

ISBN 9788891788412

IL COSMO SCIAMANICO

Ontologie indigene
fra Asia e Americhe

A CURA DI **STEFANO BEGGIORA**

STRADE

**SPIRITUALITÀ E TRADIZIONI RELIGIOSE:
APPROCCI, DISCIPLINE, ETNOGRAFIE**

FRANCOANGELI

Copyright © FrancoAngeli

N.B: Copia ad uso personale. È vietata la riproduzione (totale o parziale) dell'opera con qualsiasi mezzo effettuata e la sua messa a disposizione di terzi, sia in forma gratuita sia a pagamento.

In collaborazione con l'International Society for Academic Research on Shamanism.



In copertina: *IN-VISIBILE*, Andrea Tagliapietra, 2019, acrilico su tela 50x50

Progetto grafico di copertina di Elena Pellegrini

Copyright © 2019 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Ristampa	Anno											
0 1 2 3 4 5 6 7 8 9	2019	2020	2021	2022	2023	2024	2025	2026	2027	2028		

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore.

Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali (www.clearedi.org; e-mail autorizzazioni@clearedi.org).

Stampa: Geca Industrie Grafiche, Via Monferrato 54, 20098 San Giuliano Milanese.

Indice

Introduzione a un nuovo studio sullo sciamanismo: dal cosmo al pluriverso delle ontologie indigene , di <i>Stefano Beggiora</i>	pag.	9
Lo sciamanismo saami , di <i>Gianluca Ligi</i>	»	13
Tra sciamani e <i>bakhshu</i>, tra l'estatica e l'estetica , di <i>Giovanni De Zorzi</i>	»	34
Di esseri sottili, possessioni e guarigioni: sciamanismo, natura e ruolo dei <i>jinn</i> nell'Islām e in Sudasia , di <i>Thomas Dähnhardt</i>	»	50
Il vaglio e la pietra: un caso paradigmatico di sciamanismo indiano , di <i>Stefano Beggiora</i>	»	68
Lo sciamanismo in Nepal , di <i>Davide Torri</i>	»	86
Interrelazioni oracolari e sciamaniche in Arunachal Pradesh , di <i>Gian Giuseppe Filippi</i>	»	106
Il cavallo e il viaggio al cielo dello sciamano e del sacrificatore vedico: uno sguardo comparativo sulla letteratura del secolo scorso , di <i>Giovanni Torcinovich</i>	»	122
Sciamanismo postmoderno in Siberia , di <i>Mihály Hoppál</i>	»	133
Alcuni aspetti delle relazioni tra umani e non-umani nello sciamanesimo della Siberia orientale , di <i>Lia Zola</i>	»	142
Sciamanismo e tengrismo in Mongolia , di <i>Elisabetta Ragagnin</i>	»	159

Lo sciamanismo degli Orang Asli della Malesia Peninsulare con particolare riferimento ai gruppi Semang , di <i>Diana Riboli</i>	pag.	177
Mansin: un caso unico di sciamanismo in Corea? , di <i>Laurel Kendall</i>	»	193
Sciamani in Giappone , di <i>Silvia Rivadossi</i>	»	212
Una foresta di persone: i molti volti dello sciamanismo nativo americano , di <i>Enrico Comba</i>	»	229
Lo sciamanismo in Messico , di <i>Sergio Botta</i>	»	250
Sciamanismo andino e le componenti animiche aymara , di <i>Domenico Branca</i>	»	269
Lo sciamanismo e le arti della comunicazione: processi di apprendistato e tecniche di cura tra gli Urarina dell'Amazzonia peruviana , di <i>Emanuele Fabiano</i>	»	287
Trance sciamanica e trance ipnotica: uno studio cross-culturale , di <i>Alessandro Norsa</i>	»	311
Appendice		
Esiste una cosmologia sciamanica? , di <i>Ioan Myrddin Lewis</i>	»	335
La qualità sciamanica dello spazio , di <i>Romano Mastromattei</i>	»	343
Il cosmo come quotidiano vissuto dello sciamano: un tentativo di formulare una più precisa definizione di sciamanismo , di <i>Vladimir Nikolaevič Basilov</i>	»	346
Gli autori	»	363

*Di esseri sottili, possessioni e guarigioni:
sciamanismo, natura e ruolo dei jinn
nell'Islām e in Sudasia*

di *Thomas Dähnhardt*

Nell'Islām in generale e nel sufismo (*taṣawwuf*) in particolare, la cosmologia (*'ilm al-kā'ināt*) costituisce una scienza di primaria importanza poiché è attraverso l'Universo creato che sono resi manifesti i segni di Allāh. In un'ottica tradizionale, la conoscenza del mondo visibile (*'ālam al-shuhūd*), costituisce una prerogativa della metafisica in quanto costituisce il campo d'indagine per la conoscenza del mondo invisibile o occulto (*'ālam al-ghaib*), essendo quest'ultimo nient'altro che una esteriorizzazione del primo. Inoltre, è sancita dalle stesse scritture l'analogia fra macrocosmo (*'ālam al-kubrā*) e microcosmo (*'ālam al-ṣuḡhrā*) che stabilisce una stretta corrispondenza fra l'organismo di ciascun individuo umano e il mondo circostante. Proprio in virtù di quest'analogia, uno degli ambiti in cui il legame che sottende all'Islām e allo sciamanismo risulta più evidente è quello che concerne il dominio sottile, ovvero il mondo intermedio che si frappone fra il dominio grossolano dei corpi fisici e quello della sovranità spirituale, di natura essenzialmente divina. Per la dottrina islamica, il mondo sottile trova la sua risoluzione nel *barzakh* (barriera, confine), punto di contatto fra il mondo umano e quello divino nonché dimora delle anime defunte fra paradiso (*jannah* o *firdaws*) e inferno (*jahannam* o *dozakh*). Sarà compito di chi conosce, idealmente e praticamente, sciamano o sufi che sia, questi domini a svolgere il ruolo di intermediario fra il mondo umano e quello degli spiriti, intendendo con questo ultimo termine la pluralità di esseri sottili, sia gli spiriti di tutte le creature, defunte, che già si sono manifestate all'interno del mondo formale, sia quegli spiriti che rimangono ancora in attesa di rivestire un corpo per discendere all'interno del mondo della creazione. Di conseguenza, pur non essendo sempre evidente nella struttura rituale delle società islamiche, il ruolo dello sciamano si sovrappone direttamente a quello che, nell'applicazione più ampia del termine, possiamo definire autorità sufi (in Sudasia prevale l'uso dei termini *shaikh* oppure *pīr* per indicare tali personaggi). Infatti, entrambi sono responsabili per l'equilibrio fra le singole componenti dell'Universo, che trova le sue applicazioni, seppur

secondarie, anche in quella della guarigione da malattie o squilibri sia di natura fisica che psico-mentale¹.

Come tutte le culture, civiltà e tradizioni religiose, anche quella islamica contempla la presenza di diverse categorie di esseri sottili nel mondo. Anzi, riconoscere la loro esistenza costituisce parte integrante del credo musulmano in quanto essi sono menzionati sia nel Corano, sia nelle Tradizioni profetiche (*ahādīth*), le due fonti più autorevoli dell'Islām. Gli esseri sottili complementano lo spettro di esseri viventi che popolano il mondo della creazione (*'ālam al-khalq*), affiancando la loro esistenza a quella degli esseri umani, degli animali, delle piante e dei minerali. Ma a differenza di questi ultimi, dotati di un corpo fisico grossolano (*jism*) costituito principalmente dagli elementi terra (A.: *turāb*, *ṭīn*; P.: *khāk*)² e acqua (A.: *mā'*; P.: *āb*)³, la natura degli esseri sottili è più rarefatta e meno immediatamente percettibile dai sensi comuni, essendo essi privi di un supporto fisico solido e mancando, di conseguenza, di una forma ben definita. Secondo quanto ci rivelano le fonti sopra citate, gli esseri sottili sono dotati di un involucro corporeo costituito principalmente dall'elemento fuoco (A.: *nār*, P.: *ātish*) e dalla luce (*nūr*), fra i quali sussiste una naturale interrelazione essendo l'ultima una caratteristica del primo⁴. Nell'ottica tradizionale che assegna all'uomo (*insān*) in quanto vice-reggente di Dio (*khalīfat Allāh*) un ruolo centrale all'interno dell'Universo, tali esseri, pur costituendo un vero e proprio mondo parallelo e a sé stante, occupano tuttavia una posizione periferica e subordinata a quella umana svolgendo diverse funzioni atte a interagire con gli esseri umani e a intervenire nei loro destini⁵.

