

I giovani *talibé* di Touba e Mbacké Baol tra ethos religioso e soggettività politiche

Guido Nicolás Zingari
Università degli Studi di Torino

Il sistema religioso della Muridiyya ha come epicentro storico e rituale la metropoli spirituale di Touba e la sua *banlieue* Mbacké Baol (Ross 2006; Piga 2003; Guèye 2002). La lunga tradizione di studi sulla confraternita murid e la regione dove sorge questa capitale religiosa ha ampiamente descritto la sua genealogia (Babou 2011), i suoi paesaggi (Ross 2006) e le sue geografie (Guèye 2002), le sue economie politiche e morali (Copans 1978, 1980, 1991, 2002, 2010) così come il suo sistema religioso (Sy 1969; Cruise O'Brien 1971, 1975; Dumont 1975; Coulon 1981). Molta attenzione è stata rivolta al sottile e complesso rapporto tra formazione dello Stato e costruzione della confraternita, tra sfera pubblica e legami religiosi (Diop 2002, 2013a, 2013b; Diouf & Leichtman 2009; Bayart 2010; Triaud 2010). In una prospettiva di analisi sociologica e storica del politico il recente lavoro sulla gioventù murid condotto da Xavier Audrain (2013) tenta di sciogliere la complessità dei percorsi religiosi dei *punks de Dieu* nella formazione e la definizione della figura dei *talibé-citoyens* di fronte all'emergenza di una generazione sempre più politicizzata di guide religiose. Charlotte Pézeril (2008), costruendo un ritratto completo di una delle comunità più importanti e popolari della confraternita, quella dei *Baye Fall*, mostra la capacità di trasformazione del religioso come terreno di elaborazione della marginalità sociale e politica. Però gli "usi dell'islam" (Seck, Kaag, Guèye & Fall 2015), messi in campo dai membri della confraternita, sembrano eccedere i confini tracciati da una lettura tutta imperniata sul paradigma che domina buona parte di questi contributi: quello della città culturale (Bayart 2015). La ricchezza delle "storicità del quotidiano" (de Certeau 1990) di città come Touba e Mbacké Baol non è riducibile alle tensioni tra processi di istituzionalizzazione dello "Stato burocratico razionale"

da un lato e sviluppo del “modo “irrazionale” di soggettivazione” (Bayart 2015: 20; Foucault 1994) rappresentato dall’esperienza spirituale dall’altro (Ross 2006; de Certeau 2005). Il “lavoro della cultura” (Obeyesekere 1990) che i legami religiosi operano tra le maglie del tessuto sociale e dei legami affettivi apre, oltre alla parabola della città culturale, altri sentieri lungo i quali scorre la formazione dei giovani discepoli, dei soggetti *talibé*. Questo articolo intende esplorare e interrogare alcune dimensioni dell’esperienza religiosa dei giovani membri della Muridiyya nelle comunità che essi costruiscono e immaginano tra Touba e Mbacké Baol. Questi soggetti non vanno intesi solo come tasselli di una società civile e di una città santa, ma anche come figli, fratelli, discendenti, parenti, membri di un universo ben più ampio. In questo senso per guardare alle pratiche e i legami religiosi come elementi centrali di un più ampio processo di formazione delle soggettività, bisogna indagarne gli usi personali e quotidiani, tra sfera pubblica e forme storiche dell’intimità familiare. Tale prospettiva permette di pensare al religioso in tutta la sua ambivalenza, tra metodo di vita (Bayart 2015) e linea di fuga. Solo così possiamo cogliere tutta la complessità di ciò che significa diventare *talibé* nel vissuto, quotidiano e spirituale, dei giovani abitanti delle città di Touba e Mbacké.

Un ordine religioso

La Muridiyya è un ordine religioso sufi fondato da Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké alla fine del XIX secolo in Senegal. È guidato da tre principali lignaggi, tra i quali domina quello dei discendenti del fondatore, gli Mbacké Mbacké, affiancato dai Fall Fall e i Bouso Bouso. L’appartenenza ad essi definisce uno status, un potere e un carisma che contraddistinguono il gruppo dei marabutti, i cosiddetti *sëriñ* (*sokhna* nel caso delle donne)². Tale *santità* si trasmette principalmente in linea paterna, ma viene ereditata anche dal lignaggio materno. Ogni erede di questa *baraka*³ è chiamato, in età adulta, a diventare una guida religiosa, a chiedere la mano di una donna⁴, a fondare la propria casa, a prendere pienamente possesso del proprio ruolo. L’affermazione di un marabutto è infatti proporzionale alle affiliazioni che stringe con i discepoli della confraternita, i *talibé*. La *baraka*, il prestigio e il potere di un marabutto si colgono, oltre che dai suoi ascendenti, dalla sua capacità di attrarre, stringere e sostenere patti di fedeltà. Tale patto, lo *djèbelou*, sancisce una relazione di incondizionata devozione morale, ma delinea idealmente due regimi relazionali possibili tra *sëriñ* e *talibé*. C’è chi aspira a diventare un semplice *talibé*, il cui impegno si limita a un dono annuale al proprio *sëriñ*, detto *hadya*, che varia da piccole somme proporzionate ai propri guadagni a donazioni smisurate di denaro e beni di lusso. Ci sono invece coloro i quali, soprattutto giovani,

scelgono la via del *daara tarbyya*, letteralmente “scuola di lavoro”. Questa via comporta un fardello di responsabilità molto più vincolante: prevede una relazione quotidiana e un voto di povertà che inaugura un lungo percorso di formazione, vissuto tra le mura della casa del proprio marabutto o nei suoi insediamenti agricoli. Le case dei santi, così come la quotidianità e la ritualità propria a ogni *sëriñ*, sono infatti animate dalla presenza e dal lavoro dei suoi *talibé*.

