

Offerte di cibo e convivi nell'Islam popolare della *Città dei morti* del Cairo: osservazione partecipante e riflessioni dal campo.

Anna Tozzi Di Marco

Introduzione

La tematica affrontata in questo articolo ritrae soltanto uno dei molteplici cardini attorno cui ruota il tessuto sociale e culturale della necropoli del Cairo, comunemente indicata come la *Città dei morti*. La sua comunità residente ha costituito il tracciato di una mia ricerca sul campo,¹ che nello specifico ha riguardato le connessioni tra i rituali funebri e il suo inurbamento. La *Città dei morti* così soprannominata dagli occidentali, ma *Al Qarafa* o *al Maqaber*² per gli egiziani, rappresenta il più antico cimitero musulmano in Egitto,³ una realtà polisemica poco studiata in ambito antropologico (Tozzi Di Marco, 2007c).

La sua singolarità consta nella coabitazione tra vivi e defunti che ha le sue origini durante le passate dominazioni delle varie dinastie arabe, a cominciare dagli sciiti fatimidi.⁴ Attualmente abitata da circa un milione di residenti è al contempo ancora in funzione di inumazione. La ricerca etnografica sul campo mi ha portato a vivere nella necropoli dal 1998 al 2005, esaminando dapprima i processi d'inurbamento e le sue connessioni con il culto dei defunti e degli *awaliya*, letteralmente amici di Dio, ossia i personaggi sacri locali. Poi in una seconda fase ho maturato un'attività di antropologia applicata, ovvero visite guidate a carattere antropologico che continuo a portare avanti nella direzione dell'*advocacy*. Sul nesso semantico coabitazione/culto dei defunti si è articolato l'intero *fieldwork*, basato sull'analisi qualitativa, attraverso l'osservazione partecipante, l'intervista discorsiva e la narrazione biografica, quali metodologie di lavoro, sebbene sia stata di sostanziale importanza la mia totale partecipazione alla vita quotidiana della necropoli, essendovi stata residente per molti anni.

La *Città dei morti* del Cairo non ritrae una sopravvivenza folclorica di tradizioni desuete – come vien facile da pensare – ma è un microcosmo articolato, vitale e dinamico, in continuo sviluppo ed interdipendenza con il tessuto prettamente urbano della metropoli. Formata da ben diciassette quartieri, non si presenta delimitata da mura di recinzione come i nostri cimiteri occidentali moderni, ovvero non è un luogo riservato e circoscritto in periferia, bensì si prospetta come un tutt'uno con il piano urbano. In alcuni punti ancora s'incunea nel centro storico, nonostante le grandi trasformazioni del sistema viario della seconda metà del '900 ne abbiano stravolto l'assetto. Analizzare la struttura sociale e culturale della sua collettività significa addentrarsi nella rielaborazione autoctona dell'Islam, avversata nel corso dei secoli – e tuttora – dall'*establishment* religioso e politico, perché intrisa di credenze ed usanze che affondano le loro radici nel passato pagano, faraonico e greco-romano. Un Islam popolare dunque, in continua dialettica, con la tradizione ortodossa scritturalista ieri, e con i movimenti neotradizionalisti e la postmodernità oggi. Dal punto di vista sociologico l'attuale corpo sociale, composto in maggioranza da un ceto medio-basso (El Kadi, Bonnamy, 2001: 265), rappresenta un'*enclave* nella società egiziana. Raffigura il prodotto storico-culturale di un inurbamento determinatosi principalmente dall'incontro/scontro tra ambiente urbano e civiltà rurale, data l'ingente immigrazione, nella capitale del secolo scorso, di ceti contadini dal sud del paese e di rifugiati dai villaggi del Sinai occupato dagli israeliani: strati

¹ La ricerca è stata finanziata dal MAE e dal Ministero dell'Educazione egiziano nel 1998.

² Traduzione di cimitero in arabo, la cui etimologia tra gli studiosi è controversa. La versione più accreditata è la derivazione dal nome della tribù yemenita dei Banu Qarafa al seguito dei conquistatori arabi dell'Egitto.

³ Fondato dai conquistatori arabi che nel 642 si erano stabiliti nei pressi della fortezza romana Babilonia in un accampamento denominato Al Fustat, divenuta in seguito la prima capitale dell'Egitto musulmano.