In cima alla gerarchia che distingue gli esseri sottili sono collocati gli angeli (A.: *malā'ika*, pl. di *malak*; P.: *frishṭa*), creati dalla luce ancor prima degli uomini. Per loro natura intrinseca, costoro appartengono al mondo intermedio del dominio sottile (*'ālam al-malakūt*), situato fra il mondo terre-

¹ Per uno studio dettagliato dei diversi aspetti che concernono il ruolo del sufi/sciamano, vedi: Zarcone e Hobart (2012).

² «E in verità, presso Iddio, Gesù è come Adamo: Egli lo creò dalla terra...» (Cor.: 3:59); e ancora: «Noi creammo l'uomo da argilla secca, presa da fango nero impastato...» (Cor.: 15:26).

³ «Ed è Lui che ha creato l'uomo dall'acqua...» (Cor.: 25:54).

⁴ La luce e il calore sono le caratteristiche principali del fuoco. È la presenza della luce che rende visibile la Creazione, ovvero la trae all'esistenza riconoscibile, mentre è il calore che nutre e permea ogni forma di vita al suo interno.

⁵ Ciò si evince dal versetto coranico: «E quando il tuo Signore disse agli Angeli: "Porrò un vicario sulla terra [l'uomo]..."» (Cor.: 2:30), dal quale emerge chiaramente la precedenza nella creazione degli angeli su quella degli esseri umani. Il processo creativo (*takhlīq*) prevede un ordine di procedimento che parte dal più sottile per giungere poi nell'ambito grossolano all'interno del quale l'ordine di creazione s'inverte, per così dire, per cominciare dalle specie meno evolute e più grossolane a quelle più complesse ed evolute, terminando, per l'appunto con il perfezionamento nella veste del primo uomo e profeta, Adamo (Ḥaḍrat Ādam), vice-reggente (*khalīfa*) di Allāh sulla Terra.

stre della sovranità grossolana (*'ālam al-mulk*) e il mondo celeste della po-
testà divina (*'ālam al-jabarūt*). In virtù di tale rango, agli angeli è assegnato
il ruolo di agenti e assistenti di Allāh, ai quali spetta il compito di imple-
mentare il Suo ordine (*amr*) e di fungere da messaggeri e “portavoce” fra
il mondo celeste e quello terrestre, funzione quest’ultima che essi eseguo-
no sia in direzione discendente che ascendente⁶. Tuttavia, a differenza
dell’uomo, gli angeli non sono dotati di una volontà propria, in quanto essi
sono per così dire il diretto prolungamento della Volontà divina esercitata
per loro tramite dalle alte sfere del Creato. Pertanto gli angeli non possono
che eseguire il Suo ordine e la Sua volontà.

Molto diverso è il caso dei *jinn* (pl. *junūn*), esseri sottili che corrispondo-
no agli spiriti o ai geni, i quali per loro natura sono spesso ribelli all’ordine e
all’autorità divini e per questa ragione nutrono un rapporto spesso conflit-
tuale e dispettoso anche nei confronti delle Sue creature⁷. La disobbedienza
che caratterizza i *jinn* è dovuta al fatto che essi sarebbero discendenti di
Iblīs, il Satana della tradizione islamica, il quale pregno di orgoglio proprio
dopo essersi ribellato all’ordine di Allāh di prosternarsi dinnanzi ad Adamo
(Cor.: 18:50) si sarebbe nascosto del giardino del Paradiso (*jahanna*) per
sedurre Eva (A.: Hawā) e il suo consorte, così provocando la loro caduta
dalla podestà primordiale. Per questo motivo, a Iblīs ci si riferisce anche
come Abū’l-Junūn, padre-antenato dei *jinn*, dal quale essi avrebbero eredi-
tato la loro natura incline a indurre gli uomini a idee e azioni fuorvianti dal-

⁶ In cima alla gerarchia angelica si trovano i quattro angeli che sorreggono il Trono Di-
vino (*al-'arsh*), seguiti dagli arcangeli a cui è affidato il comando del mondo. Fra questi
ultimi, il più importante, Gabriele (A.: Jibrīl), è il messaggero celeste per eccellenza; costui,
nel tempo, ha trasmesso la rivelazione da Allāh ai Suoi successivi messaggeri, culminando
con la rivelazione del Sacro Corano a Muhammad. «Egli dice: “Di’: Chi sarà nemico di Ga-
briele, fu lui che depose il Corano nel tuo cuor”...» (Cor.: 2:97). Gli altri arcangeli sono:
Michele (A.: Mikāl o Mīkā’il), l’angelo (Cor.: 2:98); ‘Azrā’il, l’angelo della morte (*malak
al-mawt*), incaricato a ricondurre le anime degli uomini al loro Signore: «Di’: “Vi farà morire
l’Angelo della Morte, a voi preposto, poi al vostro Signore sarete ricondotti”» (Cor.: 32:11);
Isrāfīl, l’angelo che con il suono della tromba annuncia il soggiungere del giorno
dell’Ultimo Giudizio; a questi quattro si aggiunge Malik, sovrano e guardiano dei mondi
inferi (*jahannam*; Cor.: 43:74-77), nonché una miriade di angeli di rango inferiore. Per uno
studio approfondito basato sulla traduzione del testo del rinomato *muḥaddith* e sufi persiano
Jalāl al-Dīn Suyūti (1445-1505), vedasi Burge (2015).

⁷ «Creò l’uomo da fango seccato come argilla per vasi, i *jinn* creò di fiamma purissima
di fuoco» (Cor.: 55:14-15). E in una Tradizione profetica, A’isha, figlia del califfo Abū Bakr
e moglie del profeta, narra che Muḥammad ha detto: «Gli Angeli sono stati creati dalla luce,
i *jinn* sono stati creati da un fuoco puro e Adamo è stato creato da ciò che è stato definito
[nel Corano] per voi [ovvero, d’argilla]» (Muslim, 2996). Secondo l’astrologo e medico per-
siano Zakārīya al-Qazvīnī (1203-1283), autore dell’influente trattato cosmografico intitolato
Ajā’ib al-makhlūqāt wa gharā’ib al-mawjūdāt (Le meraviglie della Creazione e le stranezze
dell’Esistenza), la differenziazione gerarchica fra gli esseri sottili si spiega con il fatto che
gli angeli sono stati creati dalla luce del fuoco, i *jinn* dalla sua fiamma e i demoni dal fumo
che esso emana (Nünlist, 2015: 49).

la retta via. È interessante notare che la parola araba *jinn* (pl. *jān*) deriva dalla radice verbale araba *j-n-n-*, il cui significato intrinseco è quello di essere coperto e essere nascosto, e come tale *essere invisibile*. Dalla stessa radice deriva anche la parola *jannah*, termine che nel Corano indica il Giardino paradisiaco, e anche *janīn* (embrione), oppure *junna* (coperta). Tutti questi significati suggeriscono l'idea di una loro natura nascosta, impercettibile ai sensi comuni degli esseri che abitano nel mondo della sovranità grossolana (*'ālam al-mulk*). Ai *jinn* è dedicato un apposito capitolo nel Corano (72); se ne trova menzione in numerose Tradizioni profetiche⁸ e la loro esistenza è attestata nelle tradizioni popolari di tutte le regioni del mondo islamico. In tali ambienti si tramanda una complessa varietà di testimonianze, credenze e pratiche relative al rapporto dell'uomo con questi esseri sottili già conosciuti in epoca pre-islamica. Queste sono corroborate da una ricca letteratura "ufficiale" dedicata all'argomento, compilata nei secoli da autorevoli esperti nelle varie branche della scienza e sapienza islamiche⁹. Risulta perciò evidente che, lungi dal rappresentare l'espressione di mere superstizioni depositate nella memoria collettiva del popolino, la credenza nei *jinn* è molto radicata anche fra i musulmani eruditi e, a differenza di molti altri costumi e credenze risalenti all'epoca dell'ignoranza (*jāhiliya*), non costituisce in sé motivo di accusa di eresia da parte degli *'ulamā*, spesso zelanti custodi dell'ortodossia e dell'ortoprassi, se non nella misura in cui queste comportano il rischio di offuscare il principio fondamentale dell'unicità divina (*tawhīd*). Dall'altro canto, la presenza diffusa degli spiriti nell'Oriente islamico è attestata dal pubblico in Occidente tramite le intriganti storie giunte in Europa a partire dal '700, fra cui la storia di Aladino e il genio della lampada ne costituisce soltanto uno degli esempi meglio conosciuti¹⁰. Per queste ragioni e per la curiosità che da sempre stimola