Fino agli anni Ottanta del Novecento, l'entroterra senegalese noto come *Bacino dell'arachide*, in cui sorge il territorio dominato da Touba, era una regione profondamente rurale. Il *daara tarbyya* nasce e si sviluppa insieme alla confraternita, in questo mondo agricolo, ritmato dal lavoro nei campi, dallo studio del Corano e dall'insegnamento delle scienze religiose. Tuttavia la rete di piccole città e scali ferroviari, intessuta lungo le vie tracciate dalle rotte commerciali nate nel periodo coloniale, ha subito, negli ultimi trent'anni, imponenti trasformazioni. I centri più importanti come Kaolack, Thiès e Djourbel hanno raggiunto proporzioni di vere e proprie città (Ross 2006). Ma il caso di Touba e della sua agglomerazione è senza dubbio quello più spettacolare e vanta oggi le dimensioni di una vera e propria metropoli. La morfologia delle istituzioni religiose che ne compongono il tessuto sociale e spaziale è mutata integralmente. Non è più la piccola *communauté rurale* a partire dalla quale i fondatori della confraternita avevano disegnato il territorio religioso dell'ordine. Oltre a possedere uno statuto di extraterritorialità dal 1976 (Guèye 2002), nel 2014 Touba è diventata amministrativamente una municipalità (*commune*) autonoma, ottenendo un riconoscimento politico e amministrativo della sua espansione. In questo contesto, nonostante il declino della vocazione agricola dell'intero territorio a favore di nuove economie basate sul commercio e i complessi intrecci con le reti diasporiche, le case dei marabutti continuano a rappresentare i punti cardinali dell'organizzazione sociale. Le scuole di lavoro che governano rappresentano, in questa configurazione, un'istituzione centrale nella formazione dei giovani. Le stesse istituzioni scolastiche post-coloniali (pubbliche, tecniche e franco-arabe, quindi private), ben più recenti delle scuole coraniche di assetto tradizionale (presenti da secoli in tutta l'Africa dell'Ovest), sono bandite dai confini della città santa di Touba (dove vige una versione locale della *shari'a*) e quindi concentrate nella sua periferia: Mbacké Baol (Ross 1995, 2006; Guèye 2002). In questo territorio eretto oltre i confini dello Stato post-coloniale possiamo quindi riconoscere delle istituzioni religiose (le case dei santi e i santuari del culto) in grado di formare e configurare i profili dei suoi cittadini-*talibé*? Qual è il ruolo delle scuole di lavoro nella formazione dei giovani e delle loro soggettività? Come si articolano e si

intrecciano alle altre grandi istituzioni pedagogiche che sono la scuola e la famiglia?

Un ordine in movimento

Quando Donald B. Cruise O'Brien pubblica in *Politique Africaine* "Le contrat social sénégalais" (1992), i mondi locali e transnazionali di questa società e delle sue giovani generazioni sono profondamente cambiati rispetto ai tempi del fronte agricolo analizzato dai primi studiosi della confraternita. I mutamenti che subisce il *patto sociale senegalese* nell'era della globalizzazione e all'indomani della grande diaspora degli anni Ottanta e Novanta, impongono una riflessione più profonda sul ruolo della confraternita nel panorama contemporaneo (Cruise O'Brien, Diop & Diouf 2002). In questo quadro, le rappresentazioni culturali e politiche dello Stato-nazione, l'appartenenza all'islam e alle stesse strutture familiari, sono indissociabili dall'adesione a un ordine sufi (*tariqa*) e dall'affiliazione personale a un marabutto. Leonardo A. Villalón (1994) parla infatti di una «società civile a base religiosa». Christian Coulon (2003), riferendosi alla riflessione di Jean-François Bayart (1993) sulla *cit  cultuelle*, arriva a proporre l'immagine di una *cit  maraboutique*. Da gruppo sociale con le sue forme ambivalenti di collaborazione e resistenza al potere coloniale e post-coloniale, le confraternite sufi del Senegal vengono rappresentate come nuove figure di un islam sociale grazie alle loro forme di protezione capillare: «il *talib * si fida molto di pi  del marabutto che del governo» (Cruise O'Brien 1992: 9) delegando cos  a quest'ultimo la cura di mediare con istituzioni meno legittime agli occhi del *cittadino-talib * (Seck 2010; Audrain 2013; Seck, Kaag, Guèye & Fall 2015). Ma i nuovi equilibri del patto sociale senegalese, le forme rinnovate di reciprocit  e comunit  dal profilo clientelare, i potenti repertori religiosi doppiati dal «sogno americano della giovent  senegalese» e «la nuova frontiera globale dell'ethos mercantile murid» (Bayart 2007: 233-234) non esauriscono la ricchezza delle trame intessute quotidianamente, tra Touba e Mback , dalle liturgie dei giovani *talib * e dalle case dei loro *s ri n*.

La storia del santo fondatore della confraternita Cheikh Ahmadou Bamba, ampiamente rivisitata alla luce di nuove fonti da Cheikh Anta Babou (2011), ci pone davanti a un paradosso ancora attuale. La disgiunzione tra le preoccupazioni islamiche e mistiche del santo e gli obiettivi politici e profani dell'amministrazione francese fu alla base del compromesso inedito tra culto religioso e Stato coloniale. Allontanando lo spettro della *jihad* e le rivendicazioni del mondo ottomano, Cheikh Ahmadou Bamba gett  le basi per una durevole *accomodation* (Babou 2011). La religione murid si impose cos  come un «metodo di vita» e una via verso la

«quotidianizzazione» di nuovi rapporti sociali (Bayart 2015). Questa strana combinazione tra strategie conservatrici e simbolismo rivoluzionario e di emancipazione è oggi più che mai al cuore delle pratiche religiose murid, interpretate nel più ampio processo di «privatizzazione degli Stati» (Hibou 1999; Guèye 2002). In questo senso l'ondata di liberalizzazione che ha investito le società africane negli anni Ottanta, con la conseguente disgregazione dei sistemi sanitari e educativi pubblici, ha esteso il raggio d'azione delle «organizzazioni non governative confessionali» (Bayart 2015). Questo rinnovamento del potere religioso e della sua portata si è tradotto, nel mondo murid, con la nascita di nuove figure carismatiche e la conseguente affermazione o riaffermazione di movimenti interni alla confraternita. Questi non hanno minato l'unità dell'ordine ma ne hanno piuttosto diversificato i linguaggi, i riferimenti culturali, le iconografie, le possibilità rituali. Importanti studi sono stati dedicati a questi nuovi fenomeni di massa, che hanno investito in particolare la popolazione giovanile, convogliando verso il bacino tubiano nuove leve provenienti da diverse confessioni e città. Il movimento dei *Baye Fall*, studiato da Charlotte Pézeril (2008) e Xavier Audrain (2001-2002, 2004) è forse il più noto di tutti. Altri movimenti si sono imposti con sempre maggior successo: quello istituito dall'imprenditore Cheikh Béthio Thioune e i suoi *thiantakones* (Harvard 2007; Brossier 2012) come quello incarnato da Serigne Modou Kara: il suo *Parti pour la Vérité et le Développement* e i suoi soldati di Dio (Audrain 2013) rappresentano gli esempi più eclatanti di «grandi marabutti dei giovani». Questi interpretano in modo dinamico e barocco le nuove ibridazioni tra repertori politici, linguaggi del religioso e paesaggi etici (Hirschkind 2006), mentre l'ala conservatrice rappresentata dal movimento degli *Hizbou Tarqiyya* (Partito del progresso) tende a costruire nuove forme di ascetismo militante.