⁴ Durante la dinastia dei fatimidi (969-1171 d.C.) che fondarono Al Qahira, a nord di Al Fustat, furono costruiti due nuovi cimiteri: Turbat al zafaran entro le mura e Bab el Nasr all'esterno del muro di cinta settentrionale.

della popolazione egiziana che hanno maggiormente preservato il patrimonio culturale arcaico dalle forze omogeneizzanti dell'Islam ortodosso, e disgreganti dell'era contemporanea. *Al Qarafa*, a partire dalla conformazione della tomba, dall'organizzazione e percezione dello spazio funebre, fino alle pratiche tanatologiche e al culto degli *awaliya*, individua un universo eterodosso che riproduce la configurazione del mondo per la cultura tradizionale, e in particolare l'ideologia popolare del rapporto vita/morte e vivi/defunti.

Durante le mie peregrinazioni fra le tombe sono emerse svariate e peculiari modalità con cui gli egiziani agiscono lo spazio del cimitero, soprattutto in riferimento allo spazio deputato ai vivi. La più singolare delle modalità si concretizza nella pratica della coabitazione tra vivi e defunti senza soluzione di continuità. In tale cornice le consuetudini alimentari sono parte integrante del complesso sistema relazionale tra i due mondi, in cui il culto delle figure sacre della religione ufficiale e della devozione locale è tra le componenti fondanti.

Pertanto il presente contributo è incentrato sull'osservazione e sulla riflessione dal campo del ruolo che il cibo riveste, nonché dall'analisi della sua dimensione simbolico-rituale, principalmente durante il cerimoniale funebre e le commemorazioni religiose che si compiono nel cimitero, pur non tralasciando il contesto della quotidianità profana.

Consumo e produzione di cibo nelle case-tomba, convivi e offerte alimentari nei rituali funebri.

Nell'economia dell'*habitat* della necropoli caiota il cortile funerario, l'*howsh* in dialetto egiziano, funge da *trait d'union* tra il mondo dei vivi e quello dei morti (Tozzi Di Marco, 2007a), essendo questo adibito a varie operazioni non solo inerenti alla sepoltura. Quotidianamente tale spazio, infatti, viene utilizzato sia per la realizzazione delle attività produttive e commerciali che come prolungamento dell'abitazione, in funzione di patio per la preparazione e la cottura del cibo. Quando vi risiede una famiglia d'immigrati rurali è spesso anche sfruttato per la coltura di ortaggi e l'allevamento di animali da cortile per il consumo casalingo.

Invece nel giorno festivo settimanale, il venerdì, giorno delle *ziyarat al qubur*, le visite ai sepolcri, l'*howsh* con le sue stanze annesse rappresenta lo scenario entro cui si consumano i pasti tra i parenti del defunto in visita. Qualora sia occupato dai dimoranti, il cortile viene condiviso con i proprietari. Il cibo allora, diviene strumento di prestazione d'opera e subordinazione tra le due categorie di persone, gli abitanti e i proprietari della tomba. Infatti l'occupante che è solitamente un abusivo di una sepoltura poco frequentata, all'arrivo del proprietario stabilisce un contratto di tipo economico che prevede vari servizi, tra cui la preparazione di tè e vivande. In tal caso il cibo è metafora sociale, ovvero sancisce i rapporti tra le classi.

Oltre che nel tempo profano, la parabola del cibo interviene anche nel ciclo temporale straordinario, anzi lo contraddistingue, come nei riti funebri, pellegrinali e festivi, in qualità di elemento strutturante comune, attraverso due modalità rituali, esperite soprattutto nello spazio sepolcrale: il consumo alimentare nei convivi sotto la *kheima*, la tenda delle condoglianze, e sulle tombe; l'offerta alimentare a persone emblematiche nel cimitero, ossia poveri, bambini e anziani.

Partendo dall'osservazione del cerimoniale funebre (Tozzi Di Marco, 2007d), tralasciando tutta la simbolica inerente all'acqua, trattata diffusamente in un altro saggio,⁵ il cibo assume un proprio ruolo fin dalle prime operazioni. Seguendo la suddivisione tripartita del rito (Van Gennep, 1985), si ha la prima fase del rituale mortuario – quella di separazione – che nella versione musulmana egiziana dura tre giorni ed è caratterizzata dall'*'ash el mayt*. Letteralmente la cena del morto, l'omologo del nostro *consuolo*, rimembra l'arcaico banchetto funebre che continua a tramandarsi nella rielaborazione islamica. Solitamente viene preparato dalle parenti o dalle vicine di casa e consiste in piatti a base di carne, essendo nelle classi meno abbienti un alimento ancora considerato un privilegio. L'abbondanza smisurata delle vivande sulla tavola imbandita ne è una caratteristica che non solo vuole essere di conforto ai condolenti ma evidenzia la concentrazione di energia vitale