⁸ Secondo un'autorevole tradizione profetica (*ḥadīth*), Muḥammad avrebbe detto: «Gli Angeli sono stati creati dalla luce, i *jinn* sono stati creati da un fuoco puro e Adamo è stato creato da ciò che è stato definito per voi [ovvero d'argilla]» (Muslim, 2996). E ancora narra un'autorevole Tradizione tramandata su autorità di Ibn Mas'ud, secondo la quale il Profeta ha detto: «Non c'è nessuno di voi che non sia accompagnato da un compagno dei *jinn* e un compagno tra gli angeli...» (Muslim 2814).

⁹ Un primo trattamento dell'argomento ci è fornito dal rinomato teologo hanbalita Ibn Taimiyya (m.728/1328) con il suo *Īdāh al-dalāla fī 'umūm al-risāla*, seguito poco tempo dopo dal giurista hanafita siriano Badr al-Dīn 'Abd Allāh al-Shiblī (m. 769/1367), autore della prima monografia araba esaustiva su questo argomento, intitolata *Akām al-marjān fī aḥkām al-jānn* (Le colline di perle preziose delle affermazioni legali riguardo i *jinn*) edizione critica a cura di Edward Badeen (2017). Da quest'ultimo trattato trasse successivamente ispirazione lo storico, giurista e sufi Jalāl al-Dīn Suyūṭī (1445-1505) nel suo *Laqṭ al-marjān fī aḥkām al-jānn* (Brandelli di corallo sugli ordinamenti dei *jinn*). Per uno studio molto articolato sui *jinn* e le loro caratteristiche nelle testimonianze scritte del periodo pre-moderno, vedi Nünlist (2015).

¹⁰ Per una recente edizione in lingua italiana di questa storia, già inserita da Antoine Galland nella sua traduzione in lingua francese delle Mille e una notte (A.: *Alf laila wa lai-*

l'esotico e il soprannaturale nell'uomo moderno, l'argomento è stato oggetto d'indagine di molti studi accademici, occidentali e non, per la maggior parte etnologi e antropologi, ma anche medici e psicologi, i quali hanno investigato il fenomeno dei *jinn* e del loro ruolo nelle diverse culture, fra distinti gruppi etnici e le varie classi sociali nelle regioni del Vicino e Medio Oriente (Ma'ruf 2007; Drieskens, 2008; Lebling, 2010).

È importante tenere in mente che alla stessa stregua degli esseri umani, anche i *jinn* sono dotati di libero arbitrio. Pertanto possono essere sia buoni sia cattivi, credenti (*muslim*) o miscredenti (*kāfir*), docili o dispettosi, amici o nemici dell'uomo. Alcuni di loro si adoperano per rafforzare l'equilibrio e la stabilità delle leggi dell'Universo¹¹, così come molti creano scompiglio e recano danno all'ordine divino. Secondo quanto afferma la Tradizione, anche i *jinn* come gli angeli sono stati creati da Allāh prima dell'uomo, ma a differenza dei secondi essi condividono lo stesso spazio vitale con gli esseri umani essendo esseri viventi caratteristici del mondo fisico, terrestre¹². In molte leggende si riscontra memoria dei *jinn* quali creature antiche che in un'epoca remota popolarono i mari, i monti e le pianure della Terra - anzi, è possibile che costituissero gli esseri centrali di un ciclo precedente e che i *jinn* attualmente presenti nel mondo umano siano i prolungamenti, spettrali, di un'antica razza ormai esaurita. In Egitto, per esempio, è molto diffusa la credenza che i *jinn* fossero i superstiti di una razza pre-adamita, responsabili per aver ispirato la nascita della civiltà egizia e ideatori e artefici della costruzione delle piramidi e dei templi monumentali di quel periodo. Queste credenze si trovano in accordo con quanto le fonti ci dicono a proposito del profeta Salomone, figlio di Davide (A.: Sulaymān ibn Da'ūd), del quale si dice sia stato il Sovrano delle schiere dei *jinn* (*mālik al-junūn*). Il potere accordato a lui da Allāh si concretizzò nell'anello miracoloso che secondo la tradizione gli era stato dato in dono dal Cielo. Su quest'anello che riportava l'effigie del famoso sigillo di Salomone, simbolo della sua regalità, era inciso il nome supremo di Dio (*al-ism al-a'zam*) ed era composto di una lega metallica contenente una parte in rame e una in ferro. La parte in rame sarebbe stata usata per sigillare gli ordini impartiti ai *jinn* positivi, mentre quella in ferro sarebbe servita per assicurarsi la leale sotto-

la) pubblicata nel 1704, vedi: *Le mille e una notte: Aladino e la lampada magica*, Alter Ego, Viterbo, 2017. Stupisce, inoltre, il grande successo che gli esseri sottili pertinenti all'ambito culturale del mondo islamico suscitano nella cultura tipicamente moderna del genere horror, dove essi compaiono in una ricca letteratura, in fumetti, film, videogiochi e quant'altro.

¹¹ «Di! Mi è stato rivelato che un gruppo di *jinn* ascoltò il Corano, poi dissero: “Davvero udiamo predicazione meravigliosa che guida alla Retta Via; vi crediamo dunque e nulla più assoceremo al Signore!” [...] E pure alcuni della razza degli uomini si rifugiarono presso alcuni della razza dei *jinn*, i quali però non accrebbero che la loro follia...» (Cor.: 72:1-2).

¹² Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (m. 923 AD): *al-Ta'riḫ al-rusūl wa'l-mulūk*, I:82:3-5 (The Annals of the Prophets and Kings) edizione critica a cura di de Goeje (1909). Vedi anche Shibli: *Arkām al-marjān*, 9,5; 9,9.

missione dei *jinn* negativi¹³. In virtù di questo potere, i geni avrebbero assistito Salomone in numerose imprese, fra cui la costruzione del primo tempio a Gerusalemme nonché la realizzazione delle grandi opere pubbliche nel leggendario regno di Saba¹⁴. È possibile che l'associazione fra questo profeta e i geni fu la ragione per cui anche al Re dei *jinn* del periodo pre-adamita è spesso dato il nome di Salomone.

Da altre storie si apprende, inoltre, che i discendenti di questi antichi *jinn* vivono nella regione montuosa del Monte Qāf ai margini del mondo umano. D'altronde, la loro presenza è attestata tipicamente anche nel bel mezzo di quest'ultimo, sebbene in luoghi a loro volta periferici, quali le rive di fiumi, fra i ruderi di antichi edifici, nei dintorni di mausolei di defunti illustri (*maqbara*) così come nei cimiteri (*qabristān*) della gente comune, nei pozzi, nei forni e persino nei bagni pubblici e fra i mucchi di spazzatura. In molti casi, essi svolgono il ruolo di *genii loci*, mentre la frequente associazione con le tombe suggerisce ulteriormente il legame dei *jinn* con il passato rappresentato dai defunti, in maniera molto simile ai *vetāla* della tradizione indù¹⁵, fatto questo che spiega anche l'importanza che queste creature rivestono nell'ambito della magia (*sihr*), in quanto veicoli di forze psichiche particolari. In India, la loro presenza è attestata anche nei pressi dei santuari di alcuni sufi (*dargāh*), come quello di 'Abd Allāh al-Makkī, un santo-combattente (*ghāzī*) che giunse in India nei primi decenni di vita del Sultanato di Delhi ai primordi del tredicesimo secolo per insediarsi infine nella città di Badaun, nella regione del Rohilkhand. Il sepolcro del santo, conosciuto localmente come *Makkī Pīr kā dargāh*, è da tempo un importante centro nell'ambito dell'esorcismo e delle tecniche di cure consone alla Legge islamica (*ruqiya al-sharī'a*) attraendo molte persone possedute da

¹³ Il ferro è un materiale detestato dai *jinn* ed è risaputo che uno dei metodi per allontanare la loro presenza è quello di pronunciare il nome di questo metallo.

