

## **Aspetti di misoginia nella cultura letteraria della Persia islamica**

di Nahid Norozi

### Abstract

In the present study we tried to investigate the misogyny in Persian culture in the Middle Ages through three main vehicles of transmission: the philosophical, literary and religious texts. The article investigates how the religious background, sometimes through instrumental or twisted interpretations of Koranic verses and prophetic sayings (hadith), creates the conditions for a punitive ideology for the female gender -foreign largely to original vision of Muhammad- and penetrating in literature and popular beliefs, gradually strengthens the misogynistic tendencies. However, this phenomenon is not limited to the misogyny in the strict sense, but rather takes the form of a more general gynophobic attitude that enters the cultural fabric of the medieval Persia and often becomes part of everyday language or idiomatic expressions. In the article, therefore, arises a distinction between a “cultural misogyny” that in an almost unconscious way permeates the mentality and the works of an era and the misogyny of certain authors who consciously make of misogyny a theme of their own writings.

Nella cultura letteraria<sup>1</sup> della Persia di epoca islamica, a partire dal X sec., il tema amoroso è trattato da svariati autori perlopiù in contesti aristocratici o religiosi e nei generi più diversi, dalla trattatistica alla poesia, dalla satira alla letteratura sapienziale o mistica. Per esempio, nella lirica, l'oggetto amoroso del canto poetico, chiamato *dust o yār*, di norma è un ragazzo. Sulle ragioni di questo diffuso trend omoerotico della lirica persiana, è stato detto molto, ma in questa sede l'argomento non ci interessa da vicino<sup>2</sup>. Quando l'oggetto d'amore è una donna, il che avviene di

<sup>1</sup> Usiamo l'espressione “cultura letteraria” piuttosto che letteratura poiché di fatto gli scrittori e dotti di origini iraniche erano spesso arabografi oltre che persografi e si servivano del persiano o dell'arabo a seconda dell'argomento o del pubblico cui miravano.

<sup>2</sup> Cfr. Bürgel J.C., *Amore, sensualità e desiderio: l'erotismo nell'antico Islam, come riflesso dalle fonti letterarie*, traduzione a cura di S. Zoppellaro, in «Rivista di Studi Indo-Mediterranei», IV (2014), pp. 1-28; Saccone C., *L'omoerotismo nella letteratura persiana*, in P. Odorico - N. Pasero (a cura), *Corrispondenza d'amorosi sensi*.

norma nella poesia narrativa di tono epico e soprattutto nel romanzo in versi, si tratta quasi sempre di una principessa -di solito coprotagonista in romanzi come per esempio il *Vis o Rāmin* di Gorgāni (sec.-XI) oppure il *Khosrow o Shirin* di Neẓāmi (XII sec.), per cui v. *infra*- oppure di una bellissima serva/schiava (*kaniz*), ma in ogni caso mai della moglie.<sup>3</sup>

Le schiave erano spesso ricercate per le doti artistiche (ragione non ultima del persistente pregiudizio in Iran ancora oggi sulla moralità delle donne che abbracciano una carriera nel mondo dello spettacolo) e com'è noto hanno talora avuto una parte rilevante nello sviluppo di varie arti quali musica, canto, danza e persino nella letteratura (celebre la poetessa-cortigiana Mahsati Ganjavi XII sec.<sup>4</sup>, significativamente ritenuta dalla tradizione una concubina del sovrano selgiucchide Sanjar). V'è, dunque, distinzione tra la moglie-madre e l'amante o concubina intrattenitrice. L'amore, in questo contesto, agli occhi degli uomini era una esperienza di carattere ludico-erotico e per ciò stesso riservato alla schiava concubina; tant'è che, se per caso essa diventava madre, perdeva qualsiasi interesse o importanza e usciva subito dalla sfera delle esperienze amorose del padrone. Il territorio erotico, dunque, era pertinenza pressoché esclusiva delle schiave: nelle case nobiliari o di persone abbienti sono loro, istruite e svelate, che frequentano e intrattengono gli uomini e talora il loro elegante modo di vestire e i loro comportamenti raffinati vengono persino imitati dalle donne aristocratiche.<sup>5</sup>

Questo divario di ruolo e funzione tra moglie e concubina/schiava comportava naturalmente una sorta di guerra intestina permanente tra moglie e marito, una caratteristica questa della società patriarcale nei segmenti aristocratici o benestanti, dovuta, appunto, alla presenza di schiave e concubine che deviano in continuazione le attenzioni amorose dell'uomo a danno della moglie. Evidentemente, la moglie cercava con ogni mezzo di ripristinare l'integrità del proprio ruolo, e in questo (spesso) vano tentativo, si creavano intuibilmente dei conflitti profondi che incrinavano irrimediabilmente il rapporto e la fiducia tra i due generi. L'uomo, in particolare, reputa la donna (la moglie) pericolosa in quanto sa bene che ella può ricorrere a qualsiasi mezzo per danneggiare il marito infedele che l'ha umiliata preferendole una schiava. Ed ecco, forse sta proprio qui, accanto alla poligamia lecita, uno dei motivi profondi dell'atteggiamento misogino diffuso nella cultura musulmana. Possiamo rintracciare numerosi documenti dell'atteggiamento misogino nella tradizione e negli usi persiani, qui ne vedremo soltanto qualche esempio tratto principalmente da documentazione relativa agli ambiti filosofico-religioso e letterario.