⁵ Tozzi Di Marco (2005), *Meridione d'Italia e Città dei Morti del Cairo: simbolica dell'acqua nell'universo funerario in relazione all'Egitto e alla Grecia nell'antichità*, Relazione presentata al I Convegno su Meridione d'Italia ed Egitto (a cura di) F.I.D.A.P.A., Catanzaro, (inedita).

di fronte alla pericolosità dell'evento luttuoso, ossia di fronte al rischio di perdita della presenza nella terminologia demartiniana. Anche durante i tre giorni di recitazioni del Corano sotto la tenda allestita per la presentazione delle condoglianze da parte di parenti e amici, la morte si socializza con gli astanti attraverso la distribuzione di pietanze e bevande, in segno di accoglienza e riconoscenza, sebbene in misura minore rispetto all'*ash el mayt*. Successivamente nelle altre due fasi, quella liminale del lutto che dura quaranta giorni, e quella d'incorporazione, emerge la centralità della figura e del ruolo dei bisognosi, a cui sono indirizzate le donazioni alimentari. Nel terzo giorno e nel quarantesimo dopo il decesso, i famigliari dell'estinto si recano presso la tomba e distribuiscono elemosine commestibili, di solito pane, ai poveri che abitualmente sono anziani indigenti e bambini affamati. Nell'orizzonte culturale del cimitero cairota, dove la vita e la morte sono così profondamente intrecciate, il pane ordinario, elemento principe di nutrimento, assume una valenza metaforica ancor più intensa testimoniata anche dal termine linguistico utilizzato per designarlo, *'aish* che significa vita. Il pane, di cui l'ingrediente primario è un cereale, sia esso il grano, l'orzo o il frumento, ricollegandosi ai miti e ai rituali agrari di antiche civiltà cerealicole, si rende perciò tramite di rigenerazione della vita attraverso lo scambio simbolico con i defunti. Tra l'altro l'uso di tale alimento collegato al culto dei defunti nel terzo giorno dopo la morte, in particolare il costume di consumarlo e offrirlo presso le sepolture, è attestato anche in altre culture come ricorda, a titolo di esempio, un'usanza analoga nei paesi albanesi della Calabria (Lombardi Satriani, 1992: 44). I mendicanti sono una costante ordinaria nel cimitero, tra cui alcuni *homeless* vi stazionano permanentemente. Un tempo *Al Qarafa* era costellato di istituzioni caritatevoli come orfanotrofi, residenze per vedove, alloggi per studenti poveri, patrocinati dai nobili e dai sultani. Ci si aspetta di trovarli *in loco* per poter ottemperare al dovere islamico della carità. Essi sono funzionali e necessari al mantenimento di tutto il culto funebre, affinché si possa istituire un regime di comunicazione tra i vivi e i trapassati. Lo scambio simbolico s'instaura così a vari livelli di significazione e in tempi codificati, come appunto nel caso del culto dei defunti nei tre giorni e nel quarantesimo dopo il decesso, e il venerdì. Alla base di tali *ziyarat al qubur* c'è la credenza che l'anima del morto si aggiri nei pressi del loculo durante queste ricorrenze, una tradizione riportata dalla *Sunna* (Al Ghazali, 1989: 114-115). I miei rilievi etnografici hanno attestato anche l'usanza di lasciare sulla lapide del nutrimento per i piccioni che rappresentano le anime degli eletti, versione musulmana della metempsicosi.⁶ Invero nell'immaginario collettivo l'intera necropoli prefigura già il mondo dell'aldilà (Islam, 1992: 115), ossia essa costituisce una sorta di limbo, il *Barzakh*,⁷ dove l'anima vaga attendendo il giorno del giudizio e della resurrezione.