¹⁴ «È a Salomone sommettemmo il Vento, il Vento che percorra il cammino di un mese al mattino, il cammino di un mese la sera, e facemmo colare per lui la Fonte di Liquido Rame, e dei *jinn* c'era chi lavorava avanti a lui [...] Essi costruivano per lui quel ch'egli voleva, palazzi, statue, piatti ampi come abbeveratoi di cammello e caldaie salde... (Cor.: 34:12-13).

¹⁵ Si tratta di una specie di spiriti-vampiri che frequentano preferibilmente i luoghi di cremazione (*śmaśāna*) dove rimangono in attesa di occasioni per impossessarsi dei residui psichici dei cadaveri in attesa di essere dati alle fiamme. La popolarità dei *vetāla* trova espressione nel ciclo narrativo conosciuto come *Vetala Pañcavimsati* (Le venticinque storie del vampiro), una serie di racconti inseriti nel XII libro del *Kathāsaritsāgara*, la cui compilazione è attribuita a Somadeva. La versione moderna in hindī, intitolata *Baitāl Pacchīsī*, trae origine nel 1805 con Munshī Lallūjī Lāl, traduttore impiegato nel famoso Fort William College di Calcutta; la versione italiana è basata sulla traduzione in inglese dell'indologo tedesco Heinrich Zimmer (1983); per una interpretazione di questo racconto che vede come protagonisti il grande re Vikramāditya e un *vetāla*, si veda Zanderigo (2017: 123-142).

jinn in cerca di assistenza e guarigione¹⁶. Altro luogo che collega in maniera significativa il culto dei *jinn* nel passato con il presente si trova nel cuore della capitale dell'India, Delhi, dove le rovine della fortezza ora conosciuta come Firoz Shah Kotila sono abitate da intere popolazioni di *jinn*, capeggiate dal loro sovrano che secondo le credenze locali risiede nella colonna di arenaria eretta da Aśoka nel III secolo a.C. Noto come Minar-i Zarin, tale obelisco fu portato come simbolico minareto nella locale moschea (Jama Masjid) ove frotte di fedeli si recano ogni giorno per offrire le loro preghiere al Re dei *jinn* e per chiedere a lui di esaudire desideri e richieste di vario genere¹⁷.

Sebbene esista un numero indefinito di tipi di *jinn*, il Corano menziona esplicitamente i *mārid* (esseri ribelli)¹⁸, geni potenti legati all'elemento acqua, i *jān*, considerati i più deboli fra i *jinn*, gli *ifrīd*, spiriti maligni di persone cattive defunte o morte in modo violento, spesso giganti, che ricorrono di frequente nelle storie raccolte ne *Le mille e una notte* (A.: *Alf lailah wa lailah*), gli *shayaṭīn* (pl. di *shaiṭān*), demoni appartenenti alla categoria di *jinn* infedeli, i quali spiccano pur non avendo una forma precisa e ben definita per il loro aspetto orrendo, si nutrono di escrementi e tentano gli esseri umani sussurrando suggerimenti fasulli e fuorvianti nel loro orecchio sinistro. Il loro capo è il demone per eccellenza (*al-Shaiṭān*), identificato con Iblīs, che era uno fra i *jinn* al quale a seguito della sua espulsione dalla dimora paradisiaca fu concesso il dono della longevità. Alla stessa stregua, i *jinn* discendenti e seguaci di Iblīs godono della longevità che perdura fino al giorno del Giudizio (*yawm al-Din*). Come tali, il loro compito è quello di deviare gli esseri umani dalla retta via e di impedire loro di concentrare la propria attenzione sull'unicità di Allāh implicita nel concetto di *tawḥīd* (Cor.: 27:39). A questi *jinn* "canonici" si aggiungono numerose specie e sottospecie, fra cui menzioniamo i *ghūl*, spiriti solitari e violenti che ricorrono comunemente nelle leggende delle popolazioni Pakhtūn in Afghani-

¹⁶ Circa episodi legati a questo luogo e al ruolo che riveste per i musulmani del Nord India, vedi Qadri (2012). Un altro esempio di questo tipo, nella regione dell'Awadh, è costituito dalle *dargāh* di Kakori (Liebeskind, 1998).

¹⁷ Vedi in proposito l'articolo del *Hindustan Times*, pubblicato online in data 17 Novembre 2014 (www.hindustantimes.com/delhi-news/jinns-of-the-city/story), che riporta, fra le altre notizie, anche l'aneddoto narrato da Ibn Battūta (1304-1369 d.C.). Secondo il famoso storico, giurista e viaggiatore arabo, uno dei motivi per cui Sultan Muḥammad Tughlaq (r. 1325-1351) avrebbe deciso, nel 1327, di trasferire la sua capitale da Tughlaqabad-Delhi a Devgiri-Daulatabad, nel Deccan, sarebbe stato quello di contrastare la pratica diffusa degli abitanti della città di scrivere e consegnare lettere e messaggi di richiesta di assistenza (*shikwa*) ai *jinn* residenti del palazzo in seguito fortificato da Firoz Shāh Tughlaq. Questa antica pratica sopravvive fino al giorno presente ed è molto diffusa fra gli abitanti sia indù che musulmani della moderna capitale New Delhi (Taneja, 2018).

¹⁸ Menzione di questo tipo di *jinn* appare nella Sūra al-Sāffat (Cor.: 27:6-8): «In verità, Noi l'infimo cielo adornammo dell'ornamento degli astri e a protezione, che qualche *protervo demone* non ascolti i discorsi del Supremo Consesso...» [corsivo mio, NdA].

stan e in Pakistan, i quali prediligono luoghi desolati nel deserto in attesa di attaccare viaggiatori inermi al fine di divorare la loro carne¹⁹, i *sil'āt*, demoni silvestri che s'impossessano dei viaggiatori solitari per farli danzare al ritmo del loro canto²⁰, i *ghaddār*, associati alla regione dello Yemen dove essi sono temuti come geni che si diletano a torturare esseri umani inerti, i *dalhān*, abitanti di isole negli oceani che cavalcano le ostriche e che si nutrono dei cadaveri dei naufragati, gli *shiqq* e i *nasnā* aventi la forma di un uomo a metà, con una mezza testa (o la testa inserita nel petto), un braccio e un'unica gamba su cui essi, si dice, sono in grado di muoversi agilmente, etc.

Tracce della duplice natura dei *jinn* sono presenti ovunque, sia nelle tradizioni popolari che nell'alta tradizione dell'Islām erudito. E anche la letteratura vernacolare del Sudasia, fra cui *in primis* quella hindī-urdū, abbonda di storie i cui protagonisti (umani) godono dell'assistenza di singoli o intere schiere di spiritelli i quali, a seconda del contesto, possono essere identificati con diverse categorie di *jinn*. Sin dai tempi delle prime dinastie islamiche in India, i cicli narrativi provenienti dal mondo persiano e centrasiano avevano introdotto il mondo dei *jinn* - e delle eroiche battaglie combattute da chi va alla conquista del mondo, in cerca di terre e tesori nascosti - a un pubblico indiano abituato a lasciarsi immergere nell'universo dell'immaginazione pululante di esseri sottili di ogni genere. Dal *Tilism-i hosh-rubā* (La contrada incantata che rafforza la consapevolezza), già trasformato in *opus magnus* della letteratura *dāstān* in lingua persiana presso la corte Mughal su commissione di Akbar nel sedicesimo secolo come parte del più ampio *Hamza-nāma*, esso fu trasformato da narrazione orale in un capolavoro della letteratura urdū nella seconda metà dell'800 dai due cantastorie (*dāstān-gū*) di Lucknow, Muḥammad Ḥusain Jāh e Aḥmad Ḥusain Qamar (Jah, 1883-1890; 1890). Il genere suscitò grande successo ancora verso la fine dell'800 anche presso il pubblico colto della nuova classe borghese indù, quando lo scrittore Devkī Nandan Khatrī (1861-1913) ripropose in hindī *kharī bolī* la storia fantastica della principessa Candrakāntā e del suo eroe Virendra Singh e dei loro discendenti (*Candrakāntā Santati*) gli *aiyār* (pl. di *yār*), in cui le forze avverse del bene e del male combattono a fianco dei rispettivi protagonisti umani. Pur essendo apparentemente umanizzati dal loro autore nel tentativo di adeguarsi al gusto del tempo, la presenza di spiritelli remi-

¹⁹ I tratti caratteristici dei *ghūl* appaiono molto simili a quelli dei *rākṣasa* indiani, nonostante la loro aggressività sono considerati piuttosto tonti, facili da sconfiggere se confrontati con determinazione e coraggio. Sono associati anche ai cimiteri dove si intrattengono di notte per scavare i cadaveri recenti deposti in sepoltura. Il corrispettivo femminile, noto come *ghūlah*, assume le sembianze di una donna bellissima al fine di sedurre il viandante per poi divorare le sue carni (Mills *et al.*, 2003: 250).