## 1. Misoginia nella letteratura filosofica e religiosa

1.1 Per rimanere in ambito filosofico-religioso, ricorderemo solo che il retroterra filosofico della misoginia nella Persia islamica è rintracciabile già nel gruppo dei cosiddetti "Fratelli della Purità" (*Ikhwān al-ṣafā*), autori della omonima enciclopedia filosofica del X sec. di tendenze ismailite<sup>6</sup>, ricca di impronte neoplatoniche, pitagoriche, gnostiche e ermetizzanti, che ebbe vasta circolazione in tutti i territori musulmani. In particolare vi si nota un diffuso simbolismo a base sessuale-astrologico, per cui ad esempio il sole e il cielo sono considerati tipicamente entità maschili, mentre la luna e la terra sono entità al femminile. Qui l'associazione della struttura spaziale *alto/basso* alla coppia *maschile/femminile* contiene evidentemente già una implicita gerarchia di valore. Nella tradizione del pensiero tolemaico si ritrova l'inizio di un motivo destinato a grande fortuna nella

---

*L'omoerotismo nella letteratura medievale*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008, pp. 251-270 e Shamisā S., *Shāhed-bāzi dar adabiyāt-e fārsi* ('Omoerotismo nella letteratura persiana'), Enteshārāt-e Ferdows, Tehran 2002.

<sup>3</sup> Si vedano gli esempi nelle note 16 e 17, citate in Sattāri J., *Simā-ye zan dar farhang-e Irān* ('La figura della donna nella cultura persiana'), Nashr-e Markaz, Tehran 2011, pp. 140-142.

<sup>4</sup> Le quartine di questa celebre poetessa sono leggibili in italiano: Mahsati Ganjavi, *La luna e le perle*, a cura di R. Bargigli e D. Meneghini, Ed. Ariete, Milano 1999.

<sup>5</sup> Ordubādi A., *Bahā-ye yek negāh* ('Il prezzo di uno sguardo'), Hodā, Tehran 1987, p. 137.

<sup>6</sup> Cfr. *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, a cura di Bausani (1978).

gnosi islamica, per cui il cosmo è frutto di “padri celesti” (ossia astri, pianeti) e “madri terrene” (i quattro elementi empedoclei, gli umori ecc.),<sup>7</sup> idea ampiamente sviluppata già nella sezione cosmologica del *Rowshanā’i-nāmé* (il ‘Libro della Luce’) di Nāṣer-e Khosrow (XI sec.), autore la cui misoginia è peraltro ben nota<sup>8</sup>.

*[...] L’etere, l’aria, l’acqua e la terra, tutti e quattro furono generati dai cieli. E in essi è il caldo e il secco, il freddo e l’umido; come pure vi è il più freddo e v’è il più secco. Da essi e pene e agi si palesano; da essi ci giungono e ferite e unguenti. I filosofi invero così sentenziarono: questi quattro [elementi] sono le Madri, e quei nove [cieli] i Padri. Ebbene, o fratello, da questi Quattro e da quei Nove vennero ad esistere tre altri figliuoli: i Minerali, i Vegetali e gli Animali, che insieme strinsero un patto imperituro.<sup>9</sup>*

Lo stesso autore, che ricicla concezioni diffusamente circolanti nel medioevo musulmano, considera l’intelletto qualità maschile e l’anima qualità femminile, anche qui implicitamente fornendo una gerarchia di valori<sup>10</sup>:

*In principio Egli disvelò l’Intelletto Universale, che i sapienti chiamarono col nome di “divino empireo”. Alcuni lo chiamarono Causa Prima, e altri lo chiamarono Adamo. Ma il suo vero nome è “mundus necessarius”, e di là proviene il santo Gabriele che per questo ci è noto come il Calamo di Dio o il Messaggero del Signore. L’Intelletto è il prescelto della creazione, Iddio lo fece senza tramite alcuno. E d’ogni cosa che comparve nel corso della creazione, egli fu il mediatore nel mondo. Sin dal principio, dopo che l’Intelletto Universale si fu mostrato, anche altre due perle vennero alla luce, l’una generata dall’altra.*