Tuttavia bisogna anche menzionare la prospettiva dottrinale che interpreta, secondo una lettura ortodossa, le offerte e il consumo di cibo semplicemente come un atto di pietà popolare verso i morti e i poveri, una *sadaqa*. Il valore religioso della carità è molto sentito nell'Islam, essendo la *zakat*, l'elemosina annuale, uno dei cinque pilastri su cui è impostata la fede. La *sadaqa*, quale opera caritatevole è in tal senso un'azione meritoria di gratitudine a Dio, che contraddistingue l'essere un buon musulmano. La devozione popolare di stampo eterodosso invece, vi assegna un contenuto valoriale ulteriore, ossia l'elemosina così come la preghiera per il deceduto è interpretata come un intervento umano in suo favore per aumentare i suoi meriti (*ajr*) al fine di guadagnarsi il paradiso. Questo concetto distintivo della relazione vivi/morti, inscritto in quella individuo/divinità, esula dal precetto coranico di assoluta indipendenza di giudizio ed imperscrutabilità di Dio, su cui è basata la dottrina musulmana. Difatti tali pratiche dell'Islam popolare sono considerate una deviazione dalla vera religione⁸ e frutto dell'ignoranza degli strati sociali inferiori, in alcuni casi condannate e perseguite come superstizioni, come testimoniano le cronache storiche.⁹

⁶ Riporta un *hadith* che una volta il profeta affermò che le anime dei martiri sono nella gola degli uccelli verdi. Sahih Muslim 20:4651. Muslim ibn al-Hajjaj al-Qushayri (821-875) rapportatore di *hadith* considerato fra i più affidabili.

⁷ *Corano*, VII sura

⁸ Ibn Tamiyya, al Suyyuti, al Ghazali erano tra i più ortodossi interpreti della religione musulmana.

⁹ Ibn Jubayr *al Rehla* (XII secolo) Ibn Battuta *al Rehla* (XIV secolo) al Maqrizi *Khittat and Suluk*, e *Al Muwa'iz w'al I'tbar bi dhikr al khitat w'al athar* (XV secolo).

Dunque la *Città dei morti* del Cairo rappresenta uno spazio liminale permanente, tra il sacro e il profano, e la sua comunità una sorta di cultura di soglia, tra l'illecito e il lecito, le cui tradizioni alimentari concorrono a farne un' "antistruttura", per dirla alla Turner (1972).

Ritualità del cibo nel culto degli *awalya* e nelle festività religiose del calendario islamico.

Altri eventi rituali in cui si attribuisce al cibo una dimensione simbolica codificata sono: il *moulid*, la celebrazione dell'anniversario di morte degli *awalya* (Tozzi Di Marco, 2007b), e le festività canoniche del calendario musulmano che nel caso della necropoli cairota assumono delle espressioni peculiari.

Una circostanza di commensalità avviene, quindi, durante la rievocazione annuale di morte degli *awalya*, avvertita come ricorrenza della nascita. Il culto degli *awalya*, gli equivalenti dei *marabutti*¹⁰ maghrebini, s'intensifica con la dinastia fatimida che promosse nel secolo X la venerazione dei discendenti della famiglia del profeta Maometto presso gli altari e le tombe. Tale fervore popolare presenta sotto molti aspetti pratiche comuni con il culto dei santi (Fabietti, 1994: 171-181) del cristianesimo tardo antico. Alla fine dell'*hadra*, cerimonia di comunione spirituale, che accompagna l'intero sistema di festeggiamenti del *moulid*, attuata talvolta con musica ed inni cantati, vengono offerte delle pietanze, o a volte solo del tè, preparati da un apposito gruppo di fedeli e serviti da un altro, i cui ruoli sono ben separati. I desinari in tale occasione vengono consumati tra i devoti della *tariqa*, la confraternita sufi del *wali*.¹¹ L'*hadra* consiste in una iniziale lettura comune delle preghiere ed inni composti dal *wali* e poi continua con lo *zikh*, ossia l'incessante ripetizione degli attributi di Allah, associato a movimenti corporei cadenzati e modulati dalla voce. Lo *zikh* attraverso un ritmo crescente ed incalzante mira a provocare uno stato di *trance* ed estasi mistica. In tal caso il convito si pone come prassi finale del raggiungimento dell'unione spirituale, indicandone il ritorno alla vita normale. La condivisione del cibo tra i confratelli sufi accresce la loro comunione e il senso di appartenenza all'associazione religiosa.

