gioiello che è contenuto nella conchiglia del mondo dell'occultamento (*'alam al-ghayb*) nel mondo della manifestazione (*'alam al-zuhur*)”<sup>28</sup>.

Questo riferimento alla dottrina sciita non deve portare a conclusioni affrettate (anche perché è isolato) ma è un'interessante indicatore dell'elevato livello di circolazione culturale presente anche in un'area marginale del *dar al-Islam* come il Sudan.

Quindi, la credenza nel *Mahdi*, non avendo basi coraniche ed essendo basata su *hadith* di epoche diverse, con contenuti variabili a secondo del contesto socio politico in cui si collocava la loro redazione (in quanto come abbiamo appena visto essi facevano sempre riferimento all'azione di un personaggio), non era universalmente né univocamente accettata.

Inoltre la forte componente escatologica che a questa dottrina fu conferita col passare dei secoli sembrerebbe poter allontanare questa da una vera e condivisa ortodossia dogmatica.

Appare quindi strano che una strenua difesa dell'ortodossia come quella portata avanti da Mohammed Ahmed possa ben conciliarsi con questa carica.

È perciò interessante andare a vedere in che modo egli si rappresentasse e quali aspetti del Mahdismo valorizzasse a scapito di altri.

In generale è possibile riscontrare una continuità nelle tematiche principali dei numerosi *hadith* cui l'auto-rappresentazione di Mohammed Ahmed fa riferimento.

Recita ad esempio questo *hadith* (riportato anche prima dell'introduzione di questo lavoro):

“Il messaggero di Dio (...) disse: “L’Ora non arriverà finché la terra non sarà riempita d’oppressione, tirannia e conflitto.

Allora, dalla gente della mia stirpe si farà avanti un uomo che la riempirà d’equità e giustizia così come era stata riempita di tirannia e conflitto.”

Se prendiamo questo brano a modello possiamo osservare come essenzialmente all'azione del Mahdi siano conferite tre caratteristiche: la componente escatologica, quella “revivalistica” (dal punto di vista religioso), e quella di sovvertimento in positivo della condizione sociale.

---

<sup>28</sup>H. Shaked, cit. p. 211

Abbiamo visto più sopra come la prima componente è un'aggiunta che la figura del Mahdi nei primi secoli non possedeva; le altre due, legate a doppio filo, sono presenti sin dall'inizio nella caratterizzazione della figura del *Mahdi*.

In particolare nel caso di Mohammed Ahmed la terza componente assume un ruolo più forte rispetto ai casi in cui l'istanza mahdista era portata avanti da un califfo, e per questo motivo la sua vicenda è piuttosto simile a quella di Ibn Tumart.

Nell'auto-rappresentazione del *Mahdi* sudanese la componente escatologica è lasciata implicita, come in disparte; i suoi messaggi si spingono in particolare nella valorizzazione delle altre due componenti.

Certo anche la componente escatologica fu un elemento fondamentale, in particolare per la sua legittimazione di fronte al popolo (e lascerà comunque un lungo seguito, tanto che, dopo la morte di Mohammed Ahmed vi fu un proliferare di sedicenti profeti Isà, in una sorta di lungo strascico della Mahdiyya che interessò molte regioni dell'intero Sudan<sup>29</sup>), ma il termine che appare centrale nella predicazione mahdista è *mujaddid*, rinnovatore.

Se guardiamo alla prima proclamazione di Mohammed Ahmed troveremo che tutti questi temi sono ancora poco sviluppati: infatti inizialmente il suo è essenzialmente un richiamo al ritorno a una forma più pura di religione e a distaccarsi dai beni terreni.

Il progetto legato alla *jihad*, di lotta armata contro l'ordine esistente, si svilupperà solo in seguito, dopo un primo attacco subito dai mahdisti sferrato dalle autorità turco-egiziane.

Ma già nella prima proclamazione è presente un interessante passo che riporta alla componente “revivalistica” del mahdismo.

Dice infatti uno dei passi finali della prima proclamazione: “Il Governo ora è proprio come era nei giorni del Profeta, e i nostri tempi sono come quelli del Profeta(...)”.

Subito dunque veniva così messa in evidenza l'istanza revivalista della sua missione.

Nella *Sira* Isma'il 'Abd al-Qadir usa il termine *ihya* (rivitalizzazione) per indicare l'azione di Mohammed Ahmed nei confronti della profezia e il termine *ta'did* (rinnovamento) per indicare l'opera che il *Mahdi* doveva compiere nei confronti dell'Islam.

Un'altra parola di grande importanza e utilizzo è *rasm* (traccia) termine che nella *Sira* è utilizzato per indicare lo stato di degradazione che secondo i mahdisti era stato portato nell'Islam dalla religiosità di facciata degli ottomani.

Appare evidente dal ripetuto uso di questi termini che questa è forse la tematica centrale della propaganda mahdista.

---

<sup>29</sup>Vedi in particolare l'articolo *Mahdist faith and legitimation of popular revolt in western Sudan* di Lidwien Kapteijns in “Africa” LV (4), 1985.

Ma è in un altro modo che il discorso revivalista viene principalmente portato avanti: nei paragoni, cercati e trovati, con la vita del Profeta.

Infatti questi, oltre ad essere sanzione dell'eccezionalità della condizione di Mohammed Ahmed e della veridicità della sua rivendicazione della *Mahdiyya*, hanno l'esplicito compito di riportare la sua azione e la condizione dell'intera comunità dello stato Mahdista direttamente alle radici dell'esperienza musulmana, all'*umma* primigenia di Medina.