Nell'edificio religioso della Muridiyya i giovani non costituiscono un gruppo formalmente emarginato. Le strutture della confraternita e i dispositivi del suo simbolismo fanno leva proprio sulla centralità di questa classe di età liminale (Babou 2011). Offrono spazi, ruoli e territori definiti dove, nonostante la distanza che li separa dall'esercizio del potere e dai luoghi di produzione della cultura dominante, riescono ad operare una sottile politica dello stile (Comaroff & Comaroff 2005). In tale contesto non assistiamo a quello che Lambek descrive come un «rifiuto violento delle figure parentali e ancestrali in risposta a ciò che è vissuto come una loro assenza, una loro impotenza, o un declino della loro protezione» così evidente in altri contesti africani (Lambek 2000: 12). Le forme di socialità e di scambio che pervadono le istituzioni religiose non hanno perso la loro intensità, soprattutto tra i più giovani. La loro profonda partecipazione volontaria alle istanze del religioso (Mahmood 2005) e dei suoi poteri ci

interroga sulla complessità dei processi di assoggettamento e soggettivazione tra tattiche del sé, profili dell'intimità familiare, culture giovanili e strutture sociali.

Cheikh Oumi Mbaye

Cheikh Oumi Mbaye è nato nel quartiere di Mbacké Khéwar nel 1983. Sua madre è morta quando era appena nato e il padre lo mandò a vivere con la nonna. All'età di sette anni venne portato nella casa del marabutto Serigne Abdou Lahad Mbacké, secondo figlio del primogenito di Serigne Fallou Mbacké, Serigne Abdou Kharim Mbacké⁵. La scelta di questo marabutto non era solo dettata dal patto di fedeltà che il padre di Cheikh aveva stretto con lui. Serigne Abdou Lahad, dalla morte del proprio padre nel 1949, era cresciuto nella casa della nonna paterna di Cheikh Mbaye. Nel 1991 il marabutto mandò Cheikh a Darou Minam in una grande scuola coranica (*daara*), insieme ai suoi stessi figli, dove egli rimase fino al 1998, anno in cui tornò a vivere nella casa Serigne Abdou Lahad. Continuò lo studio del Corano fino al 2001. Da quell'anno in poi Cheikh si trasferì a Darou Mbacké, un villaggio a circa trenta chilometri a nord di Touba, dove iniziò a dedicarsi alla coltivazione dei campi di proprietà del marabutto. Fu l'anno in cui cominciò il suo lungo e faticoso percorso di *daara tarbyya*. La morte del padre, avvenuta nel 2015, coincide con un nuovo punto di svolta nella vita di Cheikh Oumi, detto Doukou. Quello stesso anno, in occasione della grande festa annuale dedicata a Serigne Fallou Mbacké, Serigne Abdou Lahad celebrò il matrimonio di Doukou con una sua lontana cugina, prendendo a suo carico sia la dote che le spese della cerimonia. Nella stessa occasione, il marabutto ha donato alla giovane famiglia un terreno vuoto nella città di Touba, su cui, un giorno, potranno forse costruirsi una casa.

Nonostante tutto Doukou non ha ancora concluso il suo lungo percorso di *tarbyya*. Vive oggi con la moglie e il primo figlio a Darou Mbacké dove continua a lavorare nei campi del marabutto. Durante la stagione in cui i lavori agricoli sono sospesi in attesa dell'arrivo delle piogge continua, come ha sempre fatto, a tornare a Mbacké o a Touba in cerca di lavoro negli innumerevoli cantieri edili della grande città. La giovanissima moglie e il figlio vivono nel villaggio con il sostegno del marabutto. Le condizioni di vita, soprattutto nella lunga e calda stagione secca, vi sono durissime. Il sostegno del marabutto ha offerto, a Doukou, un percorso di vita indissociabile dalla presenza di questa guida. L'attesa di una vita migliore sembra sempre soddisfatta dai piccoli passi che egli ha compiuto e che racconta come grandi epifanie. La storia di Doukou introduce un cortocircuito nella visione lineare dei legami religiosi e rivela una complessità

che non possiamo sottovalutare. Al di qua e al di là dei patti di fedeltà e dei percorsi che inaugurano esistono legami, anche affettivi, che essi moltiplicano e rafforzano. Se Doukou si è formato ed è cresciuto sotto la protezione del marabutto di suo padre, egli era stato a sua volta accolto dalla famiglia di Doukou quando era rimasto orfano del proprio padre. In questo insolito intreccio che ribalta le relazioni di potere rappresentate da uno schema troppo semplice, riusciamo a cogliere l'affinità inestricabile tra legami culturali e legami di parentela, tra simbolismo, pratiche religiose e dimensione affettiva.

Case sante e lavoro rituale

Un altro discendente del lignaggio di Serigne Fallou, Califfo Generale⁶ della confraternita nel periodo dell'indipendenza, è il giovane Sëriñ Galass Amina Mbacké, figlio del defunto Califfo Serigne Bara Mbacké⁷. Sëriñ Galass Amina rappresenta, all'opposto di Serigne Abdou Lahad, una figura di giovane marabutto urbano. Vive nel cuore di Mbacké Baol in cui, dalla morte del padre, vanta una popolarità ineguagliabile e una grande capacità di attirare giovani *talibé baye fall*, per lo più provenienti da Dakar. Imponenti ritratti del nonno e del padre dominano l'ingresso della casa ereditata da quest'ultimo, che si erge all'ingresso del mercato centrale della cittadina. I suoi numerosi *baye fall* circondano la cinta del cortile e la piccola moschea adiacente quando non occupano, nelle ore meno calde della giornata, buona parte del tratto di strada che costeggia la casa. Per via dei servizi e delle continue *corvées* che i *baye fall* e le *yaay fall*⁸ devono al proprio marabutto, la dottrina murid li esenta da due dei pilastri più impegnativi dell'islam: la preghiera quotidiana e il digiuno annuale. Simbolicamente, il fardello rappresentato dal lavoro per il proprio santo giustifica una tale distorsione dei principi dell'ortodossia musulmana. Nelle lunghe ore in cui Sëriñ Galass si dedica alla preghiera, alle liturgie, allo studio del Corano e alla recitazione delle poesie di Bamba o alla gestione dei suoi affari personali, le mansioni dei suoi numerosi discepoli vengono distribuite in un complesso e frammentato gioco di ruoli. La fatica del lavoro viene sfumata dal languore dei ritmi della cittadina di Mbacké Baol. All'opposto del duro lavoro dei *talibé* contadini di Darou Mbacké, le attività dei fedeli che animano la casa di Baye Galass⁹, ripulendo e riordinando i suoi effetti, cucinando i suoi pasti, o eseguendo i suoi numerosi *ndiguël* (ordini), sono più simili alla sospensione dell'attesa e dell'accidia che alla fatica del lavoro.