*Dall’Intelletto nacque l’Anima Universale, che i sapienti chiamarono con il nome di Eva. Che tu sappia finalmente, se la tua anima è intelligente, il motivo della comparsa di quest’Eva e di quell’Adamo. Lei, Eva, chiamala “mundus angelicus”, se davvero vuoi intendere il senso del suo nome. Ella è l’unica fattrice dei cieli e delle stelle, è un mare onniavvolgente ed è l’anima dell’uomo. Ella è la Tavola e il Trono celesti, è il Secondo Uomo ed è lo spirito dell’Uomo.<sup>11</sup>*

1.2 Una tendenza alla misoginia è in vario grado un tratto condiviso dalle religioni mediterranee di ceppo monoteista. Per restare nell’ambito iranico, già nello zoroastrismo si trova un mito primordiale per cui il Demone Meretrice seduce l’uomo primordiale e accoppiandosi con lui, contamina e “demonizza” il genere umano. Nel *Bundahishn* (‘La Creazione’), opera della letteratura zoroastriana del IX sec., Ahriman, il nemico mortale del Dio Ahura Mazdā e prototipo del Satana della tradizione biblica, si trova in uno stato di totale sconforto perché incapace di attentare con successo alla virtù dell’Uomo Benedetto, ossia il primo uomo, e in questa situazione viene avvicinato dal “Demone Meretrice”, sua consorte, che così gli si rivolge:

*Sorgi, o padre, poiché in quella battaglia io porrò tale afflizione sull’Uomo Benedetto e sul Toro laborioso che, a causa delle mie azioni, essi cesseranno di vivere. Io strapperò via la loro*

<sup>7</sup> Hoseyni M., *Rishehā-ye zan-setizi dar adabiyāt-e klāsik-e fārsi* (‘Le radici della misoginia nella letteratura persiana classica’), Enteshārāt-e Cheshmé, Tehran 2009, pp. 99-100.

<sup>8</sup> Cfr. Nāser-e Khosrow, *Il Libro della Luce* (Rowshanā’i-nāmé), a cura di C. Saccone, collana “Kharabat” del Centro Essad Bey, Padova 2015 (ebook Amazon-Kindle Edition), specialmente capitoli da 1-5.

<sup>9</sup> *Ivi*, cap. 5.

<sup>10</sup> Cfr. in proposito il saggio che accompagna la traduzione italiana di C. Saccone, per cui v. la nota precedente, già apparso col titolo *Un catechismo ismailita del sec. XI: Il Libro della Luce di Nāser-e Khosrow*, in «Studia Patavina, Rivista di scienze religiose», 37 (1990) 3, pp. 475-515.

<sup>11</sup> Nāser-e Khosrow, *Il Libro della Luce*, cit., capp. 2 e 3.

*Dignità (khwarr), affliggerò l'acqua, la terra, il fuoco, le piante, affliggerò tutta la creazione di Ahura Mazdâh.*<sup>12</sup>

Gayomars, l'Uomo Benedetto, non resiste alla nuova tentazione e si unisce sessualmente al Demone Meretrice, così che attraverso questa unione immonda il genere umano resta "infettato" per sempre dallo spirito demoniaco di Ahriman.<sup>13</sup> Qualcosa di questa antica concezione rimane probabilmente anche nella credenza che i demoni o spiritelli (*jinn*) possano unirsi sessualmente a donne umane.

Nel dualismo manicheo -l'altra grande fede monoteista di ceppo iranico- è noto che più ci si allontana dal mondo terreno più ci si avvicina al mondo di luce e al paradiso celeste (e viceversa), per cui agli eletti è prescritto di allontanarsi dalla donna poiché l'unione con essa genera la vita materiale<sup>14</sup> ovvero sprofonda l'uomo nel mondo delle "tenebre".

Tornando alla cultura zoroastriana, dovremmo aggiungere che la donna, pur rispettata e valorizzata per il ruolo materno e coniugale, deve scontare l'"impurità" connessa al ciclo mestruale e al periodo postparto, che ella deve trascorrere in solitudine. Quella zoroastriana è in generale una società patriarcale in cui la donna ha un ruolo inferiore e comunque subordinato: per esempio la testimonianza della donna vale quanto quella di un bimbo; la nascita di un maschio viene considerato benedetta ecc. Nei testi anche non religiosi di ambiente zoroastriano ricorrono espressioni misogine di sapore proverbiale come "non fidarsi della donna", "la donna è priva di saggezza e intelletto", "non è degna che le venga confidato un segreto" ecc.<sup>15</sup>

