

## Città di Dio, città delle donne

Etnografia del quotidiano nella città sufi di Touba, Senegal

**Guido Nicolás ZINGARI**

Université Côte d'Azur / Università di Torino

---

### **The city of God, the city of women: Ethnography of everyday life in the holy city of Touba, Senegal**

**ABSTRACT:** The holy city of Touba, Senegal, is a Sufi caliphate governed by the murid brotherhood. The founder's clan, C. A. Bamba Mbacké, established a political and religious system that revolves around numerous marabuttic lineages, specific ritual institutions as well as an intense economic activity that makes Touba the second largest and most dynamic city in the country. The great narratives and spaces of worship of this imposing spiritual metropolis return the image of a city designed and dominated by its religious guides. An ethnography of the everyday life resizes the centrality of the social and cultic pact on which their power is based and on which all the historical-anthropological studies dedicated to the brotherhood have been concentrated. Such ethnography shows all the importance of the houses and the households of the marabouts in the life of the city and of the networks that weave outside its walls. Understood as real homelands, beyond the religious representations, these contexts reveal a surprising and irreducible protagonism of women in the making and transformation of landscapes and bonds that make up the very infrastructure of this city of God.

**KEYWORDS:** WOMAN, SUFISM, EVERYDAY LIFE, TOUBA, SENEGAL.

---

---

This work is licensed under the Creative Commons © Guido Nicolás Zingari

*Città di Dio, città delle donne: Etnografia del quotidiano nella città sufi di Touba, Senegal*

2018 | ANUAC. VOL. 7, N° 2, DICEMBRE 2018: 181-204.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3295



La confraternita senegalese dei murid è indissociabile dalla sua capitale, la città santa di Touba. Come l'ordine religioso che la governa è nata alla fine del XIX° secolo. Mentre l'occupazione coloniale si radicava nelle quattro municipalità di Gorée, Rufisque, Dakar e Saint-Louis, nel Baol orientale, a circa duecento chilometri dalla costa, sotto la spinta di rivendicazioni politiche e religiose guidate da Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké si consolidavano insediamenti che avrebbero frenato l'espansione del regime coloniale in quella piccola porzione di Africa occidentale. Dopo un lungo processo di negoziazione con l'amministrazione francese e un'affermazione economica legata all'introduzione della coltura dell'arachide, la confraternita ha iniziato a edificare, intorno a un arcipelago di insediamenti agricoli, quella che presto sarebbe diventata la seconda città più popolata del Senegal. Nel 1976 Touba ha ottenuto lo statuto speciale di «comunità rurale autonoma» (Guèye 2002). L'ordine religioso della Muridiyya vi ha istituito un regime califfale basato sull'egemonia del clan degli Mbacké Mbacké, discendenti di C. A. Bamba Mbacké. Negli ultimi cinquant'anni la regione ha conosciuto una crescita demografica ed economica che supera di gran lunga anche gli standard più dinamici delle città africane (Seck *et al.* 2015). Oltre alla culla storica di una delle istituzioni culturali più importanti del paese, è diventata il punto di convergenza di una rete economica, commerciale e migratoria che si estende nel mondo intero. Questa vera e propria «metropoli spirituale» (Ross 2006), conta oggi circa un milione di abitanti. Questo saggio, che si basa su un'etnografia svolta nell'arco di numerosi soggiorni tra la città di Touba e l'adiacente e periferica cittadina di Mbacké tra il 2011 e il 2016<sup>1</sup>, intende mettere

---

1. La mia ricerca è iniziata tra novembre del 2011 e maggio 2012 con l'obiettivo di condurre un'etnografia sul rapporto tra giovani discepoli e confraternita murid nella città di Touba per una tesi di laurea magistrale all'Università di Torino. In seguito, nell'ambito di una tesi di dottorato sempre per conto dell'Università di Torino, ho svolto altri tre soggiorni a Touba e Mbacké, tra il 2014 e il 2015, per un totale di circa dieci mesi. Gli obiettivi di questa ricerca riguardavano il rapporto tra legami di parentela, forme di intimità familiare, pratiche religiose e vita quotidiana nelle case marabuttiche del contesto tubiano. Nel corso di queste missioni ho vissuto in quattro diverse case marabuttiche tra Touba e la cittadina di Mbacké. Una di queste, dove ho trascorso gran parte del mio tempo, era abitata e governata esclusivamente da due donne (Sokhna Mame Adji Awa Ndiaye e Sokhna Mame Bousso Mbacké, dopo la morte della prima nel 2014). Buona parte del materiale raccolto per questo saggio è costruito a partire da una lunga e intensiva osservazione delle attività quotidiane di queste case, nonché della vita pubblica condotta dalle grandi donne che le governano. La maggior parte delle interviste, invece, sono state realizzate con le figure subalterne (non solo di donne, spesso più giovani) che lavorano o semplicemente abitano questi contesti. Alla vita quotidiana degli uomini, dei marabutti e di giovani allievi delle scuole coraniche ho dedicato invece la realizzazione di un film etnografico (*Le porte del paradiso*, 2016, presentato in concorso al Festival International Jean Rouch, Filmmaker Milano, Salina Doc Fest e GIEFF). Ringrazio i referee anonimi di *Anuac* per i loro commenti critici e suggerimenti.

in evidenza la centralità delle donne nella costruzione e nella configurazione sociale, economica e religiosa così come nella vita quotidiana di questo contesto.

Secondo Cheikh Anta Babou (2011), gli studi sulla Muriddiyya<sup>2</sup> non avrebbero conferito al «punto di vista dei murid» la centralità che gli spetta. Di conseguenza, la proposta di questo autore si orienta verso un'analisi rinnovata delle «credenze religiose e della spiritualità murid» (Babou 2011: 19). Il corpo dottrinale e il messaggio di C. A. Bamba Mbacké formulerebbero e fonderebbero una complessa pedagogia nella quale risiederebbe, secondo Babou, la vera forza sociale e cultu(r)ale della sua concezione di *jihad dell'anima*. Diversamente dagli altri ordini sufi, la Muridiyya sarebbe così portatrice di una proposta morale e politica fortemente radicata nel quotidiano. In questa prospettiva l'autore guarda alle istituzioni pedagogiche della scuola coranica (*daara*) e della scuola di lavoro (*daara tarbiyya*) come ai luoghi in cui si «forgerebbe» il soggetto morale murid in costante relazione con le proprie guide spirituali. Il ruolo delle donne, nella descrizione di Babou, rimane un elemento residuale nella genealogia della confraternita e del tutto assente dalle maglie del suo edificio pedagogico-spirituale.

In un saggio intitolato «Le contrat social sénégalais» (1992), Donald B. Cruise O'Brien, aveva proposto di rivolgere attenzione alla relazione personale tra discepoli e guide spirituali e alle sue implicazioni profondamente politiche. La sua nozione di *patto sociale* specificatamente *senegalese* riscosse un grande successo tra gli studiosi della confraternita e della società senegalese nel suo insieme. L'autore descrive tale patto come una forma di «protezione contro lo Stato» legata al fatto che «il talibé [discepolo] si fida molto di più del proprio marabout [guida] che del governo» (Cruise O'Brien 1992:9), delegando a queste figure di potere, oltre all'intercessione con Dio, la cura di mediare con istituzioni meno legittime ai suoi occhi di *cittadino-talibé* in di-

---

2. Gli studi sulla confraternita e la regione di Touba hanno ampiamente descritto la sua genealogia culturale e cultuale (Babou 2011), i suoi paesaggi (Ross 2006) e le sue geografie (Guèye 2002), le sue economie politiche e morali (Copans 1978, 1988, 1991, 2002) così come il suo sistema religioso e politico (Sy 1969; Cruise O'Brien 1971, 1975; Dumont 1975; Coulon 1981). Molti studiosi hanno analizzato il rapporto tra la formazione dello Stato senegalese, coloniale e post-coloniale, e l'edificazione della confraternita (Diop, M. C. 2002, 2013a, 2013b; Diouf e Leichtman 2009; Bayart 2010; Triaud 2010a). Alcuni recenti contributi hanno messo in luce la complessità degli itinerari religiosi e degli «usi dell'islam» da parte dei giovani discepoli della confraternita, i cosiddetti «cittadini-talibé» (Audrain 2013; Seck *et al.* 2015). Il lavoro di Charlotte Pézeril (2008) offre un ritratto esaustivo di una delle più note comunità di fedeli, quella dei *Baye Fall*, mostrando la sua capacità di trasformazione del religioso in un terreno di elaborazione della marginalità sociale e politica. I recenti saggi di Fabienne Samson (2012a, 2012b, 2017) interrogano, in una prospettiva di antropologia politica del religioso, le pratiche e i discorsi che operano nella re-islamizzazione del Senegal.

venire. Un tale approccio sembra aver indotto buona parte delle ricerche successive in direzione di un'analisi dei confini tra Stato e religione, cittadinanza e appartenenza agli ordini sufi, soggettività politica e comunità confessionale<sup>3</sup>. Superando questa dicotomia tra Stato e cittadino, tra società e individuo, che caratterizza buona parte gli studi sull'islam murid, Babou ci offre una chiave di accesso alle pratiche spirituali e al corpus dottrinale della confraternita che ne riafferma tutta la specificità storica e culturale. Grazie a una profonda attenzione a fonti orali e interne alla comunità religiosa l'autore riesce a ricomporre una visione emica in tutta la sua interezza. Tuttavia, senza ricorrere a veri e propri dati etnografici, il suo lavoro non entra mai in risonanza con le pratiche e le «storicità del quotidiano» (De Certeau 1990) e si limita a delineare, secondo un metodo storico-genealogico, i nitidi paesaggi di un presunto immaginario murid. Infine il ruolo delle donne è ridotto a qualche informazione sulle strategie matrimoniali degli antenati dell'ordine.