Il muridismo è stato largamente studiato come forma di contratto sociale, come sistema politico e legame sociale, come economia culturale. Però, secondo Cheikh Anta Babou (2011), nessuno di questi studi ha con-

ferito al «punto di vista dei murid» la centralità che gli spetta. Per questo s'impone un'analisi rinnovata delle “credenze religiose e della spiritualità murid” (*ivi*: 19). Il corpo dottrinale, il messaggio originario e l'eredità di C. A. Bamba e dei suoi primi discepoli formulano e fondano una complessa pedagogia, vera forza sociale della confraternita, che configura i dispositivi di quella che C. A. Babou definisce una *jihad dell'anima*. Distinguendosi così dagli altri ordini sufi, la Muridiyya sarebbe portatrice di una nuova proposta morale e politica, incentrata proprio sugli strumenti pedagogici e rituali dei *daara*¹⁰. Il processo di formazione di soggetti-discepoli si rivolge in particolare ai giovani adepti, cuore pulsante dell'intero edificio religioso. Credo che non basti però guardare alle pratiche disciplinari e ai corpi dottrinali, accuratamente raccolti attraverso le fonti orali di cui però C. A. Babou trattiene solo gli aspetti più formalizzati della tradizione, se si vuole scrivere un'etnografia dei giovani *talibé*. Occorre farne dei protagonisti a pieno titolo di questi “luoghi della cultura” murid (Bhabha 2006), restituendo ai rapporti di forza e al lavoro rituale tutta la loro dimensione performativa.

Il *daara taribyya*, o scuola di lavoro, è un'istituzione tipicamente murid. In senso figurato e simbolico significa educazione dell'anima, epicentro compulsivo della sua ideologia religiosa. Fa riferimento a tutti quei giovani che scelgono di servire il proprio *sëriñ*, prestando manodopera nei suoi campi o lavorando nelle sue case di città. Sono ragazzi e ragazze nati e cresciuti nelle zone limitrofe alla capitale spirituale, ma anche giovani venuti da lontano. Lasciano provvisoriamente le proprie famiglie scegliendo di vivere al servizio dei santi. L'esecuzione religiosa degli ordini, gli *ndiguël*, è considerata il perno morale e disciplinare del *daara taribyya* ed è anche vettore del processo di identificazione del *sëriñ* con la figura paterna. L'obbedienza agli *ndiguël* mette in gioco un costante esercizio spirituale, il quale non mira a ottenere il riconoscimento di un merito o un qualche grado di produttività materiale. Partecipa alla formazione di un soggetto morale in seno a una relazione altamente regolata e gerarchizzata. Tutto questo si presenta, a prima vista, come un paradosso, quando si analizzano da vicino le traiettorie individuali dei discepoli. Come è possibile che i giovani e gli adolescenti, la cui fedeltà religiosa è pari solo alla loro determinazione ad allontanarsi dalle difficoltà e le responsabilità della vita familiare, scelgano di servire un altro padre dalle esigenze sacralizzate? Questo passaggio da un regime familiare e parentale a una struttura religiosa nasconde molte sorprendenti complessità che riguardano sia le relazioni orizzontali tra *talibé* che l'intero campo di forze in cui la confraternita immerge i propri discepoli.

La preziosa nozione di cadetti sociali a cui si riferisce Jean-François Bayart (1979) sottolinea il carattere subalterno di questa categoria sociale

rispetto a quella degli anziani, dei padri. Possiamo allora considerare i *talibé* come dei cadetti sociali? Che cosa ne è delle connessioni tra sistemi familiari e case dei santi nella formazione dei giovani come soggetti morali se adottiamo una tale categoria connotata da rapporti di forza fortemente conflittuali? Riprendendo i termini del paradosso evocato sopra, possiamo vedere nel *djëbelou* un delicato passaggio rituale non solo e non tanto da un sistema familiare a un'istituzione religiosa, ma verso e dentro una raffinata situazione interstrutturale (Turner 1976). Questo patto si presenta proprio come un lungo processo di trasformazione delle soggettività, all'incrocio tra diverse istituzioni. Ma perché scegliere un «lavoro» apparentemente così radicale? Perché un'educazione spirituale dai severi tratti iniziatici?

Economie religiose e costellazioni familiari

La confraternita dimostra una profonda capacità di riappropriazione dei legami interni ed esterni ai lignaggi e alle famiglie ordinarie. Occorre distinguere, idealmente, due regimi e registri connessi e speculari: il «prototipo di povertà sacra» (Turner 1976: 129) del *daara tarbyya* o la condizione di puro cadetto sociale preso nelle maglie dei legami di parentela. Sono due dimensioni in tensione costante nella costruzione delle soggettività politiche dei giovani senegalesi, strette tra processi d'individualizzazione dell'islam murid (patto di fedeltà e atti di fede) e legami familiari e responsabilità di lignaggio (meccaniche della solidarietà tra consanguinei e coetanei e rapporto cadetti-anziani). Le scelte, le azioni e i gesti dei giovani sono sempre in bilico tra questi processi di soggettivazione e le rispettive economie morali che ne derivano. Le caratteristiche della situazione interstrutturale inaugurata dallo *djëbelou* delineano importanti alternative che sottraggono i giovani alla difficile condizione di puri cadetti sociali. L'ordine religioso definisce una comunità protetta benché porosa che risponde ai rapporti di forza e ai legami di lignaggio come una sorta di rifugio politico. Qui si configurano nuovi spazi, nuove relazioni ed economie che allentano e duplicano quelle ordinarie. Il sistema di doni, prestazioni e solidarietà governate dalla confraternita compensa, senza interromperlo del tutto, il lavoro incessante delle economie politiche ordinarie, indissociabile dai legami di lignaggio (Diop 1981, 1985; Seck, Kaag, Guèye & Fall 2015). Alla relazione profondamente asimmetrica e pedagogica del *talibé* con il suo *sëriñ*, si aggiunge quella idealmente paritaria e performativa tra *talibé*. Molti contesti quotidiani e rituali sono affidati alle iniziative e le gestioni autonome dei gruppi di *talibé*. Spesso questi luoghi e questi momenti nascono negli interstizi delle case dei santi, dei santuari e delle cerimonie ufficiali. Ma questa di-

mensione interstiziale non li riduce a degli elementi residuali del sistema culturale. Ne fa piuttosto dei momenti centrali per la riappropriazione delle reti, dei simboli, dei discorsi religiosi.