1.3 Dei motivi misogini di matrice antico-testamentaria filtrati nella cultura letteraria della Persia islamica -di solito attraverso il *tafsir* ('commento del Corano') e il *hadith* ('detti tradizionali di Maometto')- e qui in vario modo ripresi e rielaborati, potremmo almeno citare: la nascita di Eva dalla costola di Adamo (Genesi 2); la cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso per la tentazione operata da questa (Genesi, 3); il divieto alle donne di fare l'offerta senza il permesso dei padri o mariti (Numeri, 7); impurità delle donne durante la mestruazione (Levitico, 15); la fornicazione delle figlie di Lot con il padre (Genesi 19); le mogli artefici dell'allontanamento di Salomone da Dio (1Re, 11); la condanna della stregoneria delle donne (Esodo, 22), e altri ancora si potrebbero enumerare. Occorre qui ricordare che parecchi dei maggiori commentatori e studiosi del Corano e raccoglitori di *hadith* erano di origini iraniche, basterà qui per tutti ricordare un al-Ṭabari, un al-Bukhārī o lo stesso al-Ghazālī, di cui tra poco ci occuperemo da vicino.

Per fare un solo esempio tra i molti possibili di come le fonti bibliche (sempre mediate da testi esegetici e tradizionali) abbiano influito in questo senso su autori persiani o di origini iraniche, citiamo due brani, uno del citato teologo di origini iraniche ma prevalentemente arabografo Abu Ḥāmed al-Ghazālī (m. 1111) e l'altro del poeta mistico persiano Mowlavi (Mowlana) meglio noto in Occidente come Rumi (m. 1273) vissuto tra la natia Balkh (nel nord dell'attuale Afghanistan) e Konya nell'attuale Turchia. Cominciamo da al-Ghazālī:

*Dal momento che Eva nel Paradiso fece atto di disobbedienza, mangiando dalla pianta del grano, Dio Altissimo condannò le donne a diciotto castighi.*<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Zaehner R.C., *Il libro del consiglio di Zarathustra e altri testi*, Ubaldini Editore, Roma 1976, p. 32.

<sup>13</sup> Cfr. in proposito C. Saccone, *Il re dei belli, il re del mondo. Storia tematica della letteratura persiana classica*, vol. III, Aracne, Roma 2014, pp. 74-75.

<sup>14</sup> Esmā'ilpur A., *Zir-e Āsmānehā-ye nur* ('Sotto le celestiali della luce'), Enteshārāt-e Afkār, Tehran 2003, p. 187.

<sup>15</sup> Mazdāpur K., *Zan dar ā'in-e zartoshti* ('La donna nella religione zoroastriana'), Enteshārāt-e Navid, Germania 1992, p. 31.

<sup>16</sup> Al-Ghazālī A.Ḥ., *Naṣīhat al-mulūk* ('Consigli al sovrano'), a cura di J. Homāyi, Tehran 1982, p. 270.

Il motivo dell'Eva biblica, colpevole della perpetua condanna del genere umano, lo ritroviamo anche nel poeta mistico più celebrato dell'Islam persiano, Rumi, il quale rincara la dose:

*Iblis cercò molto di tentare Adamo [ma]  
[Solo] quando Eva disse: "Mangia!", egli mangiò*

*Il primo sangue nel mondo dell'oppressione  
Cadde dalla mano di Caino a causa della donna<sup>17</sup>*

Ora, il fatto curioso è che in entrambi gli esempi la fonte non può essere stata il *Corano*, che, come vedremo più avanti, non menziona mai per nome la prima donna; nelle descrizioni *coraniche* della scena del "peccato", Eva non è mai espressamente indicata come responsabile della tentazione di Adamo e risulta si direbbe "assolta" da questa antica biblica accusa. Com'è noto, nell'Islam, il "peccato originale" della disobbedienza, contrariamente alla tradizione biblico-cristiana, viene subito e generosamente perdonato da Dio che anzi, "prescelse Adamo" e ne fece il suo "vicario" (*khalifa*) sulla terra insegnandogli "tutti i nomi".<sup>18</sup> Ma la cosa per noi più interessante è che in un preciso passo coranico, la colpa viene esplicitamente attribuita al solo Adamo. È lui e non Eva che dimentica il patto con Dio e cede alla tentazione:

*E già stringemmo da prima un patto con Adamo, ma ei lo dimenticò e non scorgemmo in lui fermezza d'intenti [...] E Noi dicemmo: "O Adamo! Costui [Satana/Iblis] è per certo nemico a te e alla tua donna; badate che non vi cacci dal Giardino, e tu abbia a cadere in disgrazia. Ti è concesso, qui, di non sentire mai la fame, né la nudità, né sete, ancora, né il caldo bruciante del sole". E Satana gli bisbigliò nel cuore: "O Adamo! Permetti ch'io ti guidi all'Albero dell'Eternità, a un Regno che mai si consuma?". E mangiarono ambedue di quell'albero, e furono palesi le loro vergogne, e presero a cucire addosso delle foglie del Giardino. Così Adamo si ribellò al suo Signore e cadde in erranza. Ma poi il Signore lo prescelse, si convertì a lui benigno e lo guidò al Vero.<sup>19</sup>*