Nonostante la confraternita murid sia stata l'oggetto di numerosissimi studi, nel contesto della sua capitale non è mai stata condotta una vera e propria etnografia. Tutti i lavori etnografici evocati sopra sono stati realizzati fuori dal contesto tubiano, tra le comunità murid radicate in altre città del Senegal o in contesti migratori trans-nazionali. Un'etnografia della città di Touba e dei suoi abitanti, dei modi di vivere e abitarne le case, delle interazioni quotidiane e dei legami che costruiscono o rielaborano, rimette radicalmente in discussione la centralità del *patto sociale senegalese* a favore di una visione ben più complessa delle forme di solidarietà e socialità messe in campo nella capitale dei murid. La dimensione religiosa, in questa prospettiva attenta alle pratiche del quotidiano, diventa una delle tante componenti dei processi culturali e di soggettivazione propri a questo contesto storico: la costante fabbricazione dei legami di parentela (Carsten 2004), la costruzione e la trasformazione dei contesti domestici e delle forme di intimità familiare, le micro-economie e i rapporti di forza che animano vicinato, quartieri e cit-

---

3. Leonardo A. Villalón elabora in questo senso la nozione di una «società civile a base religiosa» (Villalón 1994). Christian Coulon (2003), riferendosi alla riflessione di Jean-François Bayart (1993) sulla *cit  cultuelle*, suggerisce l'immagine di una *cit  maraboutique*. Questi lavori rappresentano le confraternite sufi del Senegal come versioni di un islam sociale dotato di forme di negoziazione capillari in grado di mediare con le istituzioni dello Stato nazionale, considerate dal cittadino-*talib * sempre meno legittime di quelle religiose a cui si affidano e affiliano (Seck 2010; Audrain 2013; Seck *et al.* 2015; Samson 2017). La grande diaspora senegalese degli anni Ottanta e Novanta e il processo di «re-islamizzazione» delle societ  africane (Samson 2017) impongono a loro volta una rinnovata riflessione sul ruolo di queste organizzazioni religiose nel panorama transnazionale contemporaneo (Bava 2003; Blanchard 2008; Cruise O'Brien, Diop & Diouf 2002; Diouf 2000; Fourchard *et al.* 2005; Kane 2009; Kuczynski 1989; Lanza 2015; Riccio 2006, 2011; Triaud 2010b).

tà nelle sue densità locali e globali. In questo universo di pratiche e legami un'etnografia della città ci rivela, in ultima analisi, un aspetto fortemente rimosso dai paradigmi del patto sociale e della città culturale (Bayart 2015). Tale prospettiva<sup>4</sup>, che domina questo saggio, mette infatti in evidenza l'imponente centralità delle donne nell'universo tubiano a tutti i livelli del sistema sociale. Con questo non intendo infatti riabilitarne la nota funzione pubblica di predicatrici o di mediatrici politiche e culturali dell'islam contemporaneo, già ampiamente esplorata in altri lavori<sup>5</sup>. Intendo piuttosto restituire loro il ruolo di edificatrici dell'universo quotidiano di una vera e propria "città delle donne". Esse diventano infatti le vere protagoniste delle configurazioni familiari e di parentela quanto delle forme di solidarietà e socialità messe in campo nella vita quotidiana e cerimoniale.

### *Moschee, mercati, case*

L'analisi che Cheikh Guèye (2002) propone dei processi di territorializzazione della confraternita all'interno dello spazio cittadino e nella regione del Baol orientale in generale, ci impone di guardare alla storia della Muridiyya e della sua capitale non tanto in termini di resistenza/collaborazione al potere centrale (coloniale e post-coloniale) o di una semplice e lineare modernizzazione e re-islamizzazione dell'entroterra senegalese (Searing 2001; Samson 2017). L'autore ci invita a guardare al contesto tubiano come a un luogo di produzione di storia, geografie e immaginari. I processi di territorializzazione che Guèye mette a fuoco interessano sia le configurazioni rurali che urbane del tessuto sociale ed economico murid. Intrecciando un «sogno urbano» con «l'organizzazione politico-religiosa» e «l'organizzazione dello spazio» che evidenzia l'autore emergono i profili complessi di uno specifico «sistema di inquadramento murid» (2002: 24)<sup>6</sup>. Un tale «sistema di inquadramento» sarebbe il frutto di una precisa combinazione di relazioni reticolari, forme di solidarietà e rapporti di forza grazie alle quali ogni abitante della regione, e

---

4. Da un punto di vista teorico, al di là del contesto senegalese, si riferisce alla «svolta etica» in antropologia (Fassin 2012) la quale non si limita a passare dalla dimensione collettiva a quella individuale, ma si sposta dalla dimensione sociale a quella empirica ed esperienziale. Si tratta di un'ottica che guarda a ciò che le persone fanno e dicono nel linguaggio ordinario come nelle attività quotidiane così come al modo in cui danno senso a tutto questo. Questo approccio cerca negli atti, i gesti e i discorsi frammentati del quotidiano, lontani dalle grandi narrazioni e rivendicazioni, di comprendere come le donne e gli uomini fanno ciò che considerano morale, giusto, buono, sbagliato, generoso, vizioso, ecc (Lambek 2010).

5. Si vedano i lavori di Alidou 2005; Augis 2009; Bop 2005; Cantone 2012; Coulon 1988b; Coulon & Reveyrand 1990; Gemmeke 2009; Gomez-Perez 2005; Gomez-Perez & Ba 2015; Gomez-Perez & LeBlanc 2012; Hasrddy & Semin 2009; Hill 2010; Mbow 2001, 2005; Piga 2002, 2003; Evers Rosander 1997, 2005.

soprattutto ogni cittadino tubiano, non è semplicemente affiliato a una guida spirituale o a una comunità di fedeli. Tale sistema incorporerebbe ogni membro della società tubiana, dai bambini ai più anziani, in un assetto di relazioni, transazioni e gerarchie regolate dall'egemonia dei clan marabuttici e dall'onnipresenza delle loro residenze. Muovendosi tra i segmenti e gli interstizi di questo sistema, secondo equilibri molto dinamici, i cittadini tubiani rivelerebbero un'irriducibile capacità di appropriarsi di un territorio in continua trasformazione. Questi processi di reinvenzione politica, sociale ed economica del territorio si esprimerebbero, oltre che nei riti e nelle cerimonie religiose, anche sulla morfologia di una città in continua espansione, sui suoi paesaggi, sulle sue architetture estremamente moderne come sui suoi spazi di culto (Ross 2006).

Originariamente la fondazione della città sarebbe iniziata con la proliferazione, guidata dai marabout, di *daara*. Queste località combinavano luoghi di ritiro spirituale, cristallizzati intorno alle scuole coraniche, e comunità agricole rivolte allo sfruttamento della terra (Babou 2011). Principale strumento di conquista fondiaria e produzione agricola, il *daara* sarebbe diventato il modello dei processi di territorializzazione e inquadramento dell'ordine nell'intera regione, tra proselitismo religioso, nuove forme di rivendicazione politica e organizzazione del lavoro agricolo. A cavallo tra la nascita e l'affermazione della confraternita, l'emergente universo tubiano sarebbe così passato da una costellazione di piccole comunità rurali e *daara* a una vera e propria *metropoli spirituale* (Ross 2006; Babou 2011). In questo passaggio relativamente rapido l'edificazione della città si accompagna a un radicamento dei lignaggi emanati dagli insediamenti preesistenti: le famiglie e i lignaggi marabuttici provenienti dalla vicina città di Mbacké che si sono spartiti il territorio tubiano ancora vergine (Guèye 2002; Babou 2011). Tuttavia le nuove architetture urbane, dominate dalle residenze marabuttiche, intrecciano modelli architettonici tradizionali rivistati alle esigenze del nuovo islam sufi (Ross 2006). In pochi anni prende così corpo un tessuto urbano centrato intorno a tre elementi fondanti: le onnipresenti residenze marabuttiche, i mercati, le innumerevoli moschee.