Seguendo le conclusioni di Xavier Audrain (2002), il *daara* si configura come una comunità di pari in cui regna la legge di una solidarietà diversa dalle esigenze del lignaggio. Non esistono però rapporti orizzontali senza rivalità. Nei profili mutevoli delle aggregazioni tra *talibé* diventano infatti decisive liturgie quotidiane, gerarchie rituali e percorsi iniziatici. La violenza e le ambivalenze delle rivalità tra fratelli e consanguinei (Ortigues & Ortigues 1966) slittano nel rapporto tra confratelli nel tentativo di essere disinnescate proprio dai legami e i dispositivi religiosi che le regolano. Ogni *talibé*, secondo la sua anzianità, il suo rapporto con il marabutto e le sue capacità, occupa una posizione definita, segue ed esegue specifici ruoli e mansioni. I gruppi e sottogruppi di *talibé* diventano contesti dove esercitare nuove e sottili alleanze, perseguire astuti e competitivi interessi, dove fare uso del *lien confrérique* (Seck, Kaag, Guèye & Fall 2015), ma sempre entro le potenti maglie del sistema di inquadramento marabuttico (Babou 2011). La fedeltà è sancita con un'intera costellazione organizzata secondo i due assi dell'affiliazione al marabutto e della solidarietà tra confratelli. All'intersezione tra fede e fiducia, il patto con il proprio marabutto e i suoi affiliati diventa così un microcosmo in cui incorporare e produrre nuove forme di soggettività.

Si tratta di un patto che lega e responsabilizza. Non è una pura forma di dipendenza, di calcolo o di reciprocità. Appare come un articolato gioco di tensioni tra legami morali e politici che accompagnano una fase della vita la quale non viene più vissuta interamente entro il quadro familiare, ma precede e prepara (spera e immagina) la costruzione di un'affermazione. Questo "assoggettamento che affranca" (Audrain 2002) non è tuttavia solo un processo individuale. Prima o poi i *talibé* fanno ritorno alle proprie case, ai propri legami. Il patto di fedeltà e l'iniziazione che implica riconfigurano e consolidano tessuti e intimità familiari mentre costruiscono nuove forme di socialità attraverso l'invenzione di luoghi identitari e geografie collettive (Seck, Kaag, Guèye & Fall 2015) dai profili monumentali (Ross 2006) quanto interstiziali (Bhabha 2006). La categoria di cadetti sociali definisce bene le dimensioni di questo «complesso e stratificato assetto di poteri economici, connessioni sociali, legami di parentela e di genere, saperi esoterici [...] posizioni nelle gerarchie» (Argenti 2007: 7) nella città culturale (Bayart 1993; Zambiras & Bayart 2015). Occorre dunque riconoscere quelle velate «economie politiche della performance» (Argenti 2007: 11) grazie a cui ogni giovane *talibé* produce una differenza e agisce nel mondo senza espliciti assalti all'ordine morale e politico sia della città culturale che dell'intimità familiare.

Domestico e diasporico

I motivi che spingono i giovani ad entrare nella confraternita sono quindi numerosi e irriducibili. Le famiglie (poligamiche) senegalesi contano, in regola generale, numerosi figlie e figlie. La dimensione ormai profondamente diasporica delle strutture di parentela, che rappresenta un dato storico fondamentale nei contesti tanto urbani quanto rurali, ci obbliga a notare discrepanze e conflitti ormai non solo generazionali, ma generalizzati. Ci sono figli che partono e figli che rimangono. Coloro che nascono in una famiglia numerosa verranno chiamati, prima o poi, ad assumere responsabilità economiche e sociali che, quando le condizioni lo permettono, invitano alla migrazione (Riccio 2006). Tali destini sono però condizionati da forti alternative. La scelta di integrare le file della confraternita, seguendo l'impegno del *daara tarbyya* o rimanendo semplici *talibé*, si presenta spesso come la valida opportunità per non diventare figli economicamente genitorializzati ma socialmente cadetti. A questo spesso si aggiungono i grandi limiti del sistema scolastico post-coloniale, che in molti casi, come ho potuto osservare a Mbacké, stenta persino a trasmettere le basi della lingua francese allo scadere della formazione¹¹. È forse proprio in questo rifiuto della condizione contraddittoria di cadetti genitorializzati che dobbiamo cercare un'ulteriore risposta al paradosso evocato sopra. È partendo da una tale interpretazione politica, che arricchisce l'ipotesi di una semplice funzione educativa e identitaria, che possiamo guardare con più attenzione ai profili di queste forme di assoggettamento e affermazione.

I giovani *talibé* rappresentano una categoria liminale e subalterna. Quando varcano le soglie, reali e immaginarie, che separano il bambino dal *talibé*, il *thiédo* dal murid¹², non si riducono a neofiti di un determinato progetto rituale o ad adepti di una rigorosa e omogenea costruzione religiosa. Come soggetti morali fanno riferimento a specifiche regie e liturgie rituali e pedagogiche. Ma più che ingabbiate in eventi e tempi circoscritti, queste sono disseminate e protratte lungo i tortuosi e incerti sentieri della quotidianità, dell'adolescenza, della condizione giovanile, dentro ma anche fuori dai *daara tarbyya*. Offrendo una via d'uscita all'instabile condizione di cadetti sociali alle giovani generazioni, la confraternita costruisce complesse reti e affiliazioni che la proteggono in parte dal pericolo di un'insanabile marginalizzazione (Comaroff & Comaroff 2005; Honwana & De Boeck 2005). Tuttavia l'esito non è mai dato. Si entra in una nuova casa, ci si affida a un santo, per uscire dall'incertezza, per restare giovani, per sfuggire alle torsioni e le derive che assediano le soggettività di *cadetti globali*. Inoltre, insieme ai processi di assoggettamento e soggettivazione che caratterizzano l'intero percorso del *daara*, i legami religiosi proiettano

i fedeli in reti simboliche e sociali inedite e impensabili nelle cerchie ristrette dei soli legami di parentela (Seck, Kaag, Guèye & Fall 2015).