²⁰ Questo tipo di *jinn* è una delle prede preferite dei lupi, i quali dopo aver consumato il lauto pasto assumono tratti simili a quelli del lupo mannaro (Hughes, senza data: 137).

niscenti la loro origine nell'universo dei *jinn* rimane evidente per chiunque abbia familiarità con la loro natura e le loro specifiche caratteristiche.

In virtù della loro natura fugace, i *jinn*, oltre a rimanere perlopiù invisibili, possono camuffarsi sotto la veste di molteplici forme o aspetti, fra cui quelli di un qualsiasi animale, quali scorpioni, serpenti e lucertole, assumere le sembianze di un qualsiasi essere umano al fine di trarre in inganno i loro interlocutori umani e, a seconda della categoria di *jinn*, apparire sotto qualsiasi veste mostruosa e spaventosa. I *jinn* possono scegliere di prendere possesso di un essere umano, muovere i suoi arti come se fosse lui a compiere il movimento, o semplicemente infestare l'involucro psichico di un individuo, comportando una serie di sfortune e causando la cattiva sorte di quest'ultimo. Le ferite e gli scompensi inflitti dai *jinn* malvagi agli esseri umani sono di diversi tipi, che variano dai più banali dispetti fino a includere comunemente casi gravi di possessione. Ad alcuni si attribuisce il rapimento di belle fanciulle in seguito costrette a vivere come mogli o concubine accanto a loro, altri si specializzano a rubare provvigioni alimentari dalle dispense, altri ancora si posizionano sui tetti o presso le finestre delle abitazioni per lanciare pietre o mattoni sui viandanti e laddove essi s'impossessano di una casa, di un palazzo o di una moschea in rovina come luogo di residenza diventano estremamente pericolosi per chi si avventura consapevolmente o causalmente in questi luoghi. Sussiste, inoltre, uno stretto rapporto fra i *jinn* e l'ambito della magia (*sīhr*), il malocchio (*'ain*) e le ispirazioni sataniche (*waswasa*), queste ultime finalizzate a corrompere l'individuo indifeso e a indurre la sua mente a distogliere la propria attenzione dall'obbiettivo del Vero. A un livello ancor più estremo, si dice che molti *jinn* siano in grado di aggregarsi, attaccare e possedere quegli esseri viventi che sono per loro natura deboli di volontà, mancanti di autostima e affetti da una sfera psicomentale vulnerabile. Persone colpite da questo tipo di possessione sono conosciute come *majnūn*, termine il cui significato è intimamente legato a quello inerente alla parola persiana *dīvānagī*. In hindī e urdū, entrambi i termini sono comunemente impiegati per indicare una qualsiasi persona pazzo, matta o forsennata, ma il loro significato originale denota specificamente la follia o pazzia che affligge gli esseri umani posseduti dai *dīv*, i demoni della mitologia iranica i cui tratti sono molto simili a quelli che distinguono i *jinn* (Omidasalar, 2011: 428-431).

Queste ultime considerazioni rivestono notevole importanza anche in ambienti sufi nei quali si distingue attentamente fra queste due categorie di *jinn*. È assai diffusa, in Sudasia come altrove, la pratica di invocare gli spiriti guardiani ai quali ci si riferisce con il termine *muwakil*, al fine di utilizzare il loro apporto per guarire le persone da alcune malattie o disturbi²¹.

²¹ Il significato principale di questa parola è delegato al potere o fiduciario, indicando nell'uso comune un guardiano, un tesoriere o in genere una persona fidata. Per uno studio su questo specifico tipo di *jinn* e il ruolo che essi svolgono nell'ambito di alcune forme di Sufi-

Tali spiriti possono essere sia di natura maligna, considerata inferiore (*muwakil siflī*), sia benigna, considerata superiore (*muwakil 'ulwī*), ma in modo del tutto simile a quanto succede con un animale selvaggio, è condizione necessaria che il praticante chiami, catturi e domi il *jinn* invocato a questo scopo, poiché soltanto in questo modo sarà possibile controllare la sua natura e usufruire dei suoi poteri straordinari. L'obiettivo del rapporto che un praticante di questo genere instaura con uno spirito guardiano è quello di utilizzare le sue capacità e la sua potenza per assistere il suo "padrone" umano nell'assistenza ai pazienti e, a seconda dei casi, a entrare nell'aggregato psichico della persona posseduta per combattere lo spirito maligno che la affligge. Spesso si fa ricorso ad alcuni metodi ausiliari, fra cui urlare parole oscene indirizzate al *jinn* possessore, tirare per i capelli o scuotere violentemente la testa della persona posseduta oppure avvicinare le fiamme di candele o lucine d'olio (*cirāgh*) vicino al volto del paziente.

In genere, questo tipo di esorcismo è indicato con il termine *ruqaya* e implica la recita di determinati versi coranici o altre formule al fine di guarire, ovvero espellere il *jinn* dall'aggregato sottile del malato posseduto (*majnūn*). Sarà compito dell'addetto esorcista, il quale dev'essere dotato di una ferma fede in Allāh, di procedere all'espulsione del *jinn*. Di norma, la procedura prevede tre tipi di approccio terapeutico: instillare e rafforzare nell'individuo posseduto la menzione e, di conseguenza, il ricordo/la memoria di Allāh tramite l'infusione e successiva ripetizione di specifiche formule tratte dal Qur'ān (*dhikr*); soffiare nella bocca della persona affetta, pronunciando frasi che comandano al *jinn* di abbandonare la dimora; prendere rifugio presso Allāh invocando e implorandoLo, ricordandoLo menzionando il Suo nome, riversando la propria attenzione alle Sue creature (*ruqaya*). Alcuni curatori colpiscono la persona posseduta sostenendo che in questo modo è il *jinn* che soffre il dolore inflitto. Tuttavia, pratiche di questo genere sono condannate dalla maggior parte degli *'ulamā* in quanto ritenuta irconciliabile con i principi dell'Islām e le istruzioni rivelate dal profeta. Tali curatori sono conosciuti con il termine specifico di *raqiyyīn*, i quali costituiscono una categoria specifica nell'ambito delle tecniche di guarigione (*'ilāj*) da malattie psichiche. Sebbene tali pratiche non costituiscano l'obiettivo principale di un'autorità spirituale, esse costituiscono tuttavia un'importante attività secondaria e contingente in molti ambienti sufi.