Nel centro geografico e culturale della città si delinea rapidamente un Santuario monumentale. La moschea che lo domina è oggi la più grande di tutta l'Africa a sud del Sahara. La sua imponente spianata, interamente rivestita in

---

6. Guèye (2002) con questa espressione si riferisce alla complessa articolazione di funzioni religiose, economiche, amministrative, pedagogiche e politiche assunte dalle figure dei marabutti e delle loro case e famiglie nel territorio murid. Questa configurazione avrebbe inoltre sostituito, storicamente, le più tradizionali forme di inquadramento sociale e politico precedenti al periodo coloniale. Di fatto, nel contesto strettamente tubiano, nessun quartiere, isolato o villaggio agricolo circostante è svincolato da tale sistema.

marmo bianco di Carrara, è ornata dai mausolei dei defunti Califfi della città, discendenti di C. A. Bamba e fondatori di alcuni dei più significativi lignaggi del clan Mbacké Mbacké. Così come questo grande Santuario accentra le principali funzioni cerimoniali e liturgiche dell'intera metropoli in occasione delle principali ricorrenze religiose e dei pellegrinaggi, ogni quartiere e spesso ogni zona di vicinato fa riferimento alla propria moschea. Il più delle volte edificata da un marabutto residente nelle vicinanze, questi spazi di preghiera e d'incontro sono i veri luoghi di ritrovo quotidiano. Densamente affollate nel mese di Ramadam come ogni venerdì dell'anno, le moschee di quartiere sono frequentate quasi esclusivamente dagli uomini. Secondo Ross (2006), questo modello architettonico e urbanistico tubiano è riconducibile a una versione rivisitata della cosmologia e della simbologia sufi così delle tradizioni urbanistiche wolof di lunga durata. L'autore riconduce questa ridefinizione della piazza centrale del quartiere/villaggio all'archetipo africano del *penc*, dominato da l'*arbre à palabre*. Punto di riferimento della socialità maschile e della vita pubblica, il *penc* ospiterebbe oggi la moschea in luogo del tradizionale albero archetipico. Vedremo come questi luoghi di culto, nonostante l'importanza che ricoprono nell'ideologia e nel sistema liturgico dell'islam locale, non siano così centrali nelle "infrastrutture" quotidiane della città (De Boeck & Jaquemin 2006).

A pochi passi dalla Grande Moschea sorge il polmone commerciale ed economico dell'intera metropoli: il *marsé ocass*. Benché sulla carta ricopra solo una piccola parte del quartiere di Touba-Mosquée, di fatto si estende su una porzione ben più ampia della città. Il labirinto di banchi, centri commerciali, negozi e depositi che lo compongono si estende oggi su quasi quaranta isolati. Abbraccia ogni genere di attività, dallo scambio di valute al commercio di beni di lusso, dai prodotti alimentari a materie prime, dalla vendita all'ingrosso dei prodotti agricoli a i ricambi per mezzi di trasporto di ogni genere e dimensione. Grande protagonista del paradiso fiscale tubiano (Ba Gning 2013), il *marsé ocass* racchiude un emporio nel quale da sempre si possono trovare le merci di contrabbando e le reti di scambio che hanno fatto di Touba la vera e propria zona franca dell'intero paese (Marfaing & Sow 1999). Tuttavia la città conta molti altri mercati che, dalla mattina alla sera, animano il quotidiano di centinaia di migliaia di abitanti. Buona parte di questi si limitano al commercio di prodotti alimentari e di oggetti di uso domestico, coprendo i bisogni quotidiani delle abitazioni del quartiere a cui appartengono. La maggior parte delle attività e degli spazi di questi mercati di quartiere sono gestiti e frequentati da sole donne. Ma il dato sorprendente che rivela la città di Touba si annida nel fatto che buona parte le attività commerciali e finanziarie più imponenti, dal *marsé ocass* ai mercati rionali, sono anch'esse

manovrate dalle donne. Più avanti presenterò il caso di due donne, appartenenti a due generazioni diverse, che hanno saputo ritagliarsi un posto di rilievo in queste arene commerciali.

L'importanza che assumono le donne nei mercati e nella vita economica della metropoli non è che un'estensione della loro centralità in quelli che sono i contesti più dinamici e intensamente vissuti della città: le residenze e le case marabuttiche. A Touba non esistono veri e propri ristoranti, bar o luoghi d'incontro e aggregazione al di fuori di contesti domestici. Solo la limitrofe cittadina di Mbacké conta qualche punto di ritrovo e ristoro, due locali dove si animano concerti o serate musicali e un'unica grande piazza in cui è consentito svolgere attività sportive. La legge tubiana bandisce infatti fuori dalle sue mura la pratica dello sport o di giochi in strada, il consumo di alcool e tabacco così come la riproduzione di musica profana e l'uso di strumenti a percussione. Fatta eccezione degli spazi di culto e dei mercati la vita sociale dell'intera città si concentra quindi dentro le mura delle case. Come nel caso di moschee e mercati, il centro di Touba funge da modello e specchio dell'intera realtà urbana. Intorno al Santuario centrale si ergono infatti le grandi residenze fondate dagli antenati dei diversi lignaggi che dominano la confraternita (Guèye 2002; Ross 2006). Ma più che luoghi di vita ordinaria e vissuta questi ultimi sono spazi di rappresentanza istituzionale. Simboli dell'egemonia marabuttica sull'intero universo urbano e religioso, queste vere e proprie regge vengono presiedute dai capi dei lignaggi marabuttici e dai loro discepoli solo in occasioni straordinarie: le grandi feste, i pellegrinaggi, e il venerdì pomeriggio dopo le ambite liturgie che si svolgono nella Grande Moschea. Spesso è qui che le alte cariche dello Stato e le delegazioni provenienti da altri ordini religiosi vengono ospitate nel corso del grande pellegrinaggio annuale.

Al di là di queste grandi residenze che circondano il Santuario centrale, le case sante, luoghi di vita e di abitazione effettiva delle famiglie marabuttiche, sono diffuse e disseminate nell'intera città. Ogni quartiere di Touba è tradizionalmente dominato da un segmento dei diversi lignaggi del clan degli Mbacké Mbacké, fatta eccezione di Guédé Bousso che ospita le case dei lignaggi dei Bousso Bousso. Nella cittadina di Mbacké risiedono e dominano anche altri importanti lignaggi come quello dei Fall Fall all'origine della nota comunità dei *Baye Fall* (Pézeril 2008a, 2008b). È in questi microcosmi domestici, al tempo stesso familiari e altamente connessi alle attività religiose, che si concentra la vita quotidiana, rituale e sociale della città. Le case sante conservano parte delle caratteristiche dei *daara* citati sopra, come la doppia dimensione di istituzioni religiose e luoghi di vita. Intorno a queste abitazioni fortemente vissute e densamente popolate si aggregano le case ordinarie,

dove abitano le famiglie non marabuttiche. Punti di riferimento dell'identità e della storia del quartiere, le case sante sono i veri centri di gravità delle loro zone di vicinato. Il sistema d'inquadramento assume, a questo livello, tutto il suo significato religioso e relazionale, pedagogico e performativo, istituzionale ed esperienziale. Talvolta infatti le case sante confinano con le scuole coraniche abitate dai giovanissimi discepoli del marabutto che le ha create e le amministra. In ogni caso all'interno delle case non vivono e crescono solo i membri dei lignaggi marabuttici. Parte dei loro abitanti permanenti eleggono domicilio tra le loro mura per motivi di affiliazione religiosa, adozione o lavoro. Al centro di queste complesse architetture relazionali non vi è solo un marabutto, una guida religiosa e spirituale dei membri della confraternita. Al centro degli ingranaggi e delle microeconomie, dei legami e delle reti che animano queste case e i loro «sistemi d'inquadramento», in un'intesa interconnessione e comunicazione con il resto della città, vi sono donne e marabutte dai profili talvolta più carismatici dei loro pari maschili.