Conclusioni

Gli usi dei *liens confrériques* rivelano quindi diverse complessità che attraversano i campi del religioso, del politico, dell'economico e della parentela. In questa prospettiva la “mobilità religiosa” (Chanson, Droz, Gez & Soares 2014) dei giovani *talibé* ci costringe a superare la nozione di patto sociale (Cruise O'Brien, Diop & Diouf 2002) e ampliare il paradigma della città culturale (Zambiras & Bayart 2015). Se tali usi consolidano, da un lato, un potere clericale che raddoppia e asseconda il sistema politico statale mediando con una società civile indissociabile dalle sue trame religiose, impongono, dall'altro, una riflessione più profonda sulle pratiche culturali e sul modo in cui esse informano le soggettività giovanili. I giovani *talibé* sembrano inventare degli “itinerari religiosi”¹³, composti da sentieri personali, muovendosi attraverso le credenze, le affiliazioni, le reti, le obbedienze, le liturgie e le pratiche religiose (Chanson, Droz, Gez & Soares 2014). Il nuovo dinamismo imprenditoriale e politico dei marabutti di ultima generazione consolida un'ideologia sempre più frammentata dell'islam murid in termini di moralità. In compenso le costellazioni familiari della confraternita trasfigurano i legami interni ed esterni ai lignaggi e alle famiglie ordinarie nella produzione di un tessuto sempre più accattivante che assorbe marginalità, incertezza e disincanto, in un orizzonte pedagogico e performativo sempre più vitale. Le strategie e le tattiche che animano l'ordine religioso sembrano seguire le profonde trasformazioni dei rapporti tra generazioni e istituzioni, combinando le transazioni egemoniche (Bayart 2007) degli anziani con gli sforzi di affermazione dei giovani. Questi processi rielaborano le contraddizioni sociali e politiche che gravano sullo scenario post-coloniale e diasporico, connettendo, in una tensione spesso ambivalente, sfera pubblica e intimità familiari, lungo i sentieri di una ritualità barocca ed eccentrica. La precarietà dei percorsi scolastici o confezionati di fronte ai nuovi desideri e alla condizione di subalternità e rivalità dei cadetti sociali, ci interroga direttamente sulle linee di fuga incarnate dal religioso. Questo sembra riflettere e rafforzare la solidarietà di lignaggio, elaborandone la conflittualità, in un gioco etico e politico che fa dell'assoggettamento una condizione di possibilità dell'affrancamento mentre fabbrica percorsi di affermazione.

Le performance rituali che mettono in campo i giovani *talibé* sono centrali nella creazione e trasformazione dei legami che essi intessono. Non si può guardare ai loro riti come a pratiche preconfezionate, operazioni compiute entro prescrizioni cicliche. Le forme della ritualità giova-

nile non sono racchiuse entro procedure compatte, lineari e autoritarie. Diventare *talibé* significa entrare in una sospensione politica, rituale e affettiva in cerca di una trama. I legami religiosi e i loro usi, nel quotidiano della città santa, fanno di questa situazione liminale il terreno d'elezione di un incessante lavoro della cultura (Obeyesekere 1990). È qui che prende corpo il gioco di ogni singolo attore sociale inteso come autore del proprio destino, groviglio di doveri, aspettative, desideri e affetti. Qui si innesca la tacita promessa attivata dalla comunità dei fedeli e il suo apparato rituale¹⁴, ma mai del tutto realizzabile, di elaborare «l'opacità essenziale del soggetto a se stesso» (Favret-Saada 2009: 161).

Note

1. Per *talibé* si intende un discepolo della confraternita il quale ha giurato fedeltà a un marabutto, una guida spirituale, detto *sëriñ* (si veda *infra*).

2. Un *sëriñ* o marabutto si distingue per l'appartenenza a un lignaggio santo. Quando questo raggiunge l'età adulta e si afferma come guida religiosa fonda, insieme a una nuova famiglia, una casa santa, che diventa un alto luogo di ritualità per i discepoli che lo seguono. Tutti i grandi marabutti, e a maggior ragione i Califfi della confraternita e quindi della città, hanno eretto una loro dimora a ridosso del grande santuario centrale di Touba (Guèye 2002).

3. La *baraka* è il potere sociale e spirituale, ereditato dal lignaggio santo, che distingue il gruppo dei marabutti dal resto della società. Tale qualità, innata, verrà messa alla prova dal carisma che ogni singolo capo religioso esercita nel corso della sua vita (Geertz 2008).

4. La scelta della propria moglie, dettata da strategie di lignaggio e di prestigio sociale, è una questione molto complessa. Le giovani generazioni di marabutti tendono però a operare scelte sempre più arbitrarie e dettate dalle loro inclinazioni personali anche se sempre condizionate dal proprio rango.

5. Serigne Touba Mbacké, ovvero Cheikh Ahmadou Bamba, ebbe numerosi figli e figlie. Alla sua morte nel 1927, il suo primogenito ed erede a capo della confraternita fu Serigne Mohamadou Moustafa Mbacké. Alla sua morte, nel 1945, divenne Califfo Generale Serigne Fallou Mbacké, che lo rimase fino al 1968. Quest'ultimo diresse l'ordine religioso con una visione profondamente ecumenica e aperta al dialogo con le altre confessioni e il mondo politico, a cavallo dell'indipendenza. Fu senz'altro una figura di grande carisma la cui popolarità viene ricordata ancora oggi e di che infonde un'ottima reputazione a ogni suo discendente. Serigne Adbou Kharim, padre di Serigne Abdou Lahad in questione, fu il primogenito di Serigne Fallou, ma morì molto giovane, nel 1949, lasciando solo due figli.

6. Il Califfo Generale è l'autorità suprema della confraternita. Rappresenta e incarna il santo fondatore, governa la città di Touba e ha un peso importante nelle relazioni tra l'ordine religioso e lo Stato. È il più anziano tra i discendenti di Bamba. Ogni califfato, inoltre, eleva il lignaggio del Califfo a protagonista della scena rituale e politica della città.

7. Califfo Generale fino al 2010, primo Califfo di seconda generazione, ha rappresentato una svolta importante nella gestione della città e della confraternita (Diop 2013b).

8. Le *yaay fall* sono i *baye fall* di sesso femminile.

9. Si usa, nella vita quotidiana, il termine *Baye* (padre) seguito dal nome anziché l'intero nome e cognome preceduto da *Sëriñ*.

10. Il processo di espansione e territorializzazione dell'islam in Africa occidentale e della Muridiyya in Senegal è iniziato con la fondazione di località più o meno autonome,

che combinavano luoghi di insegnamento e ritiro spirituale (cristallizzati intorno a scuole coraniche) e strutture agricole per lo sfruttamento della terra: i daara (Babou 2011).