I campi e le modalità in cui questo paragone è portato avanti sono molteplici.

Abbiamo già mostrato come siano sfruttati in modo particolare il nome e la famiglia di Mohammed Ahmed, che, insieme ai tratti fisici, formano la più immediata sanzione del suo status particolare.

Altri evidentissimi segni di questa volontà di imitazione stanno nella scelta del nome *ansar* per definire il gruppo dei suoi compagni e nella nomina di quattro *khalifa* affinché gli facessero da comandanti e poi successori.

Il termine *khalifa* era utilizzato anche in ambito sufico per indicare il successore di uno *shaykh*, ma in questo caso è evidente che il riferimento è ai “quattro califfi ben guidati” che successero a Maometto.

Ciò risulta evidente dai numerosi riferimenti che vengono fatti alla somiglianza che intercorre tra il legame fra il *Mahdi* e il *khalifa* Abdallahi e quello fra Maometto e Abu Bakr.

Inoltre la nomina dei quattro è sancita da una visione del Mahdi in cui egli vede questi posti dal Profeta stesso sui troni dei quattro califfi per essere da lui nominati “successori dei suoi successori”.<sup>30</sup>

È necessario ricordare che visioni con Maometto come protagonista erano comuni tra gli *shaykh* sudanesi ed erano ritenute assolutamente veritiere: era diffusa e comunemente accettata la credenza nel fatto che il diavolo non potesse assumere la forma del Profeta.

Proprio Abdallahi alla morte del Mahdi ne divenne il successore al comando dello stato mahdista, estromettendo gli altri *khalifa* e riproponendo (stavolta la somiglianza è ovviamente involontaria) la lotta tra gli *ashraf* e un gruppo arrivato al potere successivamente, in questo caso i membri della sua tribù, i Ta'isha (che ricoprono in questo conflitto il ruolo avuto dai medinesi dopo la morte di Maometto).

Nella *Sira* vengono paragonate le battaglie del *Mahdi* a quelle di Badr e Uhud<sup>31</sup>.

La battaglia di Aba, combattuta dal Mahdi contro i Turchi, viene paragonata a quella di Badr per il numero di combattenti (circa 300) per la data, per la presenza di un solo cavallo e per il numero di “martiri”.

---

<sup>30</sup>P. m. Holt, cit. p. 104

<sup>31</sup>Vedi H. Shaked, cit. p. 81-83

L'ultima città conquistata dal Mahdi, Sennar, diventa “madre delle città sudanesi” (*umm al Qura al-Sudaniyya*) così come La Mecca con la conquista musulmana era diventata “madre delle città”<sup>32</sup>

Alcuni di questi particolari parallelismi (come d'altronde l'iniziale proposito dei Mahdisti di combattere senza armi da fuoco per non essere dissimili dai compagni del Profeta) sono voluti e cercati appositamente, anche per ottenere scaramanticamente buona sorte in vista delle battaglie.

Nel caso in cui le cifre o le date non siano perfettamente coincidenti con quelle delle antiche battaglie del Profeta, Isma'il Ibn 'Abd al-Qadir giustifica il tutto affermando che le diversità si sono verificate per volontà divina, e che quindi non è dato a menti umane di conoscere il motivo di tali discrepanze.

In campo bellico il Mahdi adottò alcuni altri accorgimenti per rassomigliare al Profeta: l'uso di bandiere (*raya*) durante le operazioni belliche, la sepoltura dei “martiri” direttamente sul campo di battaglia e l'abitudine di tenere dei discorsi di esortazione prima degli scontri in maniera simile a Maometto, cercando in particolare di ammonire le sue truppe affinché non cercassero di accaparrarsi fortune personali, accettando invece di sottostare all'equa spartizione del bottino fra tutti i compagni.

Nella *Sira* sono evidenziate affinità tra il Mahdi e il Profeta anche sul piano della capacità oratoria (entrambi sono in grado di conversare con qualunque tipo di persona adottando un registro adatto e mantenendo sempre un elevato grado di comprensibilità) e per il loro uso intensivo della corrispondenza.

Paragoni vengono inoltre fatti non solo fra i due personaggi ma fra i popoli a cui si rivolge la predicazione.

Infatti come gli arabi preislamici erano pagani e adoratori di idoli, così i sudanesi vengono descritti nella *Sira* come il popolo spiritualmente più debole e idolatra; perciò in entrambi i casi Dio avrebbe scelto di rendere questi popoli “eletti” per “manifestare la sua onnipotenza attraverso le più deboli fra le sue creature”<sup>33</sup>.

Significativo è infine il parallelo che Isma'il Ibn 'Abd al-Qadir traccia fra la sua *Sira* del *Mahdi* e quella del Profeta<sup>34</sup>, ulteriore segnale del clima di ritorno alla purezza delle origini che si respirava nell'ambiente mahdista.

L'intento che abbiamo definito revivalista spingeva il Mahdi a cercare il più possibile parallelismi con l'azione del Profeta dell'Islam e a predicare un verbo fortemente rispettoso dell'ortodossia; vi

---

<sup>32</sup>Vedi H. Shaked, cit. p. 191

<sup>33</sup>H. Shaked, cit. p. 71 (traduzione mia)

<sup>34</sup>Vedi H. Shaked, cit. p. 49

sono tuttavia alcune novità da lui introdotte che vanno ad innestarsi (talvolta in discordanza) sul corpo della tradizione precedente.