### *Commerci, legami, doni*

Come ci ricorda Cheikh Anta Babou «la fondazione di un villaggio è una tappa importante per l'affermazione di un dignitario mussulmano» (2011: 121). La creazione di Touba diventa così, per C. A. Bamba, un momento decisivo nella «costruzione del suo statuto di santo e di guida» (2011: 125). L'intera biografia di questo santo fondatore è scandita da atti di creazione di comunità, di *daara* e villaggi anche oltre i confini del Baol orientale. James Searing ricostruisce in modo approfondito il grande movimento migratorio, da parte di un numero crescente di discepoli, che la fondazione di tali insediamenti murid ha provocato a ridosso del periodo coloniale (2001). Che i racconti agiografici sulla fondazione della confraternita annullino il ruolo e l'importanza delle donne in un contesto in cui la presenza degli uomini rimane profondamente egemonica (Gomez-Perez & Ba 2015), non è sorprendente. Ma gli stessi storici, antropologi e sociologi del mondo murid sembrano aver rimosso la questione a favore di uno sguardo e una storiografia interamente centrata sul ruolo dei marabutti e dei capi lignaggio. Nel lavoro di Babou, che rappresenta la più recente e notevole riappropriazione delle fonti scritte e orali sulla storia dei murid, la presenza delle donne viene ridotta a semplici anelli delle strategie matrimoniali di C. A. Bamba. La stessa fondazione di comunità e villaggi, pur essendo riconducibile alle gesta del santo, non viene mai interrogata nei suoi ingranaggi e nelle sue configurazioni. Secondo l'autore, l'educazione dei discepoli sarebbe interamente soggetta alla pedagogia centrata sul rapporto tra maestro e allievo (Babou 2011: 133). Al ruolo e alla presenza delle donne, delle madri o delle marabutte, non viene

fatto nessun riferimento. Ma chi amministrava questi luoghi di vita fondati da C. A. Bamba e dai suoi parenti? Chi ne governava le case e gli spazi domestici? Infine come si si vive, oggi, nelle case marabuttiche di Touba e Mbacké, al di qua dei legami di fedeltà religiosa, delle rappresentazioni agiografiche e delle geometrie culturali del patto sociale senegalese? Se ci si avvicina al quotidiano del contesto tubiano, se si entra nelle case, nelle temporalità e nelle storie di coloro che abitano la città, si scoprono ben altri profili. Si scopre che le donne non sono semplici anelli di catene matrimoniali. Non sono quelle figure sedentarie e stanziali che attenderebbero uomini impegnati in articolati percorsi di mobilità locale o transnazionale. Non solo occupano lo spazio e l'intimità delle case, ma fondano e producono la quotidianità, i paesaggi, le reti e le memorie della città. Le due storie che seguono ci possono aiutare ad entrare in una prospettiva che offre un nuovo sguardo sulla loro centralità e il loro protagonismo.

Adji Awa Ndiaye è originaria della regione del Saloum, a sud del Baol, dove è stata la figlia di un importante *chef de canton*. Sua madre, Mame Khojo, era una grande commerciante. Vendeva principalmente incensi, tessuti e vestiti di pregio. Comprava la sua merce in Gambia per rivenderla nella città di Kaolack. Ha vissuto più di cento anni. Era molto ricca e ha sempre saputo aiutare i propri figli, nipoti e parenti lontani o acquisiti. Nei ricordi dei suoi bisnipoti, ai tempi in cui questi frequentavano le scuole, Mame Khojo era solita confezionare loro piccoli pacchi di cose da mangiare accompagnate da un gruzzolo di soldi. Se necessario era in grado di spedire questi doni anche dall'altro lato del paese. Mame Adji era l'ultima figlia dei suoi genitori. Era una ragazza molto intelligente e di una bellezza insolita. Come tutti i membri della sua famiglia era molto istruita. La loro casa di Kaolack, dove Mame Adji è cresciuta, era un punto di ritrovo per tutti i parenti e gli abitanti del quartiere, un punto di riferimento per l'intera città. Questa radiosa e vitale atmosfera, accogliente e prestigiosa, è stata pienamente riprodotta da Mame Adji nella sua casa di Mbacké, a pochi passi dalle porte di Touba. In tutta la cittadina di Mbacké si contano innumerevoli persone cresciute tra le maglie della sua ospitalità.

Mame Adji, come sua madre, è stata una ricca commerciante. Fin da giovane accompagnava Mame Khojo in Gambia o in Mauritania. L'aveva assistita fino a rendersi autonoma grazie a un piccolo capitale con il quale commerciava tessuti leggeri, zucchero, incensi, profumi, derrate alimentari da rivendere tra Kaolack e Touba. Così come le sue numerose figlie, Mame Adji è sempre stata una donna economicamente indipendente dai propri mariti. Aveva imparato i trucchi del mestiere da sua madre e da lei aveva anche ricevuto le prime risorse da investire. Non possedeva un vero e proprio negozio

ma con il tempo ha cominciato a importare merci all'ingrosso per rivenderle ai commercianti locali. Alcuni clienti selezionati venivano direttamente a rifornirsi a casa sua e ogni due mesi partiva per circa tre giorni. Quando rientrava era carica di merci da stoccare dentro le stanze di casa.

Il suo primo marito veniva da Ngayenne Sabakh, nel Saloum. Era anche lui di famiglia nobile e faceva l'ingegnere aeronautico. Lui e Mame Adjì si sono conosciuti a Kaolack, negli anni Cinquanta. È morto durante una missione di lavoro in Libia negli anni Ottanta. Con Mame Adjì avevano però divorziato da molti anni e lei si era già risposata. Anche questo secondo matrimonio è durato pochi anni. Così, dopo un breve ritorno a Kaolack, Mame Adjì ha conosciuto Serigne Bara Mbacké, figlio dell'allora Califfo Generale di Touba, Serigne Fallou Mbacké. Dal matrimonio con Serigne Bara sono nati i suoi figli e le sue figlie Mbacké Mbacké i quali sono tutti cresciuti nella casa di Mbacké. Mame Adjì non ha mai affidato nessuno alle case dei parenti né alle scuole coraniche, contravvenendo pienamente sia alle pratiche educative tradizionali che a quelle religiose. Tutti ricordano Mame Adjì e Serigne Bara come una coppia molto affiatata. Quest'ultimo era molto legato a Mame Adjì, nonostante le numerosissime altre mogli e la vita da grande marabutto che conduceva. Mame Adjì venne così a vivere a Touba lasciando una volta per tutte la casa e la città di origine. Appena sposati Serigne Bara le fece presto dono della casa che aveva ricevuto dal padre, a Mbacké. Qui è cominciata per Mame Adjì una nuova vita orchestrata da relazioni con le più importanti personalità del paese. Era ormai inserita al cuore delle più alte sfere della confraternita murid. Nonostante questo non ha mai trascurato gli ottimi rapporti che aveva con i suoi parenti del sud e con le altre confraternite cui erano affiliati molti membri della sua famiglia di Kaolack. Nel corso degli anni Settanta ha stretto rapporti di amicizia persino con l'allora Presidente della Repubblica, il socialista Abdou Diouf. Con lui ha compiuto il suo primo pellegrinaggio alla Mecca. Grazie a lei e al suo successo, i suoi figli hanno viaggiato e vissuto in tutto il mondo: in Francia, Spagna, Arabia Saudita ma soprattutto in Italia. Con il tempo ha accumulato un prestigio e una fama da fare invidia agli stessi Mbacké Mbacké. Mame Adjì è sempre stata un'amante dell'abbondanza, ha sempre preparato feste e banchetti aperti a tutti e finemente curati in ogni dettaglio. In questo senso, la promozione dell'ultimo marito Mame di Adjì, Serigne Bara, al rango di Califfo Generale della confraternita nel 2008 ha spinto alle stelle l'importanza della casa e delle risorse da investire nelle feste, le cerimonie religiose e nelle microeconomie del quotidiano. Ma questo importante scarto di potere, stimolato dal califfato del marito, non è stato che un piccolo passo nel lungo cammino di una donna che si era saputa costruire un immenso capitale. Mame Adjì si è spenta a Mbacké nel 2013, all'età di quasi ottant'anni.