11. Per un'analisi delle trasformazioni del sistema educativo senegalese nei suoi rapporti con l'islam si veda Bodian & Villalón (2015).

12. *Thiédo* o *Ceddo* significa *pagano* ma è una parola e una categoria morale largamente diffusa che si riferisce, etimologicamente, alla casta di guerrieri schiavi che servivano le monarchie della Senegambia precoloniale non ancora islamizzate (Diop 1981). Oggi è sinonimo di miscredente.

13. Questa espressione riprende la nozione di “itinerari terapeutici” inaugurata dall'antropologia medica (Bayart 2015).

14. Per Max Weber (1996: 120, 168-170; 2003: LX-LXI) la “comunità dei fedeli” è il luogo della “quotidianizzazione” delle condotte.

Bibliografia

- Argenti, N. 2007. *The Intestines of the State. Youth, Violence, and the Belated Histories in the Cameroon Grassfields*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Audrain, X. 2001-2002. *Baay-Fall du Temps Mondial: Individus modernes du Sénégal – Des dynamiques de construction d'une modernité véhiculée par l'originale communauté islamique des Baay-fall*. Paris 1-La Sorbonne, tesi di DEA (Diplôme d'Études Avancées) di Studi Africani diretta da Richard Banégas.
- Audrain, X. 2004. Devenir Baay Fall pour être soi-même. *Politique Africaine*, 94: 149-165.
- Audrain, X. 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.
- Babou, C. A. 2011. *Le jihad de l'âme. Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal, 1853-1913*. Paris: Karthala.
- Bayart, J.-F. 1979. *L'Etat au Cameroun*. Paris: Presse de la Fondation nationale des sciences politiques.
- Bayart, J.-F. (a cura di) 1993. *Religion et modernité en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*. Paris: Karthala.
- Bayart, J.-F. 2007. Les chemins de traverse de l'hégémonie coloniale en Afrique de l'Ouest francophone – anciens esclaves, anciens combattants, nouveaux musulmans. *Politique Africaine*, 105: 201-240.
- Bayart, J.-F. 2010. *L'Islam républicain. Ankara, Téhéran, Dakar*. Paris: Albin Michel.
- Bayart, J.-F. 2015. Religion et politique en Afrique: le paradigme de la cité culturelle. *Cahiers D'Études Africaines Comparées*, on-line dal 1 aprile 2015. http://www.egerabat.com/chaire-afrique/?page_id=77.
- Bhabha, H. 2006 (1994). *I luoghi della cultura*. Roma: Meltemi.
- Bodian, M. & L. A. Villalón 2015. “Islam et réforme éducative au Sénégal: tensions et négociations vers un modèle hybride”, in *État, Société et Islam au Sénégal. Un air de nouveau temps?*, a cura di Seck, A., Kaag, M., Guèye, C. & A. S. Fall, pp. 73-93. Paris: Karthala.

- Brossier, M. 2012. “La circulation de savoirs militants dans la confrérie mouride au Sénégal. Le cas de Cheikh Bethio Thioune et de ses taalibe”, in *L’Afrique des savoirs au sud du Sahara (XVI°-XXI° siècle)*, a cura di Gary-Tonkara, D. & D. Nativel, pp 263-285. Paris: Karthala.
- Chanson, P., Droz, Y., Gez, Y. N. & E. Soares (a cura di) 2014. *Mobilité religieuse. Retours croisés des Afriques aux Amériques*. Paris: Karthala.
- Comaroff, J. & J. Comaroff 2005. “Reflections on Youth. From Past to Postcolony”, in *Makers and Breakers, Children and Youth in Postcolonial Africa*, a cura di Honwana, A. & F. De Boeck. Oxford: James Currey.
- Copans, J. 1978. Paysanneries et politique au Sénégal. *Cahiers d’Études Africaines*, 18: 241-256.
- Copans, J. 1980. *Les marabouts de l’arachide: la confrérie mouride et les paysans du Sénégal*. Paris: Le Sycomore.
- Copans, J. 1991. Les noms des géer: essai de sociologie de la connaissance du Sénégal par lui-même, 1950-1990. *Cahiers D’Études Africaines*, 123: 327-362.
- Copans, J. 2002. “Les noms des géer. Essai de sociologie de la connaissance du Sénégal par lui-même, 1950-2001”, in *Le Sénégal contemporain*, a cura M.-C. Diop, pp. 157-184. Paris: Karthala.
- Copans, J. 2010. *Un demi-siècle d’africanisme africain. Terrains, acteurs et enjeux des sciences sociales en Afrique indépendante*. Paris: Karthala.
- Coulon, C. 1981. *Le Marabout et le Prince (Islam et pouvoir au Sénégal)*. Paris: Pédone.
- Coulon, C. 1983. *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire – Religion et contre-culture*. Paris: Karthala.
- Coulon, C. 2003. *Que sont les marabouts devenus? Les dynamiques de l’islam maraboutique au Sénégal*. Congresso internazionale di studi africani, Barcellona. <http://www.afrimap.org>.
- Cruise O’Brien, D. 1971. *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organisation on an Islam Brotherhood*. Oxford: Clarendon Press.
- Cruise O’Brien, D. 1975. *Saints and Politicians: Essays in the Organisation of an Senegalese Peasant Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cruise O’Brien, D. 1992. Le contrat social sénégalais. *Politique Africaine*, 45: 9-20.
- Cruise O’Brien, D., Diop, M.-C. & M. Diouf 2002. *La construction de l’État au Sénégal*. Paris: Karthala.
- De Certeau, M. 1990. *L’invention du quotidien – 1. Arts de faire*. Paris: Gallimard.
- De Certeau, M. 2005. *Le Lieu de l’autre. Histoire religieuse et mystique*. Paris: Gallimard-Seuil.
- Diop, A.-B. 1981. *La société wolof, traditions et changements*. Paris: Karthala.
- Diop, A.-B. 1985. *La famille wolof*. Paris: Karthala.
- Diop, M.-C. (a cura di) 2002. *Le Sénégal contemporain*. Paris: Karthala.
- Diop, M.-C. 2013a. *Sénégal (2000-2012). Les institutions et politiques publiques à l’épreuve de la gouvernance libérale*. Paris: Karthala.
- Diop, M.-C. 2013b. *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade. Le sopi à l’épreuve du pouvoir*. Paris: Karthala.
- Diouf, M. & M. Leichtman 2009. *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, and Femininity*. New York: Palgrave Macmillan.