Tuttavia le valenze culturali e la performatività del cibo risultano maggiormente significative in rapporto alla coabitazione vivi/defunti, in occasione delle due ricorrenze islamiche più solenni: l'*Aid el Adha*, che commemora il sacrificio di Abramo e chiude il mese del pellegrinaggio alla Mecca, e l'*Aid el Fitr* che celebra la fine del mese sacro di digiuno, il *Ramadan*. Nel corso di queste due festività che durano rispettivamente quattro e tre giorni, *Al Qarafa* si popola di masse di gente, giunte anche dai dintorni della metropoli e dalle zone rurali, in visita ai propri trapassati. Intere famiglie recanti cesti colmi di masserizie e viveri, si riuniscono e s'insediano per alcuni giorni *in loco*, alcuni condividendo lo spazio con gli abitanti delle tombe. I più ricchi hanno a disposizione ampie stanze arredate, o addirittura edifici,¹² costruiti sulle tombe sotterranee, al contrario dei meno abbienti che si accampano su stuoie dispiegate nei cortili funerari pubblici. Il tempo scorre tra l'ascolto delle recitazioni dei versetti coranici da parte di professionisti, preghiere individuali e momenti profani, compartecipati con i vicini di tomba. Venditori ambulanti della tipica colazione egiziana a base di *fuul* e *tameya*, fave e polpette di ceci, ma anche di altri alimenti e bevande preparati sui i loro carrettini tipici, si aggirano tra i loculi. In queste due commemorazioni le elargizioni commestibili assumono una ritualità ben disciplinata che consiste in doni fissati dalla tradizione per ogni tipologia di festa, sebbene sia sempre più diffuso l'uso di regalie monetarie invalso tra le classi abbienti. Per l'*Aid el Fitr* si preparano ed offrono pani speciali, più grandi e a forma di cerchio, denominati *fetiya*, ed arance.¹³ Valgono anche in questa occasione le riflessioni a proposito del pane come alimento rituale, cibo e pensiero, di Cirese che ha sottolineato la sua

¹⁰ Il culto dei marabutti è diffuso in tutta l'Africa occidentale. Il marabutto è un sufi assunto come consigliere spirituale o intercessore e rappresenta fonte di benedizione per sé e la propria famiglia. Quasi tutti i marabutti si rifanno, più o meno esplicitamente a una confraternita religiosa sufi. Il legame con un marabutto può essere più o meno forte, andando dalla semplice simpatia alla vera affiliazione.

¹¹ Singolare di *awalya*.

¹² Un tempo i nobili si trasferivano nelle loro residenze all'interno del cimitero, poiché esso era ritenuto «*the most popular resort*» (Al Maqrizi, 1920: 444)

¹³ La focaccia rituale e le arance rimandano alla simbologia solare. A tal proposito anche Camporesi (1978: 59)

biplanarità a livello cerimoniale, conservando la sua funzione di sussistenza così come sul piano del quotidiano la sua valenza di segno. Pertanto per la celebrazione della rottura del *Ramadan* è rinvenibile un sincretismo religioso nella concezione dell'aldilà e dei defunti, perpetuando così l'arcaico costume egizio di libagioni ai defunti, inscritti in una rappresentazione circolare del tempo, in quanto vita/morte/rigenerazione.¹⁴ Invece, nel periodo immediatamente precedente l' *'Aid el Adha* vengono innalzati enormi tendoni dove si custodiscono i montoni che verranno comprati e sacrificati durante la festa. Parte del montone sacrificato e cucinato viene regalato ai guardiani delle tombe. Dunque risulta evidente la stretta connessione con una festa in particolare di alcuni alimenti specifici come tratto distintivo proprio della festa.

Ai ristori nella necropoli va associato anche un altro nesso paradigmatico. Il cibo sacralizzato dalla temporalità festiva religiosa è latore di *baraka*, la benedizione divina, che assume una maggiore efficacia simbolica nei convivii consumati sulle sepolture, essendo la necropoli percepita come un spazio sacro di varia entità e grado (Al Ibrashi, 2004). Sono detentori di *baraka* sia i defunti ordinari che gli *awalya*, sebbene in misura diversa. Il concetto di *baraka* è posto a fondamento delle attività rituali, tra cui le pratiche alimentari, esperite durante le *ziyarat*. Il cibo quindi si situa come dispositivo culturale che media tra l'individuo e la comunità, verso l'aldilà, verso il divino.

Altro elemento distintivo della *Città dei morti* del Cairo che spesso mi è capitato di riscontrare è una disponibilità e un'ospitalità superiori, tipiche del clima festivo, anche nei confronti di quei rari passanti stranieri, destinatari, insieme a poveri, anziani e bambini, delle elargizioni alimentari. Come ha ampiamente argomentato Lombardi Satriani (Lombardi Satriani, Meligrana, 1982), tali categorie sociali sono identificati come vicari dei defunti per la loro posizione liminale di sospensione. In cambio delle offerte alimentari si riceve la protezione sia dai propri trapassati che dagli *awaliya*, realizzando così quello scambio simbolico che rende la morte un territorio addomesticabile.