Sokhna Mame Bousso Mbacké è la primogenita del terzo matrimonio di Mame Adji. È la più grande dei suoi figli Mbacké Mbacké ed è quella con la quale la madre intratteneva il rapporto più viscerale. Erano così legate che Sokhna Mame Bousso ha sempre vissuto a Mbacké, nella casa di sua madre. Dopo essersi sposata con un marabutto, Serigne Cheikh Mbacké, ha persino violato il principio di residenza virilocale scegliendo di rimanere a vivere nella casa di sua madre. Era la fine degli anni Ottanta quando Sokhna Mame Bousso, con l'aiuto del fratello Serigne Cheikh Abdou Kharim, decise di espandere la casa della madre Adji. Contravvenendo alla regole di residenza previste dal matrimonio, di fatto, trasformava quotidianamente suo marito in un ospite. Ancora oggi, il ruolo effettivo del marito all'interno della casa, al cospetto di tutti gli abitanti come nel quadro delle attività rituali, è subordinato alla presenza e alla forza della moglie.

Sokhna Mame Bousso, diversamente da tutti i suoi fratelli e sorelle, è sempre stata fortemente radicata alla casa di Mbacké. Come sua madre, e sua nonna prima di lei, ma forse più di tutt'e due, Sokhna Mame Bousso eccelle nell'arte del commercio. Ha ereditato i segreti di questa professione che esercita con una vocazione fuori dal comune. Nel corso degli anni Ottanta, in compagnia di altre donne con cui era entrata in affari, ha iniziato a viaggiare tra Mbacké e Touba e la Mauritania o la Gambia, a bordo di macchine affittate in comune. Vi caricavano le merci comprate fuori dal paese per rivenderle sul mercato tubiano. Sokhna Mame Bousso comprava tessuti, profumi e incensi che custodiva nella sua stanza, in attesa che le sue clienti venissero a negoziarne il prezzo. A partire dagli anni Novanta, anche in compagnia del marito, ha iniziato a viaggiare per l'Italia e la Francia. Andava in visita dai suoi fratelli emigrati, amici o discepoli. Questi viaggi erano occasioni preziose per realizzare nuovi commerci e accumulare beni da importare a Touba. A partire dai primi anni Duemila, in conseguenza dei nuovi rapporti tra il Senegal e la Repubblica Popolare Cinese (Diop 2013; Cissé 2013), la storia dell'economia e della cultura materiale tubiana sono cambiati radicalmente. Non si tratta solo di una trasformazione legata all'approdo di beni di consumo di produzione cinese. I protagonisti di questo cambiamento sono stati i grandi commercianti della città, tra i quali spiccano proprio le donne Mbacké Mbacké come Sokhna Mame Bousso. Negli ultimi anni hanno inaugurato reti e mercati che disegnano nuove estetiche e importato gusti inediti creando mode e costumi. Questi commerci hanno coinvolto le alte sfere della società tubiana ma si sono anche riversati sui discepoli e i cittadini ordinari. Hanno aperto rotte migratorie verso Canton e Hong Kong (Mathews 2011). Tutti i salotti e le camere delle case di Touba e Mbacké sono ormai arredati da poltrone e divani, armadi e mobili, tende e tappeti, Vestiti, tessuti e scarpe, bor-

se e gioielli importati dai container provenienti dalla Cina. Da alcune destinazioni intermedie, come negli Emirati Arabi, Sokhna Mame Bousso importa anche altri oggetti e merci di pregio. Oltre a coltivare i suoi scambi quotidiani con i clienti che le fanno visita a casa, rifornisce e amministra da anni un grande spaccio nel cuore del *marsé ocass*. Il governo e l'amministrazione della casa, dalla morte di sua madre, sono ricaduti interamente sulle sue spalle. L'impegno quotidiano, in questo compito difficile, è indebolito anche dalla perdita di alcuni suoi cari: in particolare il padre e il suo ultimogenito. Quest'ultimo, Serigne Cheikhouna Mbacké, si è spento tra le braccia della madre nel dicembre del 2012, a soli undici anni. Cheikhouna era nato a Brescia, nel corso di uno dei tanti viaggi in Italia compiuti dai suoi genitori.

I ritratti di Mame Adjì e Sokhna Mame Bousso mostrano quanto, nel contesto tubiano, le donne siano protagoniste dei processi di costruzione della sfera religiosa e della vita economica della città. Queste due donne non rappresentano casi isolati e particolarmente fortunati ma sono due esempi relativamente in una costellazione enormemente più ampia di case e famiglie sane. Le loro origini prestigiose le collocano ai più alti ranghi della società locale e nazionale. Ma il tessuto sociale in cui si vivono è densamente popolato da altre figure femminili le quali vantano status e ruoli meno prestigiosi e agiati. Nelle case sane che queste grandi donne amministrano e trasformano, prendono vita quelle reti sociali, religiose e parentali che costituiscono il vero corpo del sistema di inquadramento tubiano, impensabile nella sola ottica del patto di fedeltà tra *seriñ* e *talibé*, marabutti e discepoli. Questo sistema è fabbricato nell'intimità e la condivisione di questi luoghi di vita quotidiana. È prodotto da forme di protezione e scambio nelle quali le donne, dalle più agiate come Mame Adjì e Sokhna Mame Bousso alle figure più subalterne, appaiano come veri e propri pilastri non codificati dall'immaginario religioso. Per cogliere tutta l'importanza di queste configurazioni sociali al confine tra relazioni di parentela e sistema religioso bisogna guardare più attentamente ai diversi legami che predono vita in queste case.

### *Madri madrine tra parentele fittizie, legami religiosi e invenzione del quotidiano*

Dietro una grande donna, a Touba, ci sono sempre molte altre donne. Nel sistema d'inquadramento che configura legami e organizzazione concreta delle case marabuttiche, esiste una sorta di contraltare dell'istituzione religiosa del patto di fedeltà (*djèbèlou*) inventato dall'islam murid. Si tratta dei legami di affiliazione, non codificati dal sistema religioso né giuridico, che connettono una donna a numerose altre donne. Questi legami si traducono

in pratiche di adozione, da parte di figure di potere come Mame Adji e Mame Bouso. Queste relazioni di adottive costituiscono le maglie di un vero e proprio sistema di parentela fittizia indissociabile dalle case marabuttiche. Queste affiliazioni adottive predispongono una sorta di architettura burocratica informale del quotidiano che rende possibile l'amministrazione di case e residenze. Questo sistema di affiliazioni nascoste e non rappresentate costituiscono l'infrastruttura invisibile (De Boeck & Jaquemin 2006) delle case marabuttiche e della città nel suo insieme. Dietro le quinte della scena cerimoniale e liturgica di cui i marabutti uomini sono i grandi protagonisti stellati e in cui lo *dëbëlou* appare come una sublimazione morale di modelli etici ben più ampi, queste relazioni intessute principalmente intorno alle donne agiscono nell'ombra del trattati religiosi, nel rovescio di una città finemente fabbricata e curata dalle donne.

Al di là delle rappresentazioni iconografiche che raccontano la *cit  maraboutique* (Coulon 2003), oltre gli spazi di culto disegnati dalle moschee e i loro minareti, si profilano quindi forme di solidarietà intimamente orchestrate e agite dalle donne. Tali forme di solidarietà non sono confinate alla dimensione di una semplice prossimità familiare, privata. Sono il supporto fisico di ogni cerimonia, sono la *sostanza etica*<sup>7</sup> e quotidiana del culto dei santi, sono le economie su cui si fondano le attività commerciali dell'intera città, sono l'infrastruttura stessa su cui poggiano le pratiche religiose, sono i doni che orientano lo sguardo, i gusti e gli affetti di ogni abitante, sono la dimensione materica e corporea della metropoli spirituale. I ragazzi e le ragazze che lavorano per queste *madri madrine* (Palumbo 1991) pagano ogni giorno il tributo indispensabile alla società tubiana. I loro sforzi nascosti fondano il potere delle grandi donne a cui affidano parte dei loro destini. I loro servizi consolidano la sovranità marabuttica, ma lo fanno per mano di donne di potere che ne custodiscono la solidarietà.