Alla *shahada*, la professione di fede musulmana, fu aggiunta la frase: “... *wa anna Muhammadan Ahmadan'bna 'Abdi'llahi huwa mahdiyyu'llahi wa khalifatu rasulih*” (...e (testimonio) che Mohammed Ahmed Ibn 'Abd Allah è il Mahdi di Allah e il successore del suo Profeta)<sup>35</sup>.

In questo modo egli equiparava la non obbedienza ai suoi ordini ad apostasia della fede punibile con la morte.

Un'ulteriore novità che va a modificare un elemento profondo della religiosità musulmana è l'introduzione tra i cinque pilastri della fede della *jihad*.

La “guerra santa” viene inserita eliminando la pratica dell'*hajj*, il pellegrinaggio verso i luoghi santi dell'Hijaz, ritenuta non necessaria e addirittura proibita; dopo la morte del Mahdi il khalifa Abdallahi permise che all'*hajj* fosse sostituita la visita alla tomba del *Mahdi* a Omdurman.

La *jihad* non era mai stata precedentemente inserita tra i pilastri della fede musulmana in nessuna epoca.

Un'altra novità di notevole rilevanza fu la redazione (incompiuta) di una sunna scritta dal *Mahdi* stesso, chiamata *majlis*.

Egli giustificava questa sua opera affermando che essa era frutto della diretta rivelazione del Profeta durante le sue visioni.

Queste innovazioni, pur toccando pratiche facenti parte del cuore stesso della fede musulmana, sono da considerarsi perlopiù accessorie, comunque strumentali al progetto di revival islamico portato avanti dal *Mahdi*.

Sono introdotte in particolar modo per dare una forza maggiore all'azione di Mohammed Ahmed, che ottiene grazie a queste novità la massima legittimazione possibile e un'amplissima libertà d'azione.

Abbiamo dunque visto come Mohammed Ahmed interpreti il suo essere il “ben guidato” soprattutto in funzione della componente “revivalistica” che abbiamo prima individuato; perciò la componente escatologica diventa marginale nella predicazione e, pur avendo una certa importanza (soprattutto per quanto riguarda la legittimazione del suo status agli occhi del popolo), passa in secondo piano rispetto alla predicazione di stampo fondamentalista.

Possiamo affermare quindi che in generale nel mahdismo sunnita è presente una preponderanza di motivi fondamentalisti.

Il paragone che sorge spontaneo col mahdismo sciita e con il messianismo cristiano ed ebraico diventa per questo motivo in parte fuorviante.

---

<sup>35</sup>J.S. Trimmingham, *Islam in the Sudan*, p.155

L'utilizzo della categoria di “movimento messianico di tradizione semitica”, presa in causa in riferimento al mahdismo ad esempio da L. C. Brown<sup>36</sup>, seppure non errato è però impreciso e non tiene conto di questa peculiarità.

Si può dire con un'espressione forse un po' troppo *tranchant* che il concetto di *Mahdi* in ambito sunnita “è privo di qualsivoglia componente messianica”<sup>37</sup>.

Abbiamo infatti visto come la componente messianico-escatologica sia un innesto che si è sviluppato solo successivamente (forse appunto per contatto con le dottrine sciite) e quindi anche per questo motivo la componente revivalistico-fondamentalista è il vero cuore del mahdismo sunnita.

Possiamo dunque affermare senza imbarazzo alcuno che “una persona può essere sia un *mahdi* che un fondamentalista” come affermato da John Voll<sup>38</sup>.

C'è infine un'altra importante considerazione da fare riguardo l'assunzione della carica di Mahdi da parte di Mohammed Ahmed.

È possibile comprendere osservando il successo dell'azione del *Mahdi* sudanese il modo in cui una religiosità imbevuta di sufismo è molto ricettiva nei confronti dell'istanza mahdista; infatti quest'ultima ripropone su vasta scala e su altro livello il vincolo di fedeltà personale che lega il fedele allo *shaykh*.

La fedeltà al “cammino” di un particolare santo sufi (con l'autorità che ne consegue) è infatti in fin dei conti facilmente tramutabile in autorità politica; e l'accettazione di un progetto di *jihad* appare forse non poi tanto ostica per i seguaci di un sufismo così privo di slanci mistici come quello sudanese.

Questa predisposizione è forse la principale forza (al di là delle motivazione socio-economiche) che diviene causa scatenante del successo popolare della *Mahdiyya*.

E proprio il travolgente consenso popolare dato alla Mahdiyya farà di essa nel novecento il principale mito ispiratore dell'indipendenza; è dunque interessante analizzare l'apporto dato dalla *Mahdiyya* alla creazione dell'identità nazionale sudanese e la modalità in cui quest'ultima è in rapporto con la visione religiosa alla base del movimento mahdista.

---

<sup>36</sup>L. C. Brown, *The Sudanese Mahdiyya* in Robert I. Rotberg and Ali A. Mazrui, *Protest and power in black Africa*, Oxford university press, New York 1970, p.147

<sup>37</sup>G. Warburg, *Islam sectarianism and politics in Sudan since the Mahdiyya*, Hurst and Co., Londra 2003, p. 22 (traduzione mia)

<sup>38</sup>J.O. Voll, *The sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist*, p. 166 in “Journal of middle east studies”, X, 1979 (traduzione mia)

### **3) La *Mahdiyya* tra lotta religiosa e nascita dell'identità nazionale sudanese.**

Alla base della nascita dell'idea di una nazione vi possono essere diverse concezioni, talvolta concomitanti tra loro.