Sebbene il termine arabo *'ilāj* comprenda generalmente ogni tipo di cura o trattamento atto a rafforzare o raddrizzare lo stato complessivo di un paziente (*marīd*), nella maggior parte dei casi l'intervento curativo da parte di un'autorità spirituale (*pīr o shaikh*) oppure da un suo discendente o rappresentante (*sajjāda-nishīn*) trova applicazione in campo psicologico o menta-

simo popolare praticate da alcuni sufi residenti nel santuario del santo-patrono di Delhi, Shaikh Nizām al-Dīn Awliyā (1243-1325), vedi Saniotis (2004: 397-411).

le. Questo non sorprende in quanto la funzione primaria degli istruttori spirituali è incentrata principalmente sulla coltivazione degli stessi stati psicomentali, costituendo questi ultimi il piano di lavoro su cui si svolge la maggior parte della disciplina interiore. Per comprendere meglio questo concetto è importante tenere presente che secondo gli insegnamenti cosmologici tradizionali, la costituzione umana si articola su tre piani integrativi: partendo dal basso, la prima componente è quella fisica, corporea (*jismānī*), costituita dagli elementi grossolani: terra (*khāk*), acqua (*āb*), aria (*bād*) e fuoco (*ātish*) e dai loro composti. A questa è complementare, partendo dall'alto, la componente spirituale (*ruhānī*, da *rūh*, arabo per "spirito"); quest'ultima è considerata come riflesso divino nell'uomo, di natura essenzialmente sopra-individuale e costituisce per così dire l'elemento di diretta parentela fra l'uomo in quanto creatura (*makhhlūq*) e la divinità intesa come Creatore (*al-Khāliq*). È in virtù della presunta presenza di questa componente spirituale che tutti gli esseri umani (e, per estensione tutti gli esseri viventi) sono, come direbbero i teologi, *fatti a immagine del loro Dio* e, come tali, intimamente legati al Principio vivificante che costituisce la loro natura più intima. Fra questi due estremi, grossolano e sottile, si frappone ciò che possiamo definire in modo del tutto appropriato come piano intermedio, ovvero quella componente animica o, posto in altri termini, psicomentale (*nafsānī*) che costituisce il corpo sottile del nostro aggregato individuale. Utilizziamo qui il termine "corpo" perché non avendo una sua forma propria, questa componente sottile si plasma fino ad estendersi e aderire a ogni particella del corpo grossolano assumendo in questo modo la forma di quest'ultimo fino ad identificarsi con esso²². Ecco che qui si apre di nuovo il discorso sulla mediazione, questa volta considerata da un punto di vista microcosmico, in quanto è proprio questo piano intermedio che separa e collega l'estremo limite di caduta dell'individualità costituita dal mondo grossolano con il piano universale, sovra-individuale, che il linguaggio delle religioni denomina come *dominio del divino*. In un'ottica di questo genere è facile comprendere la straordinaria importanza attribuita a questo piano intermedio, in quanto è dalla sua integrità che dipendono l'equilibrio e il corretto funzionamento dell'intero organismo umano, poiché questo deriva da una naturale interazione e armonia fra le tre componenti in gioco. Ecco che si spiega anche la funzione del maestro guaritore chiamato a regolare questo sottile equilibrio primordiale messo in pericolo e offuscato in un modo o nell'altro da uno sbilanciamento fra queste tre componenti. Tenendo presente che altrettanto assiomatica è per le cosmologie tradizionali la fondamentale corrispondenza fra micro- e macrocosmo, si capisce anche perché tale sbilanciamento è causato perlopiù da un erro-

²² È questo il motivo per cui la nostra mente è naturalmente incline, per difetto, a suggerirci l'identificazione con la nostra dimensione corporea, dicendo: io sono questo corpo!

neo coinvolgimento dei piani individuali con il circostante mondo attraverso le facoltà sensuali e le facoltà d'azione e/o una conseguente erronea elaborazione dei dati ivi ricevuti da parte della mente in quanto coordinatrice di questi dati.

Per correggere questo tipo di disarmonia e curare i diversi disturbi a cui questa può avere dato luogo, il guaritore sufi propriamente qualificato deve e può fare ricorso alla *baraka*, l'influenza spirituale la cui proprietà vivificante e rettificante è considerata prerogativa indispensabile per rendere efficace qualsiasi azione compiuta ritualmente nell'ambito di una disciplina spirituale, la cui trasmissione, anzi, costituisce *conditio sine qua non* per l'ingresso e qualsiasi progresso in quest'ultima. Tale influenza, considerata a tutti gli effetti come una vera e propria "cura celeste", per acquisire una qualsiasi efficacia nel campo del contingente necessita della mediazione e manipolazione da parte di un'operatore competente. Fondamentale per la trasmissione della potenza curativa inerente alla *baraka* è la presenza del fiato (*dam* oppure *nafas*, quest'ultimo termine evidentemente deviato dallo stesso etimo di *nafs*, la parola che in arabo indica la componente animica, così mettendo in evidenza il legame stretto che sussiste fra la fase respiratoria quale motore animatore dell'aggregato individuale), per tramite del quale essa è veicolata e indirizzata dall'agente mediatore su quell'oggetto specifico su cui si intende intervenire. Ecco il motivo per cui l'iniziazione a una qualsiasi regolare disciplina interiore avviene necessariamente tramite l'intervento di una componente respiratoria, sia che essa passi direttamente dal maestro al discepolo per via del soffio (effettuato su una parte del capo oppure del cuore) sia che essa avvenga nella trasmissione di una formula composta a livello sonoro da una o più sillabe cariche di influenza spirituale a livello seminale. Nella terminologia dei maestri sufi, questa carica seminale è descritta con il termine tecnico *faiḍ*, termine che letteralmente significa straripamento e sovrabbondanza, implicando nel suo significato primario la potenzialità pressoché illimitata inerente a essa. Nel linguaggio teologico delle religioni monoteiste, questo termine è spesso tradotto come "grazia divina" in quanto il devoto gode passivamente dei suoi benefici in virtù dell'intensità della sua fede e della sua devozione, ma nel contesto di una funzione finalizzata alla guarigione (sia dell'anima, sia del corpo grossolano) sarebbe senz'altro più appropriatamente traducibile come potenza guaritrice. Ne deriva che il flusso della corrente di *faiḍ* incanalata dall'istruttore spirituale è così responsabile non soltanto per la coltivazione e la fortificazione degli stati interiori con l'intenzione di promuovere la crescita spirituale, ma anche al fine di raddrizzare e, quindi, di guarire eventuali squilibri o malattie presenti nell'aggregato individuale del discepolo o semplice paziente. L'abilitazione di esercitare questa funzione di trasmissione avviene in virtù dell'intimità e della vicinanza che distinguono il rapporto fra l'agente guaritore e la divinità. Infatti, per essere autorizzato a esercitare

suddetta trasmissione, è necessario aver raggiunto il grado di *walī*, termine generalmente tradotto come “santo”, il quale nel vocabolario tecnico del Sufismo designa per l'appunto l'amico intimo di Allāh, colui il quale in virtù del suo grado di realizzazione interiore ha ottenuto accesso diretto alla fonte della potenza divina inerente alla *baraka*. La differenza fra l'iniziazione vera e propria (*bai'ah*), che sancisce un rapporto indissolubile fra maestro e discepolo, e un qualsiasi processo di guarigione che coinvolga l'effusione di *faiḍ* è che nel secondo caso la trasmissione della *baraka* avviene su specifici punti individuati dal guaritore all'interno dell'aggregato psico-fisico del paziente garantendo in questo modo un effetto esclusivamente *localizzato* e *focalizzato* al fine della guarigione, e quindi di durata limitata. Per converso, nel primo caso la trasmissione della *baraka* avviene propriamente su quello che nel linguaggio tecnico dei sufi è descritto come centro sottile del cuore (*laṭīfa-i qalb*), dove la sua presenza seminale rimarrà perennemente viva e potenzialmente usufruibile in maniera autonoma da parte dell'iniziato per mezzo di specifiche tecniche.

Il metodo adottato per la trasmissione della corrente di influenza spirituale o potenza guaritrice può variare a seconda del caso. Nel contesto delle pratiche finalizzate esclusivamente alla guarigione di disturbi psico-fisici, quello più comune consiste nell'invocazione di una formula specifica, di un determinato nome divino oppure di un versetto coranico da parte dello *shaikh*, seguita da uno o più soffi indirizzati sull'involucro corporeo del paziente oppure sulle quelle parti specifiche del suo corpo affette dalla malattia da trattare. Una variante leggermente più complessa di questa semplice tecnica prevede la trasmissione del soffio attraverso la modalità conosciuta come *dam-pānī*, ovvero acqua soffiata, che prevede il passaggio della *baraka* dall'agente guaritore al paziente tramite l'invocazione di brevi formule o versi coranici pronunciati soffiando ripetutamente su una ciotola ripiena d'acqua. L'acqua così impregnata di *baraka* potrà in seguito essere ingerita dal paziente secondo indicazioni precise circa il dosaggio e i tempi precisi in cui questo deve avvenire. Il ricorso a questo metodo è fondamentale qualora la cura dovesse richiedere un'applicazione continuativa estesa nel tempo oppure in caso il paziente non fosse presente al cospetto del guaritore. Come effetto collaterale della vicinanza ad Allāh così raggiunta il potere ottenuto permette allo *shaikh* di esercitare il controllo e la sua autorità sugli esseri sottili, inclusi i *jinn*.