Riflessioni sul campo e considerazioni finali sulle funzioni del cibo nella città dei morti.

Durante le fasi della ricerca sul campo le pratiche alimentari hanno rappresentato un oggetto di riflessioni riguardo, non solo le relazioni intra-comunitarie, i nessi individuo/divinità e mondo terreno/ultraterreno, bensì anche la mia esperienza di vissuto nella necropoli nella trama dei rapporti con la popolazione residente. Io stessa sono stata soggetto destinatario – con un certo mio imbarazzo – di doni alimentari durante le festività sopra descritte. Una vicenda che ben riflette alcuni stereotipi largamente diffusi nella mentalità egiziana: la percezione comune del cimitero come una zona *borderline* d'emarginazione sociale e dei residenti come poveri urbani (Nederosick, 1997; Sutton, Fahmi, 2002), infine l'immagine generalizzata dello straniero occidentale come una persona facoltosa. Nell'immaginario collettivo quindi è impensabile che uno straniero, per giunta non coniugato con un locale, possa dimorare nel cimitero, ed effettivamente tutti gli occidentali vivono nei quartieri moderni medio-borghesi della Capitale. Di conseguenza per l'egiziano comune la mia persona era stigmatizzata ed equiparata ai poveri del luogo. Tuttavia la mia benevola disposizione verso l'accettazione di tali donazioni e la condivisione delle vivande nei cortili funerari mi ha permesso di entrare maggiormente, e con uno sguardo più ravvicinato, nel milieu della *Città dei morti*, in particolare nell'ambiente festivo. Viceversa, difforme era la percezione dei miei vicini di casa e degli autoctoni del mio quartiere di residenza. Partecipare il cibo quotidianamente con gli abitanti delle case-tomba significava entrare a far parte di quella determinata famiglia della collettività della *Città dei morti*. Questo rapporto di parentela culturale così instauratosi, che è stato imprescindibile al mio insediamento *in loco* e in seguito fondamentale per la rete di relazioni sociali sviluppatasi, si fondava su uno scambio utilitaristico: la mia tutela e protezione contro malintenzionati in cambio del prestigio sociale e i vantaggi derivati dalla conoscenza e frequentazione di una straniera. Il cibo ha così rappresentato un strumento di comunicazione, in definitiva un elemento di mediazione tra la mia posizione di studiosa e la comunità residente della

¹⁴ Nell'antico Egitto il viaggio del sole dall'alba al tramonto era identificato con quello dei morti. Le libagioni ai defunti consistevano in pani circolari ed altri a forma di *ankh*, il simbolo della vita, come raffigurato in molte tombe.

necropoli. Per di più, nella convivialità il cibo ha assunto il ruolo di veicolare e riconoscere un mutuo sistema di valori e significati al di là delle reciproche differenti identità culturali.

Riguardo più specificamente alla trama di significazioni che afferisce alle funzioni del cimitero, tanta parte della letteratura antropologica sulla morte ha evidenziato come il cibo, tra le più potenti metafore di vita insieme al sesso, si colloca come una delle strategie di trascendimento del decesso. Pertanto tali convivi realizzati sulle tombe sono ritualizzati allo scopo d'introdurre ulteriori elementi di vita nel dominio della morte, in un cimitero, quello cairota, che rappresenta da tale prospettiva la realtà concreta più significativa e paradigmatica dell'intrecciarsi dei due domini, oserei affermare quasi un'osmosi tra la vita e la morte.

Si è evidenziato come anche nella *Città dei morti* cairota il cibo da base di sostentamento si trasforma in codice culturale che istituisce un canone di comunicazione privilegiato fra il mondo terreno e quello dell'al di là. Come agente di mediazione preserva fra le due comunità, dei vivi e dei trapassati, la continuità familiare e, a livello più ampio, l'identità comunitaria. Le elemosine alimentari, oltre a conferire prestigio e stima a chi le elargisce, rinsaldano la solidarietà e, in tal modo, la coesione sociale all'interno della collettività, pur garantendone l'ordine gerarchico delle classi sociali. I pasti collegiali producono un vincolo di parentela artificiale nel vicinato, costruendo reti di alleanze sociali che tornano utili nei casi di bisogno. Inoltre, la loro dimensione sacrale rinforza il senso comunitario di appartenenza religiosa all'*Umma*, la comunità mondiale dei fedeli musulmani.