Il concetto di nazione può essere sviluppato partendo da criteri linguistici; in altri casi può fare appello alla più malferma e manipolabile concezione dell'identità etnica, quando dalla popolazione è avvertita un'omogeneità di caratteristiche fisiche e culturali; infine, può fare altrimenti riferimento alla consapevolezza di aver vissuto importanti vicende storiche in comune.

Generalmente si può vedere come questi criteri siano sovente utilizzati in maniera sovrapponibile, e come molto spesso siano frutto di una costruzione culturale realizzata a posteriori o addirittura fittizia.

Nel caso degli Stati dell'Africa post-coloniale molto di frequente, in mancanza di un'omogeneità di caratteri linguistici o etnici (si potrebbe discutere parecchio dell'opportunità di utilizzare tale concetto), si fa appello all'esperienza unificante del dominio coloniale; proprio per questo raramente gli stati africani ricoprono i confini di Stati precoloniali, rientrando invece nei limiti tracciati decenni prima dagli europei.

Non a caso tutt'altro che raramente le élite che hanno portato all'indipendenza dei vari Stati sono figlie dell'amministrazione coloniale.

La presenza di confini tracciati dall'esterno (confini anche etnici, vedi il caso di Hutu e Tutsi) è alla base di numerosissimi problemi e tragedie della storia contemporanea africana.

Il Sudan non ricopre i confini di un antico Stato africano, ma coincide col territorio prima ottomano e in seguito anglo-egiziano e britannico.

Inoltre un'omogeneità di caratteri linguistici o etnico – culturali è assente: le diversità più eclatanti sono tra le tribù nomadi e quelle sedentarie, tra quelle di lingua araba e di religione musulmana (discendenti o comunque fortemente toccate dalle numerose migrazioni che nei secoli si susseguirono a ondate dalla regione dell'Hijaz) e quelle parlanti una lingua della famiglia nilo-sahariana e di religione cristiana o animista.

Massicci fenomeni di migrazione interna ebbero un importante influsso sul quadro demografico sudanese; primo fra tutti l'esodo di numerosi gruppi dalle aree tribali del nord verso tutte le altre aree del paese. Questi grandi movimenti di popolazione ebbero luogo sia per la pressione della sopracitata migrazione araba, sia per motivi commerciali; i mercanti di alcune di queste tribù si diffusero nelle principali città dell'intero territorio sudanese: in particolare un ruolo importante era svolto dal commercio degli schiavi, catturati tra le popolazioni pagane del Bar el Ghazal.

Questa è infatti una pratica tollerata dall'Islam, e in Sudan assume in quell'epoca un ruolo fondamentale per l'economia.

Non a caso questi “emigrati” saranno tra i più attivi sostenitori della *Mahdiyya*, visto il malcontento che avevano provocato le disposizioni del *khedivè* contro la schiavitù emanate in seguito a pressioni esercitate dai britannici.

Abbiamo visto come lo stesso *Mahdi* provenisse da una famiglia che per motivi di lavoro si era insediata nei pressi di Khartoum proveniente da Dongola, città posta ben più a settentrione<sup>39</sup>.

Nel quadro degli spostamenti di popolazioni avvenuti in Sudan negli anni precedenti la *Mahdiyya* c'è da tener conto di un ulteriore moto migratorio, verso est, formato da gruppi di famiglie fermatesi nelle diverse zone del paese durante il pellegrinaggio diretto alla Mecca, l'*Hajj*.

Il *Khalifa* (successore) del *Mahdi*, Abdallahi, faceva parte di una famiglia che da regioni poste all'estremo occidente dell'attuale Sudan si era trasferita più a oriente, fra i Ta'isha, durante una migrazione che aveva come meta ultima l'arrivo ai luoghi santi dell'Hijaz.<sup>40</sup>

Era infatti attiva una via carovaniera che attraversava latitudinalmente l'intero paese per arrivare ai porti del mar Rosso, da cui partivano le navi dirette alla penisola arabica.

Nella seconda fase della *Mahdiyya*, dopo la morte di Mohammed Ahmed e la successione del potere nelle mani del *Khalifa* Abdallahi, la tribù dei Ta'isha, (cui il *khalifa* apparteneva) assunse il potere attraverso l'occupazione di tutti i quadri principali: emersero fra gli altri le figure del figlio e del fratello del *Khalifa*, tanto che lo stato mahdista iniziò ad assumere i tratti di una monarchia ereditaria.

Avvenne insomma una sterzata in senso etnico rispetto al progetto originario che era invece aperto alla partecipazione di tutte le componenti etniche presenti in Sudan.

La *Mahdiyya* infatti, almeno durante l'azione di Mohammed Ahmed, fu la prima esperienza condivisa (attivamente o meno) da tutti gruppi umani dell'area sudanese.

Inoltre, a causa del suo sviluppo autoctono, verrà avvertita successivamente come il fattore unificante più significativo, essendo un evento in cui la comunità sudanese ha svolto un ruolo attivo nei confronti dell'aggressività esterna (a differenza dunque della fase coloniale).

La vicenda legata allo Stato mahdista è diventata così un elemento cardine della concezione nazionale sudanese; ancora oggi la presenza di diversi partiti politici che fanno riferimento ad essa è un grande sintomo di questo fatto (parleremo brevemente di ciò in seguito).

Naturalmente la concezione nazionale che scaturisce dal riferimento a quest'esperienza non può essere condivisa dall'intera popolazione dell'attuale Sudan.

Ciò ha portato al tuttora perdurante conflitto fra il centro-nord del paese (i territori che furono il cuore dello stato mahdista, a maggioranza musulmana) e il sud (cristiano o pagano), sino alle

---

<sup>39</sup>P.M. Holt, cit., p.37

<sup>40</sup>Holt, cit., p.12



recenti vicende relative al referendum per l'indipendenza del sud e alle tensioni per il possesso della regione petrolifera di Abyei.