Una terza tecnica, estremamente diffusa nel periodo pre-coloniale sia a livello popolare sia fra le classi nobili dell'aristocrazia *mughal* consiste nella preparazione e applicazione di cosiddetti *ta'widh*. Il termine deriva etimologicamente dalla radice verbale araba '*a-wa-dha* che porta in sé il significato di 'cercare rifugio', implicando quindi il concetto di "rifugio" e di "protezione" nonché di "fortificazione". Sebbene il tipo di scienza legato a questa pratica particolare trovi maggiore riscontro presso le confraternite

(*turuq*, pl. di *ṭarīqa*) più aperte all'assimilazione di elementi provenienti dal circostante ambiente culturale indiano, quali per esempio la Shaṭṭāriyya, la Firdawsiyya oppure la Qalandariyya, la loro fabbricazione e il loro uso è attestato anche nelle *turuq* più ortodosse in linea con i dettami della legge islamica (*sharī'a*). Nella fattispecie, si tratta di un amuleto in metallo o cuoio sulla cui superficie sono incisi oppure al cui interno sono custoditi pezzi di carta su cui sono iscritti con un inchiostro particolare oppure con acqua mescolata a polvere di zafferano versi del Corano, nomi della Divinità o altre formule (*adhkār*, pl. di *dhikr*) ritualmente cariche di potenza curatrice e atti a proteggere la persona che li indossa. Ancora oggi è costume diffuso in tutto il Subcontinente infilare tali oggetti su un filo nero e legarli al collo oppure al polso dei neonati con evidente funzione apotropaica. La preparazione di amuleti costituisce una pratica molto antica, risalente nel mondo arabo ai tempi della cosiddetta *jāhiliyya*, ovvero l'epoca dell'ignoranza, termine con cui i musulmani si riferiscono al periodo pre-islamico, in seguito approvata e perpetuata dal profeta Muhammad e successivamente sancito come legale nelle quattro scuole giuridiche canoniche (*madhāhib*, pl. di *madhhab*). Possono, inoltre, fungere da amuleti una copia del Corano in miniatura, cucita e avvolta in tessuto di seta o cotone e poi racchiusa in un piccolo marsupio di cuoio che, a sua volta, viene infilato su un filo nero e appeso alla spalla destra del devoto o del malato; un capitolo (*sūra*), oppure un verso (*ayah*) del sacro testo, messo per iscritto su un pezzo di carta piegato e avvolto in una pezza di velluto o di cuoio oppure, in altri casi ancora, con i nomi specifici di Allāh. Questi ultimi rientrano nella serie di 99 bei nomi (*asmā al-ḥusn*) attraverso i quali la divinità si esprime all'interno del mondo e sono messi in relazione a specifiche funzioni attribuite a essa. Possono, inoltre, essere usati ai fini sia della protezione sia della guarigione, nomi di profeti e di certi santi (*awliyā*, pl. di *walī*), il cui ruolo è in relazione diretta con le loro doti di guarigione e/o di esorcismo. La stessa *kali-ma*, ovvero la formula *la ilāha illā Allāh* la quale, oltre a costituire la porta d'accesso all'Islām stesso (è infatti la formula detta *shahāda*, testimonianza, il convertendo è chiamato a pronunciare tre volte davanti a tre testimoni durante l'atto di conversione) in quanto tale, è utilizzata come *dhikr* in tutti gli ordini iniziatici sufi in tutto il mondo islamico. Il suo uso è attestato nell'ambito della disciplina spirituale anche nel contesto del processo interiore conosciuto come *tadhkiya al-nafs*, ovvero purificazione dell'anima, laddove la ripetizione della *shahāda*, qui chiamata *dhikr-i nafi* o *ithbāt* (formula della negazione e affermazione) indirizzata su diversi centri sottili all'interno dell'aggregato psico-mentale, ha come obiettivo quello di espellere le parti corrotte dall'aggregato animico tramite l'invocazione della parte negativa della formula che consiste nella frase *lā ilāha* (non vi è divinità), seguita immediatamente dalla recitazione della seconda parte di codesta formula, consistente nella parte positiva, affermativa, della formula, ovvero

illā Allāh (... se non Allāh), nel corso della quale al difetto che si intende estirpare si sostituisce una qualità angelica e virtù divina.

A proposito degli amuleti e dei talismani (*ta'wīdh*) esiste una ricca letteratura compilata nel corso dei secoli. L'argomento è trattato, ad esempio, in grande dettaglio dall'autorevole sufi e sapiente Shāh Walī Allāh (1703-1760) e da suo figlio Shah 'Abd al-'Azīz (1746-1824) i quali, nelle loro opere *Altāf al-quds* (Le conoscenze sottili del sacro) oppure *Tafhīmat-ilāhiyya* (Comprensioni divine) producono lunghe liste di tipologie di amuleti, delle loro proprietà specifiche e del metodo per fabbricarli. Particolare importanza è attribuita in questo contesto alla scienza dei numeri (*abjad*), una scienza antica le cui origini risalgono verosimilmente alla tradizione ermetica. Essa si basa sul valore numerico inerente a ciascuna delle 28 lettere dell'alfabeto arabo e della somma che risulta dall'insieme di lettere che compongono i diversi nomi divini o altre formule particolari. L'uso di amuleti è attestato anche per gli stessi imperatori Mughal, da Bābar ad Aurangzeb, ciascuno dei quali intrattene rapporti intimi con una o più autorità sufi istruite nella scienza della guarigione e dell'astrologia al fine di assicurarsi dell'influsso macro-cosmico sul loro destino microcosmico. E anche l'ultimo imperatore Mughal, Bahādur Shāh 'Zafar' (r.1775-1862), era solito fare ricorso agli amuleti come palliativo per il suo perenne disturbo recatogli dalle emorroidi. Durante il lungo periodo del suo esilio forzato a Rangun, in Birmania, a seguito della sua abdicazione forzata nel 1857, egli chiese alle nobildonne (*begam sāhiba*) della sua corte di preparare i necessari amuleti indicati per fortificare la sua precaria salute.

Vogliamo riportare in seguito la descrizione di una tecnica finalizzata alla guarigione di svariate malattie, specie di natura psichica, tratta da un manuale istruttivo nella disciplina spirituale, in cui il paragrafo citato è inserito come appendice alla fine del testo in cui si descrivono una serie di usi secondari della scienza esoterica, di natura pratica e applicativa. L'autore del trattato è Shāh Ghulām 'Alī Dihlawī (1156-1240/1743-1824), un'autorità spirituale vissuta nel corso del diciottesimo secolo a Shahjahanabad, la vecchia città di Delhi:

Innanzi tutto occorre recitare la *fātiḥa* [la *sūra* aprente del Sacro Corano] river-sando il merito derivato da questo atto sugli spiriti delle eccellenti autorità spirituali antenate del nostro ordine. In un secondo momento, si deve procedere a invocare il nome divino Yā Shafī' [Oh Guaritore!] per un numero di volte tale che l'effetto sottile così prodotto permei integralmente l'involucro psichico del soggetto invocante, il che in circostanze normali equivale alla durata di ca. 100 fasi respiratorie. È importante rimanere sempre concentrati sulle luci che emanano dal nobile nome ivi invocato e visualizzato: allorquando la potenza guaritrice a esso inerente comincerà a essere percettibile, sarà necessario indirizzare la concentrazione sulla remissione della malattia e dello squilibrio psichico da cui si vuole ottenere la guarigione. Posizionandosi di fronte [*rū ba rū*] alla per-

sona malata, il guaritore dovrà cercare di espellerla con tutta la forza possibile dal corpo del paziente assicurandosi che essa abbandoni il corpo di quest'ultimo da dietro la schiena. Occorre persistere con tale pratica fin quando non si avvertirà l'effetto dell'energia sottile coinvolta e il risultato desiderato non sarà realizzato. In alcuni casi gravi sarà necessario continuare a far ricorso a questa pratica per alcuni giorni di seguito²³.