Tuttavia il ruolo dell'Eva biblica nella tentazione di Adamo come s'è visto non è sconosciuto alla tradizione letteraria araba e persiana che, a questo proposito, oltre al *Corano*, attingeva come s'è detto anche ad altre fonti (*ḥadith*, *tafsir*). In effetti, il commento coranico (*tafsir*) si giovava ampiamente delle c.d. "isrāyliyāt", ovvero racconti tradizionali di argomento ebraico usati dai commentatori musulmani per i passi riferibili a personaggi e episodi di matrice biblica.<sup>20</sup> In generale, nonostante la terza religione abramitica nelle sue sacre scritture abbia mostrato, in linea di principio, una migliore considerazione per le donne rispetto quantomeno al passato preislamico, tuttavia anch'essa ha contribuito per vari aspetti al rafforzamento della misoginia nella cultura persiana. La relativa migliore considerazione della donna nel *Corano*, una certa apertura all'idea di "uguaglianza" tra i sessi nelle pratiche devote e di fronte a Dio, risultano attenuate e sovente rovesciate dalla tradizione esegetica<sup>21</sup> spesso ad opera di autori che, per vari motivi di natura soprattutto ambientale, psicologica o educativa, erano predisposti ad interpretazioni riduttive. Del *Corano* si sfrutteranno così i passi più facilmente utilizzabili per corroborare dichiarazioni di tono

<sup>17</sup> (Rumi) Mowlavi J., *Mathnavi-ye ma'navi* ('Mathnavi spirituale'), a cura di R.A. Nicholson, Enteshārāt-e Mowlā, 1983<sup>2</sup>, Libro VI, vv. 4469-4470. Rumi attinge qui sicuramente non dal Corano, ma dai suoi commentari (*tafsir*) in cui entrano molti materiali di origine rabbinica e cristiana.

<sup>18</sup> *Corano* II: 30-31 (d'ora in poi per le citazioni coraniche attingiamo alla traduzione di Bausani A., (a cura di), *Il Corano*, Rizzoli, Milano 1988).

<sup>19</sup> *Corano* XX: 115-123.

<sup>20</sup> Per farsi una idea della rilevanza di queste "isrāyliyāt", cfr. l'attento studio del commento alla sura XVIII di P. Dall'Oglio, *Speranza nell'Islam*, Marietti, Genova 1992.

<sup>21</sup> Cfr. Mernissi F., *Donne del Profeta. La condizione femminile nell'Islam*, trad. it. a cura di G.M. Del Re, ECIG, Genova 1997<sup>2</sup>, pp. 21-77.

misogino, basti citare il seguente versetto portato non di rado da trattatisti e moralisti come la prova irrefutabile della superiorità degli uomini sulle donne:

*Gli uomini sono preposti alle donne, perché Dio ha prescelto alcuni esseri sugli altri e perché essi donano dei loro beni per mantenerle; le donne buone sono dunque devote a Dio e sollecite della propria castità, così come Dio è stato sollecito di loro; quanto a quelle di cui temete atti di disobbedienza, ammonitele, poi lasciatele sole nei loro letti, poi battetele; ma se vi ubbidiranno, allora non cercate pretesti per maltrattarle; ché Iddio è grande e sublime.<sup>22</sup>*

Si opera insomma una selezione “ideologica”, ovvero si isolano alcuni passi coranici, estrapolandoli dal loro contesto e ignorando con cura quei passi che corroborerebbero tesi diverse o magari opposte. Per esempio, proprio nel medesimo passo al versetto successivo, relativo a un contesto in cui si parla del divorzio, leggiamo una affermazione che pare intonata all’idea di una certa uguaglianza tra i generi, benché corretta subito dopo da una precisazione che ristabilisce comunque una gerarchia tra marito e moglie:

*[...] Esse agiscono coi mariti come i mariti agiscono con loro, con gentilezza; tuttavia gli uomini sono di un gradino più alto, e Dio è potente e saggio.<sup>23</sup>*

La superiorità degli uomini rispetto alle donne, emergente da questi e altri simili versetti del *Corano* viene spiegata di solito dagli esegeti con la distinzione a livello biologico-naturale tra i due sessi, che comporterebbe anche una relativa distinzione di ruoli e posizione sociale tra essi: dal momento che le donne sono esseri più delicati e deboli, e gli uomini più robusti e forti, questi sarebbero più adatti ai lavori duri e a mantenere economicamente la famiglia; di conseguenza per il *mainstream* dell’esegesi gli uomini acquisirebbero, da questa prospettiva, una certa “naturale” superiorità. Tuttavia, aspetto degno di essere rimarcato, questa diversità di ruoli -riconosciuta nel *Corano* e oltremodo enfatizzata dall’esegesi- non discrimina la donna a livello di dignità creaturale, infatti il *Corano* in altro passo precisa:

*O uomini! Temete Iddio, il quale vi creò da una persona sola. Ne creò la compagna e suscitò da quei due esseri uomini molti e donne; temete dunque quel Dio nel nome del quale vi chiedete favori l’un l’altro, e rispettate le viscere che vi hanno portato, perché Dio è su di voi che v’osserva.<sup>24</sup>*

E ancora, in un altro punto, in un contesto di tipo escatologico, leggiamo un passo famoso, giustamente ricordato oggi da tanti movimenti femministi nel mondo musulmano e persino dal più recente “femminismo islamico”<sup>25</sup>:

*In verità i dati a Dio e le date a Dio, i credenti e le credenti, i devoti e le devote, i sinceri e le sincere, i pazienti e le pazienti, gli umili e le umili, i donatori d’elemosine e le donatrici, i digiunanti e le digiunanti, i casti e le caste, gli oranti e le oranti, a tutti Iddio ha preparato perdono e mercede immensa.<sup>26</sup>*

<sup>22</sup> *Corano* IV: 34. Questa autorizzazione a punire la moglie in caso di reiterata disobbedienza, viene mitigata da vari detti del profeta Muḥammad, tra cui ad esempio questo in cui si legge: «Picchiereste vostra moglie come potreste fare con un servo? Evitate di fare questo»; oppure: «Muḥammad disse: “Non picchiate le vostre mogli”. Allora ‘Omar andò dal Profeta e disse: “Le mogli hanno fermato le mani dei loro mariti nel sentire questa cosa”»; e ancora: «Allah gioisce se voi trattate bene le donne perché sono le vostre madri, figlie e zie» (Al-Ma’mun al-Suhrawardy A. (a cura), *Le parole del Profeta*, Newton Compton, Roma 1997, pp. 105-107.

<sup>23</sup> *Corano* II: 228.

<sup>24</sup> *Corano* IV: 1.

<sup>25</sup> Cfr. R. Pepicelli, *Il femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma 2010.

<sup>26</sup> *Corano* XXXIII: 35.

Si noti la martellante successione di termini maschili e femminili strettamente appaiati che suggerisce in maniera quantomai efficace l'uguaglianza fondamentale di uomini e donne di fronte a Dio. Donne e uomini come si vede, almeno nel Corano ossia nella primordiale manifestazione del pensiero religioso islamico, sono considerati della stessa essenza, sono uguali in dignità e nella loro umanità. Non ci sono gerarchie in questo contesto; l'unica differenza -insiste più volte il *Corano*-consiste solo nelle opere che essi nel bene o nel male liberamente compiono, e di conseguenza verranno giudicati non secondo il loro genere ma per le loro azioni:

*Entrate nel giardino, voi e le vostre spose, a gioia!*<sup>27</sup>

E:

*Chi opera il bene, sia egli maschio o femmina, purché credente, lo vivificheremo a vita dolce e li premieremo del premio loro, per le cose buone che avranno operato.*<sup>28</sup>

Anche sul piano psicologico, l'uomo e la donna nel *Corano* hanno pari funzione l'una per l'altro, essi in particolare hanno un rapporto di profonda intimità: «Voi [uomini] siete per loro una veste, ed esse sono una veste per voi.»<sup>29</sup> Versetto in cui viene ribadita, con splendida e delicata immagine, una sostanziale uguaglianza di dignità tra uomo e donna fin negli aspetti più intimi della vita coniugale.

Nonostante queste esplicite indicazioni contenute nei versetti riportati, la letteratura religiosa e non religiosa araba e persiana specula spesso e volentieri su certi altri versetti come il su citato (*Il Corano*, IV: 34), enfatizzando a ogni piè sospinto la diversità e disuguaglianza naturale tra l'uomo e la donna e soprattutto la subordinazione di quest'ultima. Questa ostinazione della tradizione esegetica a voler leggere *selettivamente* in chiave antifemminile le sacre scritture, continua anche con i detti del Profeta (*ḥadith*) che vengono usati (e spesso abusati) ampiamente in senso misogino. Ne troviamo conferma se torniamo alla lettura del "peccato originale", di cui abbiamo visto la versione coranica che "scagionava" implicitamente Eva. Questi passi coranici verranno rapidamente e inesorabilmente "travisati" in chiave misogina, molto probabilmente a partire dalle menzionate "isrāyliyāt" formatesi negli ambienti urbani in cui era talora forte, tra gli studiosi di *hadith*, la componente di musulmani convertiti da famiglie ebraico-cristiane. Questo processo si sviluppa al punto che il racconto *coranico* della creazione, della tentazione e della trasgressione della prima coppia, subisce nell'esegesi (*tafsir*) profonde modifiche strutturali: la donna viene trasformata nello strumento usato da Satana (*Iblis*) per indurre il primo uomo a disobbedire<sup>30</sup>. A ragione sostiene la studiosa tedesca Annemarie Schimmel: «Il *Corano* non accenna in alcun modo alla responsabilità di Eva per aver introdotto nel mondo il peccato originale»<sup>31</sup> e tuttavia ben presto:

*I racconti tradizionali enfatizzano la sconsideratezza di Eva, mentre nelle rappresentazioni drammatiche ella chiede a Dio in cosa consista la colpa e quale sia il castigo, ed Egli le risponde: "Ti renderò manchevole nell'intelletto e nella religione, nella facoltà di prestare testimonianza e di ricevere eredità".*<sup>32</sup>

E proprio questa accusa precisa, di essere "manchevole nell'intelletto (*aql*) e nella religione (*din*)"

<sup>27</sup> *Corano* XLIII: 70.

<sup>28</sup> *Corano* XVI: 97.

<sup>29</sup> *Corano* II: 187.

<sup>30</sup> Vercellin G., *Tra veli e turbanti. Rituali sociali e vita privata nei mondi dell'Islam*, Marsilio, Venezia 2000, pp. 46-47.

<sup>31</sup> Schimmel A., *La mia anima è una donna. Il femminile nell'Islam*, trad. it., ECIG, Genova 1998, p. 50.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 51.

che non ha alcuna base coranica, diventerà una sorta di *leit motiv* del misoginismo imperante nel *ḥadīth* e nell'esegesi ortodossa e, per questa via, si estenderà poi alle lettere arabe e persiane. Da questo contesto esegetico e dai suoi sviluppi si può comprendere la genesi di affermazioni come questa contenuta in *Kimiyā-ye sa'ādat* ('L'alchimia della felicità'), opera del citato Abu Ḥāmed Ghazālī, in cui leggiamo:

*Nelle notizie riportate dagli ḥadīth si dice che le donne sono state formate dal difetto e dalle pudenda: la cura del loro difetto è il loro silenzio e quella delle loro pudenda è rinchiuderle in casa.»<sup>33</sup>*

E:

*«La donna deve essere la serva dell'uomo» (ivi, 316); e ancora: «Essa in realtà è la serva dell'uomo.»<sup>34</sup>*

In un'altra opera, destinata all'educazione dei principi, *Naṣīhat al-muluk* ('Consigli al sovrano'), al-Ghazālī dedica un capitolo specifico al carattere delle donne, riportando vari detti del Profeta e aneddoti riguardanti i loro attributi "buoni" o "cattivi":

*La prosperità del mondo è dovuta alle donne, ma la prosperità senza accortezza non va mai a buon fine ed è stato detto: "Chiedete il parere delle donne ma agite contrariamente [al loro parere]". In verità tutto ciò che giunge agli uomini di sofferenza tribolazione e rovina è derivato dalle donne, e alla fine pochi di essi giungeranno al proprio desiderio, alla propria meta.<sup>35</sup>*

Lo stesso *ḥadīth* è usato anche dal famoso visir selgiuchide, fondatore della prestigiosa università Neẓāmiyya di Baghdad, Neẓām al-Molk. Egli è convinto, in generale, che le donne siano create solo per procreare<sup>36</sup> e difende nel celebre "L'arte della politica" (*Siyāsat-nāmē*) -uno dei capolavori della trattatistica persiana medievale- le proprie affermazioni con l'arma del solito argomento d'autorità, ossia nel caso specifico un detto del Profeta:

*Il Profeta dice: "Chiedete il consiglio delle donne negli affari, ma fate l'opposto di quello che esse dicono, perché avvenga l'opera lecita". E il significato del ḥadīth è questo: se esse avessero un perfetto senno, il Profeta, che la pace sia su di lui, non avrebbe detto di fare l'opposto del loro parere.<sup>37</sup>*

Vi sono certamente dubbi sull'attendibilità di tale *ḥadīth*, dato che al Profeta vengono attribuiti detti e sentenze di senso diametralmente opposto; pare in effetti che questa massima non sia riconosciuta come autentica in ambiente sciita<sup>38</sup>, ma in ogni caso essa ha avuto vastissima circolazione<sup>39</sup>. Possiamo a questo punto citare altri detti (*ḥadīth*) del Profeta dell'Islam, evidentemente ispirati a un senso di viva simpatia per il genere femminile, che contrastano platealmente con quelli più misogini

<sup>33</sup> Al-Ghazālī A.Ḥ., *Kimiyā-ye sa'ādat* ('L'alchimia della felicità'), a cura di H. Khadivjam, Sherkat-e Enteshārāt-e 'Elmi va Farhangi, Tehran 1975, p. 314.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 322.

<sup>35</sup> Al-Ghazālī A.Ḥ., *Naṣīhat al-mulūk* ('Consigli al sovrano'), cit. p. 285.