Quello che è interessante comprendere è se una qualche forma di idea di nazione sudanese si sia sviluppata già ai tempi della *Mahdiyya* in maniera consapevole ed esplicita, o se il legame fra questi due fenomeni non sia invece il frutto di una manipolazione culturale influenzata da una visione a posteriori.

Per capire ciò cercheremo di osservare se questa componente “nazionalista”, o comunque di avversione nei confronti degli stranieri, fosse presente in qualche maniera nella visione del *Mahdi* stesso; una fonte utilissima è ancora una volta la *Sira*, che oltre a riportare il pensiero di Mohammed Ahmed è anche uno specchio della *weltanschauung* sviluppata fra coloro che facevano parte dello stato mahdista.

Innanzitutto possiamo cercare di capire quale fosse la prospettiva che il *Mahdi* assegnava alla sua *jihad*: limitata al territorio sudanese o destinata ad espandersi anche oltre questi confini?

Nel resoconto di una visione avvenuta dopo la conquista di El Obeid, capitale del Kordofan, egli afferma: 'L'Apostolo di Dio (...) mi disse: “Così come hai pregato ad El Obeid, tu dovrai pregare a Khartoum, poi dovrai pregare nella moschea di Berber<sup>41</sup>, poi dovrai pregare nella Santa Casa di Dio (La Mecca), poi dovrai pregare nella moschea di Yathrib (Medina), poi dovrai pregare nella moschea del Cairo, poi dovrai pregare a Gerusalemme, poi nella moschea di al-Iraq, poi nella moschea di al-Kufa”'.<sup>42</sup>

Gli orizzonti della conquista mahdista appaiono quindi ben più ampi di quelli del Sudan: panislamici, se non mondiali.

In diversi punti della *Sira* Isma'il 'Abd al-Qadir afferma che il dominio del *Mahdi* è destinato ad estendersi sull'intero mondo; e rimprovera aspramente chi afferma che Mohammed Ahmed, morendo prima di aver compiuto questa sua missione, avrebbe dimostrato di non essere veramente “*al-Mahdi al-muntazar*”<sup>43</sup>.

Interessanti sono alcune brevi notizie di contatti con altri personaggi per esportare la rivolta mahdista al di fuori dei confini sudanesi.

Nella *Sira* è presente un breve riferimento agli accordi che Mohammed Ahmed avrebbe avuto con un certo al-Kahhal di Damasco che gli avrebbe presentato un “pio uomo” di Gerusalemme pronto a

---

<sup>41</sup>Città del Sudan settentrionale

<sup>42</sup>In P.M. Holt, cit. p.73 (traduzione mia)

<sup>43</sup>Vedi H. Shaked, cit. p.71 e 102.

fare una sollevazione in nome del *Mahdi*<sup>44</sup>; non abbiamo però notizie più precise a riguardo, ed evidentemente l'accordo non ebbe esiti ragguardevoli.

Un episodio ancor più interessante è quello dei rapporti intercorsi tra Mohammed Ahmed e il figlio di Muhammad Ibn Alì as-Sanusi, fondatore della Sanusiyya.

Nella visione in cui Mohammed Ahmed vide assegnati ai suoi quattro *khalifa* i troni dei quattro “Califfi ben guidati” (visione di cui abbiamo parlato anche precedentemente)<sup>45</sup> il terzo posto, il seggio di Uthman, è destinato al figlio di al-Sanusi.

Ma quest'ultimo, che di nome faceva Muhammad al-Mahdi e che si considerava lui stesso il *Mahdi*, rifiutò in seguito di divenire un *khalifa* del sudanese<sup>46</sup>.

Un altro caso di contatto con importanti personalità esterne al mondo sudanese è rappresentato dall'elogio che alla *Mahdiyya* fu dedicato da Muhammad Abdu e da Jamal al-Din al-Afghani, i più famosi esponenti del “modernismo” musulmano, attivi in Egitto.

Sempre in Egitto il *Mahdi* guardava ad Urabi (o Arabi pasha, colui che aveva scatenato la contemporanea rivolta Urabista in Egitto contro gli stranieri) come sostituto di Gordon alla carica di governatore a Khartoum.

Il progetto venne però abbandonato in seguito alla morte di Gordon avvenuta durante la presa della città: l'uccisione del governatore fu compiuta contro la volontà del Mahdi.<sup>47</sup>

Sono dunque presenti questi diversi elementi che ben dimostrano come la prospettiva del Mahdi andasse ben al di là dell'azione all'interno dei soli confini sudanesi.

E questa affermazione, pur essendo resa esplicita dalla portata dei discorsi del Mahdi stesso, è testimoniata in maniera ancor più significativa dalla sopracitata rete di contatti che egli aveva cercato di allacciare con diverse importanti personalità presenti in numerose regioni del mondo musulmano.

Passiamo ora a valutare in che prospettiva (se solo religiosa o anche di “liberazione nazionale”) era vista la lotta in ambiente mahdista; e quali (e per quale motivo) fossero considerati i nemici della *Mahdiyya*.

Capire questi fattori è fondamentale per comprendere se e in che modo fosse presente una qualche concezione di tipo nazionalista all'interno del movimento.