Quando si guarda al microcosmo domestico di una casa marabuttica si incontrano decine di ragazzi e ragazze che vivono quindi al servizio della *casa* e delle *sokhna* che le governa. Queste grandi figure di potere non rappresentano, in questo senso, un contro-potere rispetto alle quelle maschili. Tra le strategie e le tattiche (De Certeau 1990) che innervano i rapporti di forza tra

---

7. Questa nozione, proposta da Foucault (2004) e ampiamente ripresa dal lavoro di Faubion (2011) corrisponde a tutti quegli elementi emotivi, cognitivi, fisici e psichici che sono oggetto di continue valutazioni consapevoli da parte del soggetto e del lavoro su di sé che ognuno compie in relazione a specifici e talvolta sistematici scopi etici. Si tratta di quella materia, fatta di risorse e ostacoli, valori e interessi, elementi simbolici o non ancora rappresentati, su cui lavora il soggetto che produce se stesso. Non è mai riconducibile a un male irrimediabile o a un bene incorruttibile, essa è, come afferma Faubion, moralmente neutra.

giovani e anziani, guide e discepoli, novizi e fedeli, si disegna una catena di ruoli, un prisma di relazioni di potere, in cui ognuno negozia costantemente la propria affermazione e il proprio posto. Solo alla luce di queste articolazioni tra legami religiosi, familiari e parentele fittizie possiamo cogliere tutta la densità relazionale del *sistema d'inquadramento marabuttico* in cui il *dë-bëlou* si innesta su un panorama relazionale molto più ampio. Buona parte delle interazioni quotidiane vengono prodotte e realizzate nelle maglie di legami e transazioni che producono gerarchie, sovranità, processi di soggettivazione e percorsi di affermazione ben più efficienti di quelli stabiliti solo dalle liturgie religiose e dal simbolismo sufi.

Gli abitanti delle case sante si dividono in quattro grandi categorie. Prima di tutto ci sono i parenti di sangue dei marabutti e delle marabutte come Mame Adjì e Sokhna Mame Bouso. Questa categoria occupa il gradino più alto della gerarchia sociale della casa e della città, in cima alla quale dominano gli Mbacké Mbacké. Nella seconda categoria di abitanti rientrano quelli che potremmo definire come parenti adottati o fittizi. Tra loro esiste una gerarchia formalmente minima, ma molto rilevante, data dal grado di anzianità o dal tempo trascorso nella casa. Come vere e proprie madrine, sono le donne che stabiliscono le distinzioni interne a questa categoria. In essa rientrano sempre comunque ragazze e ragazzi provenienti da famiglie più umili dei lignaggi santi o nobili. Queste adozioni si ripetono e si trasmettono spesso attraverso le generazioni. Questa categoria rappresenta circa la metà degli abitanti e non ha nessun rapporto diretto con il sistema religioso. La terza categoria è rappresentata invece dagli affiliati veri e propri, i *talibé*. Vivono nella casa osservando un voto di povertà e fedeltà, ampiamente descritto dagli studi sulla Muriddiyya, che porta il nome di *daara tarbiyya*, scuola di lavoro (xxxx 2016). Infine la quarta e ultima categoria di persone è strettamente connessa alle attività del quotidiano. È composta dalle cuoche e le domestiche che lavorano negli spazi della casa. Benché la loro presenza e i loro mandati, che aumentano a ridosso delle grandi cerimonie, sono spesso di breve durata, posso sfociare in legami più durevoli con il gruppo familiare. Alcune donne assunte come domestiche finiscono spesso per donare i propri figli e le proprie figlie alle *sokhna* per cui lavorano.

A ogni categoria corrispondono reparti operativi e simbolici molto diversi della casa. Gli adottati, gli affiliati e le lavoratrici sono addetti alle cucine, alle pulizie e ai lavori manuali. Le ultime spesso non vivono neanche nelle case sante. Gli affiliati si spostano costantemente nella fitta rete delle residenze marabuttiche, rispondendo alla volontà dei propri *sëriñ* o delle proprie *sokhna*. Svolgono in esse numerose mansioni pratiche e rituali. Sono spesso messaggeri, emissari o veri e propri ciambellani delle figure marabuttiche

maschili e femminili. Curano gli affari della famiglia santa e fanno da tramite tra le componenti interne ed esterne, anche tra Touba, il resto del paese e le comunità transnazionali. Svolgono svariati e continui compiti anche nelle case dei clienti dei commerci e degli scambi attivati dai marabutti e le marabutte. Sono dei *trait d'union* indispensabili con il mondo esterno alla casa di appartenenza. Gli adottati sono più autonomi degli affiliati da un punto di vista rituale e liturgico. Vivono tuttavia in una condizione di totale subalternità e sudditanza nei confronti, prima di tutto, delle grandi donne come Mame Adjì e Sokhna Mame Bousso. In compenso, le condizioni sociali ed economiche che offrono loro le case marabuttiche appaiono spesso profondamente vantaggiose rispetto alle situazioni familiari da cui provengono. Possono frequentare le scuole e seguire percorsi d'istruzione altrimenti impensabili. Innumerevoli mansioni domestiche gravano però sul loro quotidiano: sono addetti alle cucine e alle pulizie quanto lo sono le lavoratrici stipendiate. L'ultima categoria, quella dei parenti, vive la casa da posizioni privilegiate. Prendono molto raramente parte ai lavori domestici e si curano della cucina solo in veste di supervisori, in occasioni che scelgono liberamente o per preparare feste e banchetti. I più altolocati tra loro non si presentano quasi mai negli spazi di lavoro. Presidiano e governano la casa dalle loro stanze, tramite gli emissari e i ciambellani. Mame Adjì e Sokhna Mame Bousso, ad esempio, sono autorità supreme dalle quali emana ogni decisione: dalla qualità dei piatti cucinati alla quantità di alimenti e ingredienti utilizzati, dalle risorse investite per modulare il focolare domestico a quelle impiegate per ospitare i pellegrini, dalle scelte che orchestrano ogni ricorrenza rituale alle stoffe e gli indumenti che ornano ogni abitante.

### *Scolpire il tempo, costruire la memoria*

Non è sempre possibile distinguere il confine tra liturgie religiose e pratiche del quotidiano nel contesto tubiano. La specificità di una città come Touba sta proprio nel fatto che i codici morali ed estetici del religioso sono indissociabili dalla *sostanza etica* che muove le trame della vita di ogni giorno. Le case sante diventano in questa prospettiva una metonimia dell'intero universo della città. In esse il sistema di discendenza patrilineare e di affiliazione religioso, imperniato sugli uomini e sulla relazione tra marabutti e discepoli, s'intreccia con infrastrutture invisibili che fabbricano le relazioni di potere, le forme di intimità e i legami su cui poggia l'intero sistema sociale. Alle rappresentazioni religiose, monologiche, apocalittiche e liturgiche di una sfera pubblica religiosa, della *cit  cultuelle* (Zambiras & Bayart 2015), dominata dalle figure maschili e gli spazi di culto, le case sante contrappongono un intenso e polifonico groviglio di percorsi e processi non del tutto

rappresentati. In essi si incontrano affetti, azioni e relazioni che danno forma concreta a soggetti ed esperienze in cui le grandi figure femminili appaiono come vere e proprie esemplarità morali al centro della scena. In questo senso le *sokhna*, mogli e/o figlie dei *sëriñ*, si profilano come madrine e figure di potere irriducibili al paradigma del *patto sociale senegalese*.

La vita quotidiana può essere guardata lungo tre dimensioni, tre distinte temporalità. La più concreta e immediata è quella degli *habitus*, dei dispositivi disciplinari e pedagogici, del quotidiano e delle sue mansioni più triviali, dell'organizzazione del lavoro, dei commerci e degli scambi di tutti i giorni. Questa temporalità mette direttamente in dialogo la casa e le sue storicità del quotidiano (De Certeau 1990) con i mercati e le reti commerciali dell'intera metropoli. La seconda temporalità riguarda la vita rituale e cerimoniale, che si dispiega nell'arco dell'intero anno liturgico. In costante dialogo con la città e i suoi culti, questa seconda temporalità mette in relazione l'interno e l'esterno della casa in un rapporto altamente regolato dal simbolismo religioso. Il focolare domestico diventa arena di performance e prestazioni che mettono in gioco l'immagine e il prestigio della casa, della famiglia e del lignaggio sulla scena pubblica. L'intensità delle feste, l'opulenza dell'ospitalità e della ritualità che ne emanano diventano i metri di misura lungo i quali ci si scontra con case e lignaggi rivali. Infine, quella che potremmo raffigurare come la *longue durée* della vita della casa e della parentela, è la dimensione che fonde e dissolve esperienza e memoria, vita e morte. Si tratta di ciò che rientra nell'ordine delle relazioni di parentela e di alleanza ma che va oltre il loro significato classico. È la temporalità entro la quale si raffigurano e si compongono i legami quotidiani in relazione alla memoria della parentela. Compongono le immagini che si evocano ogni volta che si profila un'alleanza matrimoniale, ogni volta che si mobilitano le leggi della solidarietà meccanica, che ci s'imbatta nell'elaborazione di un lutto o nella scelta del nome da dare a un neonato. In questa terza dimensione il religioso si dissolve nella storia familiare e si fonde con la memoria del lignaggio santo.