- Dumont, F. 1975. *La pensée religieuse d'Ahmadou Bamba*. Dakar: Nouvelles éditions africaines.
- Favret-Saada, J. 2009. *Désorceler*. Paris: Éditions de l'Olivier.
- Foucault, M. 1994. "Le sujet et le pouvoir", in *Dits et écrits 1954-1988 par Michel Foucault*, vol. IV, a cura di Defert, D. & F. Ewald, pp. 222-243. Paris: Gallimard.
- Geertz, C. 2008. *Islam*. Milano: Raffaello Cortina.
- Guèye, C. 2002. *Touba, la capitale des Mourides*. Paris: Karthala.
- Harvard, J.-F. 2007. "Le 'phénomène' Cheikh Béthio Thioune et le djihad migratoire des étudiants sénégalais 'Thiantakones'", in *Voyages du développement. Emigration, commerce, exil*, a cura di Adelhak, F. & J.-F. Bayart, pp. 309-336. Paris: Karthala.
- Hibou, B., 1999. *La privatisation des États*. Paris: Karthala.
- Hirschkind, C. 2006. *The Ethical Soundscape*. New York: Columbia University Press.
- Honwana, A. & F. De Boek (a cura di) 2005. *Makers and Breakers, Children and Youth in Postcolonial Africa*. Oxford: James Currey.
- Lambek, M. 2000. Nuriaty, the Saint and the Sultan. Various Subject and Subjective Virtuoso of the Post-Modern Colony. *Anthropology Today*, 16, 2: 7-12.
- Mahmood, S. 2005. *Politics of Piety*. Princeton: Princeton University Press.
- Mbacké, K. 2005. *Sufism and Religious Brotherhoods in Senegal*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Obeyesekere, G. 1990. *The Work of Culture Symbolic. Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Oritgues, M.-C. & E. Oritgues 1966. *Œdipe africain*. Paris: Plon.
- Pézeril, C. 2008. Histoire d'une stigmatisation paradoxale, entre Islam, colonisation et "auto-étiquetage". Les Baay Faal du Sénégal. *Cahiers D'Études Africaines*, 192: 791-814.
- Piga, A. 2000. *Dakar e gli ordini Sufi. Processi socioculturali e sviluppo urbano nel Senegal contemporaneo*. Roma: Bagatto Libri.
- Piga, A. 2003. *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara*. Paris: Karthala.
- Riccio, B. 2006. «Transmigrants» mais pas «nomades». Transnationalisme mouride en Italie. *Cahiers D'Études Africaines*, 181: 95-114.
- Ross, E. 1995. Touba, A Spiritual Metropolis in the Modern World. *Canadian Journal Of African Studies*, 29, 5: 222-259.
- Ross, E. 2006. *Sufi City. Urban Design end Arhetypes in Touba*. Rochester: University of Rochester Press.
- Seck, A. 2010. *La question musulmane au Sénégal. Essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité*. Paris: Karthala.
- Seck, A., Kaag, M., Guèye, C. & A. S. Fall 2015. *État, Société et Islam au Sénégal. Un air de nouveau temps?*. Paris: Karthala.
- Sy, C. T. 1969. *La confrérie Sénégalaise des Mourides. Un Essai sur l'Islam au Sénégal*. Paris: Présence Africaine.
- Triaud, J.-L. 2010. L'islam au sud du Sahara. Une saison orientaliste en Afrique Occidentale. *Cahiers D'Études Africaines*, 198-199-200: 907-950.
- Turner, V. 1976. *La foresta dei simboli*. Brescia: Morcelliana.

- Villalón, L. A. 1994. Sufi Rituals and Rallies: Religion Ceremonies in the Politics of Senegalese State-Society Reactions. *Comparative Politics*, 26, 4: 415-437.
- Weber, M. 1996. *Sociologie des religions*. Paris: Gallimard.
- Weber, M. 2004 [1905]. *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi d'autres essais*. Paris: Gallimard.
- Zambiras, A. & J.-F. Bayart 2015. *La cité culturelle. Rendre à Dieu ce qui revient à César*. Paris: Karthala.

Riassunto

La confraternita sufi della Muridiyya è oggi una delle più imponenti comunità religiose del Senegal. Ha costruito un territorio autonomo al cuore dello Stato post-coloniale nel quale sorgono i suoi santuari e dove prende forma un'insolita organizzazione sociale che gravita intorno alle famiglie e le case delle guide religiose. Le strutture politiche e le reti capillari che esse configurano compongono forme di affiliazione e assoggettamento che trasformano i legami di parentela e ridisegnano i profili sempre più diasporici dell'intimità familiare. Al cuore di questo edificio religioso, dei suoi sistemi di doni e poteri, delle transazioni egemoniche e delle economie politiche di questa metropoli spirituale, le giovani generazioni di discepoli e fedeli sembrano innestare una sorprendente vitalità sulle liturgie dei loro padri. Questo saggio tenta di dialogare con lo sguardo di questi giovani, contestualizzandone le contraddizioni, le ambivalenze e i desideri nel tentativo di ripensare l'esperienza religiosa, nella sua dimensione locale, come una complessa fonte di poteri generatrice di immagini barocche, ideologie, icone e riflessività disseminate nelle pratiche del quotidiano. Un'attenta analisi delle liturgie dei cadetti della confraternita dev'essere in grado di restituire tutta la forza morale e politica delle soggettività giovanili che negoziano le loro finzioni religiose e familiari entro intricati rapporti di forza.

Parole chiave: confraternita, rituali, giovani, religione, città.

Abstract

The Sufi brotherhood of Muridiyya is today one of the most powerful religious communities in Senegal. The brotherhood builds an autonomous territory in the heart of the post-colonial state where their sanctuaries could be found and where an unusual social organization is formed that revolves around the households and homes of religious leaders. The political structures and capillary networks that are configured create forms of affiliation and subjugation that transform the bonds of kinship and redesign the profiles of the increasingly diasporic family intimacy. At the heart of this religious building, its systems of gifts and powers, of hegemonic transactions and political economies of the spiritual metropolis, the young generation of disciples and believers seem to graft a surprising vitality onto the liturgies of their fathers. This essay attempts to converse with the vision of these young people, contextualizing their contradictions, ambiguities and desires in an effort to rethink the religious experience, in its local dimension, as a complex source of power, generating baroque images, ideologies, reflexivity and icons, scattered throughout the practices of everyday life. A careful analysis of the liturgies of the brotherhood cadets should be able to restore all the moral and political strength of the subjectivity of the young ones, who negotiate their religious and family fictions within the intricate balance of power.

Key words: brotherhood, rituals, youngs, religion, city.

Articolo ricevuto il 24 aprile 2016; accettato in via definitiva per la pubblicazione il 20 ottobre 2016.