---

<sup>44</sup>Vedi H. Shaked, cit. p.176

<sup>45</sup>Vedi nota 34

<sup>46</sup>J.S. Trimmingham, *Islam in the Sudan*, p.239

<sup>47</sup>R.H Dekmejian, M.J. Wyszomirski, *Charismatic leadership in Islam: the Mahdi of the Sudan*, p.209 in “Comparative studies in society and history” XIV (1972)

I nemici per eccellenza sono i turchi (*al-atrak*). A questo termine non bisogna dare una precisa connotazione etnica: esso comprende tutti gli ufficiali e gli amministratori che lavoravano per l'Impero Ottomano nella zona.

L'élite dell'Impero era multietnica (in particolare molti funzionari erano di origine balcanica, armena o egiziana) e perciò il termine era utilizzato in un'accezione molto più ampia di quella che ci si potrebbe aspettare.

Il periodo del dominio ottomano viene chiamato dai sudanesi *al-Turkiya al-sabiqa* (il precedente governo turco).

Il periodo del *condominium* anglo-egiziano viene invece definito come *al-Turkiya al-thaniya* (il secondo governo turco): perciò il termine non solo andava ad indicare gli ottomani tutti, ma comprendeva anche i governatori occidentali del Sudan ottomano (come l'italiano Gessi o l'austriaco Slatin o il britannico Gordon) e poi quelli quasi esclusivamente britannici del periodo del *condominium*<sup>48</sup>.

Se osserviamo di quale tenore fossero gli epiteti coi quali nella *Sira* vengono etichettati i Turchi, risulta immediatamente comprensibile che la prospettiva non solo non è etnica o nazionale, ma è senza dubbio spiccatamente religiosa.

I Turchi sono per eccellenza *a'da' Allah* (i nemici di Dio) o *a'da' al-din* (i nemici della fede) o “miscredenti (*kuffar*) che solo la spada può purificare”.

Essi si sono allontanati dalla “via maomettana” (*al-tariqa al-Muhammadiya*) per amore del rango e del potere<sup>49</sup>.

Le loro schiere sono addirittura guidate da Satana stesso ( in opposizione agli angeli, al Profeta, ai quattro califfi e ad *al-Khidr* che guidano e supportano le truppe dei mahdisti).<sup>50</sup>

Gli sfruttamenti e le sevizie imposte dalle truppe e dall'amministrazione ottomana erano in particolar modo condannati dal punto di vista religioso, come offesa a Dio, alla shari'a e alla fede.

Interessante è questa proclamazione fatta dal Mahdi nel 1882: “Davvero questi Turchi pensavano che loro fosse il regno e che il comando fosse nelle loro mani. Hanno trasgredito i comandamenti degli apostoli e dei Suoi profeti e di colui che comanda loro di imitarli. Hanno giudicato usando altra legge rispetto alla rivelazione di Dio (il Corano) e alterato la *Shari'a* di Nostro Signore Maometto, l'Apostolo di Dio, insultato la Fede in Dio e imposto una tassa (*al-jizya*) sulle vostre teste e su quelle degli altri Musulmani...”<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup>P.M. Holt, cit. p. 14

<sup>49</sup>H. Shaked, cit. p. 202

<sup>50</sup>H. Shaked, cit. p. 79 e 90

<sup>51</sup>P.M. Holt, cit. p.34 (traduzione mia)

La prima colpa dei Turchi è l'imposizione della tassa di capitolazione, prevista dal diritto musulmano solamente per i non musulmani.

Da questo discorso emerge una visione del mondo per la quale i problemi socio-economici contingenti sono sempre legati alla sfera del religioso e secondo tale chiave interpretati.

L'altra grande offesa alla fede che viene fatta dai Turchi secondo la propaganda mahdista sta nei comportamenti licenziosi e mondani che essi adottano, spesso contrapposti nella *Sira* alla virtù e alla devozione degli *ansar*: “questi (gli *ansar*) sono al servizio di Dio misericordioso mentre essi (i Turchi) vivono nell'obbedienza a Satana.”<sup>52</sup>

La modalità con la quale il *Mahdi* manda lettere ai suoi nemici musulmani è quella dell'*indharat*, la lettera d'avvertimento sul modello di quelle che Maometto inviava ai suoi nemici pagani.

Il *Mahdi* può aggirare il divieto coranico di uccidere un altro musulmano poiché considera alla stregua degli infedeli tutti coloro che combattono sotto i vessilli ottomani: per la loro infedeltà ai principi coranici hanno subito la sua scomunica (*takfir*).

Proprio per il fatto che il nemico viene innanzitutto avversato sul piano religioso numerosi sono i casi di conversioni e cooptazioni nelle file mahdiste di soldati e addirittura governatori turchi.

Abbiamo già parlato della lettera che il *Mahdi* inviò a Gordon con allegate le vesti da sufi utilizzate dagli *ansar*; questo tentativo cadde nel vuoto, ma lo stesso invito, mandato a Rudolph Slatin, governatore del Kordofan, ottenne la sua conversione<sup>53</sup> e la sua cooptazione nelle file mahdiste (anche se c'è da dire che Slatin compì tutto ciò per salvarsi la vita e in seguito rinnegò questa scelta)<sup>54</sup>.

Era usanza dei mahdisti affiggere migliaia di volantini di propaganda prima delle battaglie per convincere alla defezione le truppe ottomane.<sup>55</sup>

In generale venivano accettati tutti coloro che per convinzione o, più spesso, per sfinimento, fuggivano dalle città assediate per rifugiarsi presso gli accampamenti dei mahdisti.