La temporalità rituale e religiosa è senz'altro dominata dalle figure maschili, dai marabutti e dai loro fedeli. Come ho già sottolineato nello spazio tubiano piazze, moschee e luoghi di culto sono disegnati e governati dalla presenza degli uomini. Nell'ordine del discorso dottrinale, agiografico e morale gli uomini sono i principali oggetti e soggetti della vita culturale. Così anche nella temporalità rituale e liturgica sono loro che danno forma alle pratiche, offrono i ritmi e i termini del *dramma* religioso. Dettano legge sull'organizzazione delle cerimonie, sui dettagli del calendario e sulla forma di ogni palinsesto. Ma le temporalità del quotidiano e di lunga durata sono appannaggio delle donne. Qui le donne sono protagoniste, talvolta madri e madrine, di ogni legame non formalizzato dalla religione. Sono protettrici e ar-

tigiane delle infrastrutture invisibili delle case e dei mercati. Custodiscono e vitalizzano il tempo del quotidiano. Sono guardiane e negoziatrici della memoria a lungo termine. Da le loro mani passano le intricate e infinite discussioni che plasmano le alleanze matrimoniali, tanto dei lignaggi santi quanto di quelli ordinari. Dai loro racconti si tramandano gran parte delle memorie dei parenti scomparsi. Intorno alle loro case si raccolgono, in occasione delle feste religiose e dei pellegrinaggi, dei matrimoni e dei funerali, i gruppi di parentela che uniscono i lati paterni e materni della famiglia, i membri dei lignaggi adottati e tutti coloro che per lavoro o per affinità personale si avvicinano per la prima volta al mondo tubiano.

### *Conclusione: la città delle donne nella città di Dio*

La città santa di Touba è uno dei contesti urbani più dinamici, intriganti e sorprendenti dell'intero continente africano. I profili del suo culto dei santi e del suo islam sufi in continua trasformazione si intrecciano all'inter-connessione crescente con altre città, altri continenti, altre comunità religiose. Le configurazioni familiari e di parentela diventano, in questo contesto, materia prima dei legami, delle affiliazioni e delle pratiche del quotidiano. Negli ultimi anni la confraternita sta conoscendo una crescente frammentazione delle sue reti e dei suoi gruppi di appartenenza (Seck *et al.* 2015). Nonostante ciò Touba e la sua comunità murid sembrano far prova di un'unità e una capacità di attrazione sempre più forti nel panorama religioso e sociale del paese. Un'etnografia attenta alle dimensioni del quotidiano e alle forme storiche dell'intimità familiare che prendono vita nelle case sante della città rivela tutta la solidità dei sistemi d'inquadramento religioso dei suoi abitanti. Ma questi sembrano plasmati non tanto dalle maglie del solo patto di fedeltà istituito dalla confraternita, quanto dalle reti di relazioni che prendono corpo ogni giorno nelle case marabuttiche. In queste costellazioni fortemente gerarchizzate, le donne, siano esse importanti figure di potere o elementi subalterni di una lunga catena di rapporti di forza, giocano un ruolo centrale a tutti i livelli della vita sociale e rituale. Solo alcuni spazi di culto, come le moschee, i santuari e i cimiteri, così come la temporalità propria alle liturgie del calendario religioso, sono dominate dalle figure marabuttiche maschili. Se il monologico simbolismo religioso che ne emana, così come il design e le architetture della città, sembrano sovra-rappresentare il ruolo degli uomini, l'importanza e la presenza delle donne, nei paesaggi polifonici del quotidiano, non sono mai del tutto rappresentati. Occorre guardare alle forme di condivisione e di fabbricazione dei legami radicate nel quotidiano, per cogliere a pieno i profili storici e culturali che producono i segmenti e gli interstizi di questa insolita città delle donne.

**RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI**

- Alidou, Ousseina, 2005, *Engaging Modernity: Muslim Women and the Politics of Agency in Postcolonial Niger*, Madison WI, University of Wisconsin Press.
- Audrain, Xavier, 2013, *Des "punks de dieu" aux "taalibe citoyens" : Jeunesse, citoyenneté et mobilisation religieuse au Sénégal : Le mouvement mouride de Cheikh Modou Kara (1980-2007)*. Tesi di dottorato in Scienze Politiche diretta da Richard Banégas, Paris, Université Panthéon-Sorbonne.
- Augis, Erin J., 2009, Jambaar or Jumax-out? How Sunnite Women Negotiate Power and Belief in Orthodox Islamic Femininity, in Diouf, Mamadou, Mara A. Leichtman, a cura di, *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, and Femininity*, New York, Palgrave Macmillan.
- Ba Gning, Sadio, 2013, Touba, le paradis fiscal piégé, in *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade: Le Sopi à l'épreuve du pouvoir*, in Diop, Momar Coumba, a cura di, Paris, Karthala: 513-28.
- Babou, Cheikh Anta, 2011, *Le jihad de l'âme. Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal, 1853-1913*, Paris, Karthala.
- Bava, Sophie, 2003, Les cheikhs mourides itinérants et l'espace de la ziyara à Marseille. *Anthropologie et Société*, 27, 1: 149-166.
- Bayart, Jean-François, ed, 1993, *Religion et modernité en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala.
- Bayart, Jean-François, 2010, *L'Islam républicain. Ankara, Téhéran, Dakar*, Paris, Albin Michel.
- Bayart, Jean-François, 2015, Religion et politique en Afrique: le paradigme de la cité culturelle, *Cahiers D'Études Africaines Comparées*, [www.egebat.com/chaire-afrique/?page\\_id=77](http://www.egebat.com/chaire-afrique/?page_id=77). Consultato il 21/11/2016.
- Blanchard, Melissa, 2008, Donne Senegalesi in Italia: migranti muridi tra iniziativa femminile e controllo della confraternita, *Stranieri in Italia*, Sciortino, Giuseppe, Asher Colombo, a cura di, Bologna, Il Mulino: 147-176.
- Bop, Codou 2005, Roles and the Position of Women in Sufi Brotherhoods in Senegal, *Journal of the Academy of the American Academy of Religion*, 73, 4: 1099-1119.
- Cantone, Cleo, 2005, "Radicalisme" au féminin? Les filles voilées et l'appropriation de l'espace dans les mosquées de Dakar, in *L'Islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Muriel Gomez-Perez, a cura di, Paris, Karthala: 119-130.
- Carsten, Janet, 2004, *After Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cissé, Daouda, 2013, South-South Migration and Sino-African Small Traders: A Comparative Study of Chinese in Senegal and Africans in China, *African Review of Economics and Finance*, 5, 1: 21-35.

- Copans, Jean, 1978, Paysanneries et politique au Sénégal, *Cahiers d'Études Africaines*, 18: 241-56.
- Copans, Jean, 1988 (1980), *Les marabouts de l'arachide: la confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris, L'Harmattan.
- Copans, Jean, 1991, Les noms des géer: essai de sociologie de la connaissance du Sénégal par lui-même, 1950-1990, *Cahiers D'Études Africaines*, 123: 327-62.
- Copans, Jean, 2002, Les noms des géer. Essai de sociologie de la connaissance du Sénégal par lui-même, 1950-2001, in *Le Sénégal contemporain*, Diop, Momar Coumba, a cura, Paris, Karthala: 157-84.
- Coulon, Christian, 1981, *Le Marabout et le Prince (Islam et pouvoir au Sénégal)*, Paris, Pédone.
- Coulon, Christian, 1988a, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala.
- Coulon, Christian, 1988b, Woman, Islam and Baraka, in *Charisma and brotherhood in African Islam*, in Coulon, Christian, Donald B. Cruise O'Brien, a cura di, Oxford, Clarendon Press: 113-133.
- Coulon, Christian, 2003, Que sont les marabouts devenus? Les dynamiques de l'islam maraboutique au Sénégal, Congresso internazionale di studi africani, Barcellona, www.afrimap.org. Consultato il 05/03/2016.
- Coulon, Christian, Odile Reveyard, 1990, *L'islam au féminin: Sokhna Magat Diop, cheikh de la confrérie mouride, Sénégal*, Talence, CEAN (Centre d'Étude d'Afrique Noire, Institut d'études politiques de Bordeaux), 25.
- Cruise O'Brien, Donald B., 1971, *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organisation on an Islam Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press.
- Cruise O'Brien, Donald B. 1975, *Saints and Politicians: Essays in the Organisation of an Senegalese Peasant Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cruise O'Brien, Donald B., 1992, Le contrat social sénégalais, *Politique Africaine*, 45: 9-20.
- Cruise O'Brien, Donald B., Momar Coumba Diop, Mamadou Diouf, 2002, *La construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala.
- De Boeck, Filip, Jean-Pierre Jacquemin, 2006, La ville de Kinshasa, une architecture du verbe, *Esprit*, 12: 79-105.
- De Certeau, Michel, 1990, *L'invention du quotidien – 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard.
- Diop, Moumar Coumba, ed, 2002, *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala.
- Diop, Moumar Coumba, 2013a, *Sénégal (2000-2012). Les institutions et politiques publiques à l'épreuve de la gouvernance libérale*, Paris, Karthala.
- Diop, Moumar Coumba, 2013b, *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade. Le sopi à l'épreuve du pouvoir*, Paris, Khartala.
- Diouf, Mamadou, Mara A. Leichtman, ed, 2009, *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, and Fertility*, New York, Palgrave Macmillan.