Infine tali pratiche alimentari prefigurano l'immagine identitaria, ancora rilevante e salda, di una cultura locale nei confronti di un Islam ufficiale ed universalistico, tendente a denigrare da secoli la cittadinanza della *Città dei Morti* del Cairo e, in accordo con il potere politico, a cancellarne la memoria storica.

Ritengo perciò di fondamentale importanza come antropologa veicolare la conoscenza di tale patrimonio sociale e culturale così singolare ed unico, non solo ai fini scientifici ma anche per restituire dignità ad una collettività sistematicamente oltraggiata, cercando di sfatarne i molteplici luoghi comuni, e allo scopo di contrastare le mire di un Islam strumentale politico che annienta tutte le differenze e le dissidenze.

BIBLIOGRAFIA

- ABU-LUGHOD J. (1971), *Cairo 1001 years of the City Victorious*, N. J., Princeton University Press.
- AL IBRASHI M. (2004), *The place of the cemetery in the sacred geography of late Medieval Cairo*, «Jusur» the UCLA, Journal of Middle Eastern Studies, Los Angeles, University of California.
- AL IBRASHI M. A., *History of Cairo's cemetery from the advent of Islam to the present*, Cairo, IFAO (in process of publication).
- AL MAQRIZI A. (1920), *Al Mawa'iz w'al I'tbar bi dhikr al khitat w'al athar*, Cairo, IFAO.
- ASSERMANN J. (2002), *La morte come tema culturale*, Torino, Einaudi.
- BAUDRILLARD J. (1976), *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli.
- BAUSANO A. (1988) (a cura di), *Il Corano*, Milano, BUR.
- BLOCH M., PARRY J. (1982), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, University Press.
- CAMPONESI P. (1980), *Alimentazione, folklore, società*, Parma, Pratiche Editrice.
- CAMPONESI P. (1980), *Il pane selvaggio*, Bologna, Il Mulino.
- CAVALCANTI O. (1995), *Cibo dei vivi cibo dei morti cibo degli dei*, Soveria Mannelli, Rubettino.