Il *Mahdi* inviò inoltre personalmente una lettera al *Negus* Giovanni d'Etiopia per chiederne la conversione<sup>56</sup>; di fronte al netto rifiuto del *Negus* venne dato il via libera ad un tentativo di invasione e conquista dell'Etiopia che si protrasse anche dopo la morte di Mohammed Ahmed sotto il comando del *khalifa* Abdallahi.

---

<sup>52</sup>H. Shaked, cit. p.203 (traduzione mia)

<sup>53</sup>H. Shaked, cit. p. 152

<sup>54</sup>Scriverà in seguito *Fire and sword in the Sudan*, una delle prime opere scritte da occidentali sulla *Mahdiyya*.

<sup>55</sup>H. Shaked, cit. p. 122

<sup>56</sup>H. Shaked, cit. p.173

Ismail 'Abd al-Qadir scriverà la sua seconda opera, il *Tiraz* (cronaca) proprio sui primi favorevoli esiti di questa campagna militare.

Appare così evidente quali fossero le categorie di pensiero alle quali i mahdisti facevano riferimento.

È comunque possibile instaurare un parallelismo fra l'azione del Mahdi e quella di Urabi<sup>57</sup> se non altro per la loro azione contemporanea e avversa alle ingerenze straniere.

Abbiamo già visto come il Mahdi guardasse al giovane colonnello egiziano per sostituire Gordon a Khartoum; è presente inoltre un passo della *Sira* in cui Isma'il 'Abd al-Qadir si meraviglia del fatto che gli ulema d'Egitto, pur avendo emanato delle *fatwa* contro i Turchi e a favore della rivolta di Urabi, al tempo stesso avessero deplorato l'azione del Mahdi non credendo nella verità della sua missione<sup>58</sup>.

Già allora dunque era avvertita una certa affinità tra le “missioni” portate avanti dai due.

Ma questa affinità si limitava alla sola lotta contro i Turchi: le motivazioni ideologiche e gli scopi erano ben diversi.

Urabi diede vita a una rivolta contro gli stranieri d'Egitto: certamente la sua propaganda fece uso di temi religiosi, ma la sua prospettiva è politica, il suo progetto è panarabo<sup>59</sup>;

Il *Mahdi* combatté contro i Turchi non in quanto stranieri, ma in quanto infedeli: la sua prospettiva è completamente religiosa, il suo progetto è panislamico, aperto ai non arabi (ai gruppi tribali sudanesi così come alle truppe ottomane passate dalla sua parte).

Sono dunque due fenomeni solo in apparenza simili, e affini solo per la prospettiva di lotta contro l'esterno.

Non si può dunque affermare che la rivolta mahdista sia stata consapevolmente fondatrice dell'idea di nazione sudanese: manca nella sua ideologia un fattore che unisca Sudanesi in quanto tali in contrapposizione a un nemico esterno.

È un giudizio influenzato da una visione a posteriori, memore degli eventi della decolonizzazione, affermare che la *Mahdiyya*: “combinò l'esperienza messianico-profetica (...) con l'*ethos* nazionalista–rivoluzionario attributo del moderno processo di *nation-building*”<sup>60</sup>

La costruzione dell'idea di Sudan come Stato-nazione ebbe uno sviluppo successivo: in questo processo il ripescaggio dell'esperienza mahdista come strumento di cementazione dell'identità<sup>61</sup> fu frutto di un lavoro di reinterpretazione e di ingegneria culturale.

---

<sup>57</sup>Come fatto da Chaille-Longue in *Three Prophets*, vedi Fradin, cit. p. 11

<sup>58</sup>H. Shaked, cit. p. 93

<sup>59</sup>Vedi M. Campanini, *cit.*, p. 36-37

<sup>60</sup>R.H Dekmejian, M.J. Wyszomirski, cit. p. 193-194 (traduzione mia)

Lo stato che fa affidamento a questo serbatoio d'esperienze nasce per forza di cose instabile: perché la *Mahdiyya*, com'è stato mostrato, è un fenomeno prima di tutto religioso e non politico e per questo non potrà mai divenire appieno l'elemento unificatore di una regione complessa e ricca di sfumature come il Sudan.

### **Conclusioni.**

La *Mahdiyya* si presenta quindi come un fenomeno culturale ibrido e complesso sotto diversi aspetti.

Appare come un originale mix di diversi elementi (sufismo, fondamentalismo, mahdismo) che, considerati nelle loro accezioni più classiche, difficilmente potrebbero coesistere: spinge quindi a rivedere e ad allargare le maglie di queste definizioni.

Abbiamo visto come essa sia espressione di un fondamentalismo molto rigido, affine ad esempio a quello del movimento wahhabita; allo stesso tempo però utilizza una serie di concetti e di credenze care all'esperienza del sufismo, e da queste in particolare trae forza e legittimazione.

Non si può far rientrare il fenomeno nel conflitto fra la gerarchia dei dottori e le *tariqa*: il movimento certamente è influenzato dall'esperienza del sufismo e della religiosità sudanese ma ne utilizza gli strumenti per superarla; allo stesso tempo il rapporto con la gerarchia degli ulema è sì conflittuale, ma non in maniera totale: i dottori non sono nemici per definizione, ma solo nel momento in cui non accettano la rivelazione di Mohammed Ahmed.

Nel corso di questo articolo si è anche analizzato il modo in cui, nel caso sudanese e più in generale nel mahdismo sunnita, la componente escatologica rappresenta un aspetto secondario, un'aggiunta posteriore, accessoria al messaggio revivalista che è alla base del fenomeno.