Il tipo di tecnica sopra descritto, seppure applicabile in ogni caso e circostanza, risulta particolarmente efficace nel contesto di un rapporto intimo fra maestro-istruttore (*murshid*) e discepolo apprendista (*murīd*), in quanto la sua efficacia si basa su una specifica tecnica operata dai sufi di questo ordine e conosciuta come *rābiṭa*, la quale prevede l'instaurazione di un legame psico-spirituale fra l'aggregato sottile del maestro e quello del discepolo. Il suo uso è in prima linea atto alla trasmissione di attenzione spirituale (*tawajjuh*) da parte del maestro già spiritualmente realizzato, permettendo in questo modo a quest'ultimo di partecipare attivamente al nutrimento e alla crescita spirituale del proprio allievo. Il rapporto così instaurato richiede al discepolo da canto suo di visualizzare dapprima l'intera sagoma corporea dell'istruttore, per procedere in seguito a concentrarsi sul viso di quest'ultimo e infine di focalizzare tutta la propria concentrazione su un punto specifico collocato in mezzo alla fronte di questo. Questo punto è in corrispondenza con ciò che nella terminologia della Naqshbandiyya Mujaddidiyya è conosciuto come *latīfa-i nafs*, ovvero il centro sottile che riassume e costituisce il nesso fra il mondo psichico-mentale pertinente al dominio individuale e il dominio informale del mondo spirituale, di natura sovra-individuale. In quanto tale, esso corrisponde a ciò che nel contesto degli insegnamenti dello yoga è lo *ājñā-cakra* (il centro sottile dell'ordine), situato anch'esso sulla fronte fra le due sopracciglia. Come l'ordine divino menzionato nel Corano (*al-amr*), esso corrisponde dal punto di vista macrocosmico al punto di congiunzione e demarcazione in cui è collocata la sovranità divina nell'esatto centro dell'Universo.

Nel migliore dei casi, il rapporto intimo instaurato in questa maniera si verifica fra un maestro che abbia raggiunto il limite estremo della disciplina interiore, ovvero abbia perfezionato la realizzazione spirituale dopo aver raggiunto il grado di santità maggiore (*wilāyat al-kubrā*) e di santità suprema (*wilāyat al-ulyā*). Costui sarà il guaritore per eccellenza, qualificato per perfezionare la salute interiore ed esteriore di chiunque sia in grado di riconoscere e cogliere l'occasione di un incontro del genere. In termini assoluti, l'individuo che gode di una perfetta salute è colui il quale ha raggiunto il perfezionamento della totalità degli stati dell'essere, al di là di ogni difetto e imperfezione. Come tale, costui invero può essere considerato *al-insān*

²³ Ghulām 'Alī Dihlawī, Shāh: *Maqāmāt-i Mazharī* traduzione di Iqbal Mujaddidi (1982: 256); cfr. anche Abū'l Ḥasan Zaid Fārūqī (1979: 119-120).

al-kāmil, l'uomo perfetto, che comprende al suo interno non già la perfetta salute propria, ma quella di tutti gli altri esseri umani, vissuti nel passato, vivi al presente e nascituri nel futuro. Per un tale individuo, i *jinn* come tutte le altre creature del mondo non costituiscono che un prolungamento delle proprie possibilità e come tali sono i suoi naturali alleati.

Riferimenti bibliografici

- Abū'l Ḥasan Zaid Fārūqī Shah (1979), *Manāhij al-sair o madārij al-khair*, Shah Abul Khair Academy, Delhi.
- Al-Ashqar U.S. (2003), *The World of the Jinn and Devils in the Light of the Qur'an and Sunnah*, International Islamic Publishing House, Riyadh.
- Badeen E. (a cura di) (2017), *Akām al-marjān fī ahkām al-jānn/Badr al-Dīn 'Abd Allāh al-Shiblī* [ed. critica], Bibliotheca Islamica Vol. 57, Oriental Institute, Beirut.
- Burge S.R. (2015), *Angels in Islam: Jalāl al-Dīn Suyūti's Al-Ḥabayk fī akhbār al-malā'ik*, Routledge, London.
- Chandrashekar C.R. (1989), "Possession Syndrome in India", in Ward C.A. (a cura di), *Altered States of Consciousness and Mental Health: a Cross-cultural Perspective*, Sage, London.
- Dols M.W. (1992), *Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society*, Clarendon Press, Oxford.
- Drieskens B. (2008), *Living with Djinns: Understanding and Dealing with the Invisible in Cairo*, Saqi Books, London.
- Goeje M.J. de (a cura di) (1909), *al-Ta'rikh al-rusūl wa'l-mulūk/Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī* [The Annals of the Prophets and Kings], E.J. Brill, Leiden.
- Hughes T.P. (senza data), *A Dictionary of Islam*, Premier Book House, Lahore [I ed. 1885].
- Jah M.H. (1883-1890), *Ṭilism-i hosh-rubā*, Voll. I-IV, Nawal Kishore Press, Lakhnau; (1890), Vol. V, Husaini Press, Lakhnau.
- Khalifa N., Hardie T. (2005), *Possession and Jinn*, «Journal of the Royal Society of Medicine», Aug. 98, 8, pp. 351-353.
- Lebling R. (2010), *Legends of the Fire Spirits*, I.B. Tauris, London.
- Liebeskind C. (1998), *Piety on Its Knees: Three Sufi Traditions in South Asia in Modern Times*, Oxford University Press, New Delhi.
- Lo Jacono C. (1995), "Di alcune particolarità dei ġinn", in Aa.Vv., *Un ricordo che non si spegne. Scritti in memoria di Alessandro Bausani*, Istituto Universitario Orientale, Napoli.
- Ma'ruf M. (2007), *Jinn Eviction as a Discourse of Power: A Multidisciplinary Approach to Moroccan Magical Beliefs and Practices*, E.J. Brill, Leiden/Boston.
- Mills M.A., Claus P.J., Diamond S. (a cura di) (2003), *South Asian Folklore: An Encyclopedia: Afghanistan, Bangladesh, India, Nepal, Sri Lanka*, Routledge, New York/London.

- Mujaddidi M.I. (a cura di) (1982), *Maqāmāt-i Mazharī/Ghulām ‘Alī Dihlawī, Shāh* [Life, Works and Teachings of a Prominent Sufi and Poet Mirza Mazhar Jan-i Janan], Urdu Science Board, Lahore.
- Nünlist T. (2015), *Dämonenglaube im Islam: Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung schriftlicher Quellen aus der vormodernen Zeit (600-1500 AD)*, De Gruyter, Berlin/Boston.
- Omidshah M. (2011), *Dīv*, in *Encyclopædia Iranica*, VII. pp. 428-431.
- Pandolfo S. (2018), *Knot of the Soul: Madness, Psychoanalysis, Islam*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Qadri S. (2012), *Heaven On Earth: A Journey Through Shari’a Law from the Deserts of Ancient Arabia to the Streets of the Modern Muslim World*, Bodley Head (Vintage Publishing), London.
- Saniotis A. (2004), *Tales of Mastery: Spirit Familiar in Sufis’ Religious Imagination*, «Ethos», Vol. 32, No. 3, pp. 397-411.
- Taneja A.V. (2018), *Jinnealogy: Time, Islam, and Ecological Thought in the Medieval Ruins of Delhi*, Stanford University Press, Stanford (CA).
- Zanderigo G. (2017), “Vetalapañcaviṃśatikā: L’Attraversamento del Campo della Morte”, in Dähnhardt T. (a cura di), *Vita oltre la Morte: Oriente*, Novalogos (Quaderni di Indoasiatica), Aprilia, pp. 123-142.
- Zarcone T., Hobart A. (2012), *Shamanism and Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*, I.B. Tauris, London.
- Zimmer H. (1983), *Il re e il cadavere: Storie della vittoria dell’anima sul male*, [trad. di F. Baldissera], Adelphi, Milano.