- CHEBEL MALEK (1993), *L'imaginaire arabo-musulman*, Paris, PUF.
- CIRESE ALBERTO M. (1977), *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine*, Torino, Einaudi.
- CLIFFORD J. (2004), *Ai margini dell'antropologia*, Roma, Meltemi.
- DE GUBERNATIS A. (1878), *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei*, Milano, Treves.
- DE MARTINO E. (1978), *Morte e pianto rituale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- DOUGLAS DAVIES J. (1996), *Death, Ritual and Beliefs: the rethoric of funerary rites*, London, Cassel.
- EL KADI G., BONNAMY A. (2001), *La Cité des Morts, Le Caire*, Paris, IRD-Mardaga.
- FABIETTI U. (1994), *Sceicchi, beduini e santi*, Milano, Franco Angeli.
- GALAL M. (1937), *Essaye d'observation sur les rites funeraires, Egypte*, «Revue des etudes Islamiques», XI, p. 198.
- HAMID SIDDIQUI A. (a cura di), Salih Muslim A. H. *The book of government*, in ww.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/muslim
- HAMZA H. (2001), *The Nothern cemetery of Cairo*, Cairo, American University Press.
- HERTZ R. (1978), *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, Roma, Savelli.
- KOLPAKTCHY G. (1992) (a cura di), *Libro dei morti degli antichi egiziani*, Roma, Atanor.
- LANE E. W. (2003), *An account of the manners and the customs of modern Egyptians*, Cairo, The AUC press.
- LÉVI-STRAUSS C. (1966), *Il crudo e il cotto*, Milano, Il Saggiatore.
- LLOYD WARNER W. (1959), *The Living and the Dead*, New Haven, Yale University press.
- LOMBARDI SATRIANI L. (1992), *Il linguaggio del grano* in Papa C. (a cura di), *Antropologia e storia dell'alimentazione* Perugia, Elecata Editori Umbri.
- LOMBARDI SATRIANI L., MELIGRANA M. (1982), *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Milano, Rizzoli
- MASSIGNON L. (1958), *La Cité des Morts au Caire*. Cairo, Institute Francais d' Archeologie Orientale.
- MONTANARI M. (2005), *Il cibo come cultura*, Roma-Bari, Laterza.
- NEDOROSCIK J. (1997), *City of the dead: a history of Cairo's cemetery communities*, London, Bergin&Garvey.
- RAFFAELLI R. (1987) (a cura di), *Rappresentazioni della morte*, Urbino, Quattroventi.
- RODENBECK M. (1997), *Cairo: The City Victorious*, Cairo, American University Press.
- SAID E. W. (1995), *Orientalism*, London, Penguin.
- SUTTON K., FAHMI W. (2002), *Cairo's "Cities of the Dead": The Myths, Problems, and Future of a Unique Squatter Settlement*, «The Arab World Geographer», Spring 2002, v. 5, n.1.
- RAGON M. (1986), *Lo spazio della morte*, Napoli, Guida.
- TETI V. (1999), *Il colore del cibo. Geografia, mito e realtà dell'alimentazione mediterranea*, Roma, Meltemi.
- THOMAS L. V. (1978), *Anthropologie de la Mort*, Paris, Payot.
- TOZZI DI MARCO A. (2007a), *Cairo's City of the Dead as a site of ancient and contemporary pilgrimages*, in Acts of the conference «City of pilgrimage», Teheran, University of Teheran.
- TOZZI DI MARCO A. (2007b), *Funerary Rituals in Cairo's City of the Dead: the sacred and the profane, considerations from the field*, Volume on Sacred Spaces: from Calcutta to Cairo. Social Papers Cairo, AUC Press (in stampa).
- TOZZI DI MARCO A. (2007c), *Il culto dei defunti nella Città dei morti del Cairo: riflessioni dal campo e advocacy*, «Studi tanatologici », 2007, n.3 (in stampa).
- TOZZI DI MARCO A. (2007d), *La Città dei morti del Cairo: rassegna delle fonti bibliografiche storiche ed analisi della letteratura antropologica*, in [http://: www.antrocom.it](http://www.antrocom.it)
- TURNER V. (1972), *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Brescia, Morcelliana.
- VACCA V., VALLARO M., NOJA S. (2003) (a cura di), *Al Buhari Detti e fatti del profeta dell'Islam*, Torino, Utet.
- VAN GENNEP A. (1985), *I Riti di passaggio*, Torino, Boringhieri.
- WATSON H. (1992), *Women in the City of the dead*, London, Hurst&Company.
- WIET G. (1964), *Cairo City of Art and Commerce*, Univ. of Oklahoma Press.
- ZIEGLER X. (1975), *Le vivants et la mort*, Paris, Seuil.

ABSTRACT

La Città dei Morti del Cairo, costituita dalla necropoli musulmana cittadina, si presenta interessante allo sguardo antropologico per il suo connotato dell'inurbamento, sebbene sia tuttora in funzione d'inumazione. La coabitazione tra vivi e defunti individua le peculiari modalità del culto dei morti egiziano, rielaborate dall'interazione tra la tradizione scritta musulmana e il vissuto popolare che attinge ad un patrimonio culturale arcaico. La tipologia, la frequenza e la partecipazione alle *ziyarat*, ovvero le visite rituali ai trapassati, contraddistinguono le pratiche locali connesse al mondo dell'aldilà e all'ideologia egiziana della morte. Le relazioni simboliche tra i vivi e i morti si caratterizzano per i convivii nei cortili funerari e le offerte di cibo ai poveri, soprattutto durante i due momenti più rilevanti del calendario islamico, 'Aid el Adha, la festa del sacrificio, e 'Aid el Fitr, la fine del *Ramadan*. Il cibo come strumento di scambio simbolico tra vivi e deceduti non solo rinsalda la solidarietà tra le famiglie e le generazioni, ma rimembra anche il senso di appartenenza all'*Umma*, la comunità dei musulmani.

Cairo's City of the Dead represents the most ancient muslim graveyard in Egypt and from the anthropological perspective it's interesting because of its urbanization, simultaneously of its function of burying. The cohabitation between the living and the dead distinguishes the particular expressions of Egyptian death cult, in the field of interaction between the Muslim writings and the popular devotion which dates back to the archaic cultural heritage. The manners, the occurrence and the participation to the ziyarat, the ritual visits to the dead, characterizes the local customs related to the Egyptian perception of the death and underneath world. The banquets in the funeral courtyard and the food offerings to the poor during the religious feasts 'Aid el Adha and 'Aid el Fitr typifies the symbolic relations between the living and the dead. In this context the food reinforces the cohesion within the family and among the generations and recalls the identity belonging to the Umma, the global community of Muslims.