A tale scopo si sono dovuti fare i necessari distinguo tra questo tipo di mahdismo e quello sciita (oltre al messianismo ebraico e cristiano): l'associazione con questi fenomeni risulta automatica ma porta ad errori di interpretazione nel momento in cui ci si accinge ad analizzare il fenomeno del mahdismo sunnita più nello specifico.

Si è poi osservato come non solo un background sufico come quello del Sudan non è ostile allo sviluppo di un movimento mahdista, ma rappresenta invece un ambiente favorevole (se non necessario) al suo successo.

La ripresa su vasta scala del vincolo di fedeltà personale tra *shaykh* e fedele che è proprio della religiosità sufica fu infatti il fattore determinante per il successo del fenomeno in quest'area.

Ultimo importante aspetto preso in considerazione da questo lavoro è stato quello del rapporto fra *Mahdiyya* e identità nazionale sudanese.

---

<sup>61</sup>Vedi G. Warburg, *Islam and State in Numayri's Sudan*, in "Africa" LV 1985 e cit. p.100-103

Si è potuto osservare come il mahdismo sudanese fosse un fenomeno pienamente avvertito come facente parte del piano religioso e non di quello politico; l'identità nazionale non era un concetto sentito in maniera esplicita dai sudanesi, né il nemico era tale in quanto straniero.

Certamente *in nuce* erano presenti anche queste concezioni, ma gli eventi legati a questo periodo erano “trasportati” su un piano completamente trascendente, alieno alla definizione di nazionalità.

Il carattere nazionalista del fenomeno sarà sviluppato soprattutto in seguito, nel momento in cui i sudanesi, riguardando al loro passato, poterono attribuire nuovi significati al movimento, primo evento in qualche modo unitario e non subito della loro storia.

Risulta evidente quali problemi presenti il rifarsi ad un fenomeno di questo tipo per fondare l'idea di nazione: l'attuale instabilità del Sudan, lacerato da divisioni religiose e tribali, ne risulta un'evidente prova.

Precedentemente, in altre zone periferiche del dar al-Islam e in particolare in Africa, si erano verificati fenomeni dalle caratteristiche molto simili a quelle del movimento preso in esame in questo lavoro.

I casi più famosi sono quelli di Ibn Tumart, leader degli Almohadi in nord Africa e di al-Hajj 'umar Tal e Othman Don Fodio in Africa occidentale: anche in questi casi un personaggio proveniente dalle file del sufismo divenne il capofila di un movimento islamico puritano.

La legittimazione ideologica di questi leader scaturiva dallo stesso serbatoio culturale cui attinse Mohammed Ahmed: la carica di “*mahdi*”, le caratteristiche dell'*Insan al-kamil*, ecc<sup>62</sup>.

Il fenomeno rientra quindi in questo filone di mahdismo africano, le cui caratteristiche sono frutto della perifericità dell'Islam di queste regioni (i caratteri sufici e paganeggianti che abbiamo prima individuato come caratteristici dell'Islam sudanese sono applicabili a grandi linee, e con le ovvie differenze, a tutta l'Africa musulmana, in particolare nella regione subsahariana).

Ma allo stesso tempo la vicenda di Mohammed Ahmed è pienamente inserita nella grande età di fermenti interni al mondo islamico che si apre a partire dal XVIII secolo.

In questo clima culturale si svilupparono movimenti culturali anche molto diversi tra loro: per fare gli esempi più noti, il puritanesimo wahabita in Arabia Saudita (antesignano del fondamentalismo contemporaneo) e il Modernismo, che mosse i suoi primi passi a partire dall'Egitto ottomano.

Prendendo come riferimento la classificazione dei movimenti religiosi islamici del XIX secolo fatta da J. S. Trimmingham abbiamo un'utile articolazione in tre gruppi<sup>63</sup>:

- Salvezza attraverso un ritorno alle origini (la Legge): Wahabismo
- Salvezza attraverso un leader mandato da Dio (Guida): Mahdismo

---

<sup>62</sup>Vedi A. Piga, *L'Islam in Africa*, p. 21 e ss.

<sup>63</sup>J.S. Trimmingham, *The sufi orders in Islam*, p.245 (traduzione mia)

-Salvezza attraverso l'estasi ed estinzione della volontà personale nello *shaykh* sufi: “*tariqa revival*.”

Far rientrare il movimento del mahdismo sudanese nella sola seconda categoria, pur essendo procedimento corretto, non tiene conto appieno della complessità del fenomeno.

Abbiamo infatti visto come la ricerca del ritorno alle origini (fondamentale il concetto di *mujaddid*) e dell'osservanza della *shari'a* (elementi che secondo lo schema sono centrali per il primo punto) fossero di primaria importanza.

Allo stesso tempo abbiamo anche osservato come l'assunzione della carica di *Mahdi* nel contesto dell'Islam sudanese assume il significato di un'estensione su vasta scala del legame fortissimo d'adorazione che unisce il fedele allo *shaykh*.

In qualche modo il fenomeno tocca tutte le categorie previste dallo schema precedente.

Ebbene, la definitiva grande complessità culturale della Mahdiyya sudanese sta proprio in questo: pur facendo parte di un filone di diversi fenomeni già verificatisi in area africana è comunque, a suo modo, pienamente un fenomeno moderno.

Non si può certo considerarla l'automatica reazione di una società tradizionale al contatto con la modernità, né un semplice rigurgito di elementi passati: è invece il frutto di una complessa elaborazione culturale che ha adattato l'istanza di riforma-ritorno alle origini (istanza che si fa ancora sentire in tutto il mondo musulmano) alla peculiare condizione del Sudan di fine '800.