- Diouf, Mamadou, 2000, The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism, *Public Culture*, XII, 3: 679-702.
- Dumont, Fernand, 1975, *La pensée religieuse d'Ahmadou Bamba*, Dakar, Nouvelles éditions africaines.
- Fassin, Didier, ed, 2012, *A Companion to Moral Anthropology*, Oxford, Routledge.
- Faubion, James, 2011, *An Anthropology of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gemmeke, Amber B., 2009, Marabout Women in Dakar: Creating Authority in Islamic Knowledge, *Africa: The Journal of the International African Institute*, 79, 1: 128-147.
- Gomez-Perez, Muriel, Selly Ba, 2015, Les prédicatrices au Sénégal: de la visibilité à la légitimité religieuse et sociale (des années 1980 à nos jours), in *État, Société et Islam au Sénégal. Un air de nouveau temps?*, Seck, Abdourahmane, Mayeke Kaag, Cheikh Guèye, Abdou Salam Fall, a cura di, Paris, Karthala: 47-71.
- Gomez-Perez, Muriel, Marie Nathalie LeBlanc, ed, 2012, *L'Afrique des générations, entre tensions et négociations*, Paris, Karthala.
- Guèye, Cheikh, 2002, *Touba, la capitale des Mourides*, Paris, Karthala.
- Hardy, Ferdaous, Jeanne Semin, 2009, Fissabilillah! Islam au Sénégal et initiatives féminines. Une économie morale du pèlerinage à La Mecque, *Afrique Contemporaines*, 231: 139-153.
- Hill, Joseph, 2010, "All Women are Guides": Sufi leadership and Womanhood among Taalibe Baay in Senegal, *Journal of Religion in Africa*, 40: 375-412.
- Kane, Ousmane, 2009, Les marabouts sénégalais et leur clientèle aux États-Unis. Une économie spirituelle transnationale, *Afrique Contemporaine*, 231: 209-228.
- Kuczynski, Liliane, 1989, Figures de l'islam. Connaissance et représentations des marabouts africains à Paris, *Archives des sciences sociales des religions*, 68, 1: 39-50.
- Laidlaw, James, 2014, *The Subject of Virtue. An Anthropology of Ethics and Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lambek, Michael, ed, 2010, *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, New York, Free Press.
- Lanza, Nazarena, 2015, Des *cheikhs* voyageurs aux *cheikhs* voyagistes. Termes et enjeux d'une transition, in *État, Société et Islam au Sénégal. Un air de nouveau temps?*, in Seck, Abdourahmane, Mayeke Kaag, Cheikh Guèye, Abdou Salam Fall, a cura di, Paris, Karthala: 205-221.
- Marfaing Di Laurence e Mariam Sow, 1999 *Les opérateurs économiques au Sénégal : entre le formel et l'informel, 1930-1996*, Paris, Karthala.
- Mathews, Gordon, 2011, *Ghetto at the Center of the World: Chunking Mansions, Hong Kong*, Chicago, University of Chicago Press.
- Mbow, Penda, 2001, L'islam et la femme sénégalaise, *Éthiopiennes*, 66-67a.

- Mbow, Penda, 2005, *Hommes et femmes entre sphères publique et privée*, Dakar, Série sur le Genre du CODESRIA.
- Palumbo, Bernardino, 1991, *Mare madrina. Rituale, parentela e identità in un paese del Sannio (San Marco dei Cavoti)*, Milano, Franco Angeli.
- Pézeril, Charlotte, 2008a, Histoire d'une stigmatisation paradoxale, entre Islam, colonisation et "auto-étiquetage". Les Baay Faal du Sénégal, *Cahiers D'Études Africaines*, 192: 791-814.
- Pézeril, Charlotte, 2008b, *Islam, mysticisme et marginalité: les Baay-fall du Sénégal*, Paris, L'Harmattan.
- Piga, Adriana, 2002, *Dakar et les ordres soufis. Processus socioculturels à l'heure de l'information. Technologies et société*, Paris, L'Harmattan.
- Piga, Adriana, 2003, *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara*, Paris, Karthala.
- Riccio, Bruno, 2006, «Transmigrants» mais pas «nomades». Transnationalisme mouride en Italie, *Cahiers D'Études Africaines*, 181: 95-114.
- Riccio, Bruno, 2011, Rehearsing Transnational Citizenship: Senegalese Associations, Co-development and Simultaneous Inclusion, *African Diaspora*, 4: 97-113.
- Rosander, Eva E., 1997, Le dahira de Mam Diarra Bouso à Mbacké. Analyse d'une association religieuse de femmes sénégalaises, in *Transforming Female Identities: Women's Organizational Forms in West Africa*, Rosander, Eva E., a cura di, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet: 160-174.
- Rosander, Eva E., 2005, Cosmopolites et locales: femmes sénégalaises en voyage, *Afrique et Histoire*, 2, 4: 103-122.
- Ross, Eric, 2006, *Sufi City. Urban Design and Archetypes in Touba*, Rochester, University of Rochester Press.
- Samson, Fabienne, ed, 2012a, L'islam, au-delà des catégories, *Cahiers D'Études Africaines*. LII, 2-3: 206-207.
- Samson, Fabienne, 2012b, Introduction: La question de classifications en islam, *Cahiers D'Études Africaines*, LII, 2-3, 206-207: 329-349.
- Samson, Fabienne, 2017, Une anthropologie politique du religieux. Sur les traces de Georges Balandier, *Cahiers d'Études Africaines*, 4, 228: 993-1010.
- Searing, James, 2001, *God Alone is King*, Portsmouth, Heinemann.
- Seck, Abdourahmane, 2010, *La question musulmane au Sénégal. Essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité*, Paris, Karthala.
- Seck, Abdourahmane, Mayke Kaag, Cheikh Guèye, Abdou Salam Fall, *État, Société et Islam au Sénégal. Un air de nouveau temps?*, pp. 47-71, Paris, Karthala.
- Sy, Cheikh Tidiane, 1969, *La confrérie Sénégalaise des Mourides. Un Essai sur l'Islam au Sénégal*, Paris, Présence Africaine.
- Triaud, Jean-Louis, 2010a, L'islam au sud du Sahara. Une saison orientaliste en Afrique Occidentale, *Cahiers D'Études Africaines*, 198-199-200: 907-50.

- Triaud, Jean-Louis, 2010b, La Tidjaniya, une confrérie musulmane transnationale, *Politique étrangère*, 4: 841-842.
- Villalón, A. Leonardo, 1994, Sufi Rituals and Rallies: Religion Ceremonies in the Politics of Senegalese State-Society Reactions, *Comparative Politics*, 26, 4: 415-37.
- Zambiras, Ariane, Jean-François Bayart 2015, *La cité culturelle. Rendre à Dieu ce qui revient à César*, Paris, Karthala.

**Guido Nicolás ZINGARI** is a Post-doctoral Researcher and a Lecturer of Visual Anthropology at the University of Nice, and at the University of Turin. His fields of interest range from religious and political phenomena to the practices and methods of audio-visual ethnography. He works in Senegal, Togo, Uganda and Burkina Faso. He is the author of two award-winning ethnographic film: *The Sea* (2014, Special Jury Price at Torino Film Festival, Society for Visual Anthropology Film Festival), and *The Gates to Heaven* (2016, Movie People Award at Filmmaker Festival, Festival Jean Rouch, German International Ethnographic Film Fest, Salina Doc Fest). Since 2013 he has been a member of the collective of artists and filmmakers Il Piccolo Cinema.

[guidonicolas.zingari@unito.it](mailto:guidonicolas.zingari@unito.it)

---

This work is licensed under the Creative Commons © Guido Nicolás Zingari

*Città di Dio, città delle donne: Etnografia del quotidiano nella città sufi di Touba, Senegal*

2018 | ANUAC. VOL. 7, N° 2, DICEMBRE 2018: 181-204.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3295