<sup>36</sup> Neẓām al-Molk, *Siyāsat-nāmē* ('Il libro dell'arte politica'), a cura di J. Sho'ār, Nashr-e Amir Kabir, Tehran 1979, p. 217. Trad. it. Nizam al-Mulk, *L'arte della politica*, a cura di M. Pistoso, Carocci, Roma 1999.

<sup>37</sup> *Ivi*, 221.

<sup>38</sup> Mehrizi M., *Shakhṣiyat va ḥoquq-e zan dar eslām* ('Personalità e diritti della donna nell'Islam'), Enteshārāt-e 'Elmi va Farhangi, Tehran 2003, p. 113.

<sup>39</sup> Per le versioni in italiano, si possono segnalare le seguenti raccolte: Al-Nawawī, *Il giardino dei devoti, Detti e fatti del Profeta*, a cura di A. Scarabel, SITI, Trieste 1990; Al-Bukhari, *Detti e fatti del profeta*, a cura di V. Vacca, S. Noja, M. Vallaro, UTET, Torino 2003.



citati da al-Ghazālī -il che ci mostra indirettamente come il grande teologo al pari di tanti altri colleghi meno noti, abbia operato una certa non ingenua né casuale selezione- ad esempio, tra i più noti i seguenti:

*«Nella mia vita ho amato le donne e i profumi, ma sopra ogni cosa ho amato la preghiera.»<sup>40</sup> E:  
«L'amore per le donne appartiene alla tradizione degli Inviati di Dio, e all'etica dei Profeti.»<sup>41</sup>  
E ancora: «Colui il quale ha un figlio e una figlia, e non preferisce il figlio alla figlia, Dio lo colloca in paradiso.»<sup>42</sup>*

Queste massime del Profeta risultano di una portata certamente rivoluzionaria, specie in considerazione di un'epoca e di una società in cui la nascita delle femmine, come denunciato nel *Corano*, veniva ritenuta cosa nefasta e le neonate venivano spesso sepolte vive:

*E quando si annuncia a uno di loro una figlia, se ne sta crucciato nel volto, rabbioso. E s'apparta dalla sua gente vergognoso della disgrazia annunciata, e rimugina fra sé se ignominiosamente tenercela, o seppellirla viva nella terra! Malvagio giudizio il loro.<sup>43</sup>*

E ancora, con riferimento a una terribile pratica in uso nelle tribù preislamiche:

*E la sepolta viva sarà interrogata [nel Giorno del Giudizio, affinché si sappia] per quale peccato fu uccisa.<sup>44</sup>*

Queste posizioni contrastanti o talora contraddittorie che emergono dall'immenso corpus degli *ḥadīth* si spiegano almeno in parte per le interpolazioni non sempre innocenti che interessano in generale qualsiasi tradizione testuale, ma si accentuano intuibilmente nella tradizione di un testo religioso. In generale gli islamologi concordano sul fatto che il Profeta ha certamente manifestato attraverso il complesso delle sacre scritture una posizione molto più avanzata dei suoi contribuli di Mecca e Medina sulla condizione femminile; egli sicuramente ha cambiato in meglio lo status sociale della donna (riconoscendole per esempio diritti inesistenti nella società preislamica come quello a ereditare, a testimoniare, a prestare il suo consenso al futuro sposo, a trattenere la dote in caso di divorzio ecc.), imprimendo agli inizi del VII secolo una scossa decisiva alle istituzioni e alle usanze tribali dell'Arabia centrale.<sup>45</sup> Ma come è noto, anche le rivoluzioni più piene si scontrano con la realtà preesistente e le innovazioni richiedono lunghi processi di assestamento e successivi accomodamenti e compromessi di ogni tipo. Fu dunque inevitabile che, nell'Islam posteriore a Maometto, rimanesse qualche traccia corporosa delle tradizioni e usanze del passato. La prevalenza maschile nelle istituzioni religiose e politiche, oltre che nella produzione culturale, e forse anche l'influsso di altre tradizioni non arabe, hanno avuto alla fine il sopravvento sulle relativamente generose aperture sulla condizione femminile dell'Islam predicato dal profeta, in gran parte vanificandone gli effetti già a partire dalle prime generazioni a lui successive.

## **2. Misoginia nelle lettere persiane**

<sup>40</sup> Citato in Saccone C., *I percorsi dell'Islam. Dall'esilio di Ismaele alla rivolta dei nostri giorni*, EMP, Padova 2003, p. 44.

<sup>41</sup> Citato in Sattāri J., *Simā-ye zan dar farhang-e Irān*, cit., p. 83.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Corano* XVI: 58.

<sup>44</sup> *Corano* LXXXI: 8-9.

<sup>45</sup> Cfr. in proposito C. Saccone, *I percorsi dell'Islam. Dall'esilio di Ismaele alla rivolta dei nostri giorni*, cit., pp. 43-72.

**2.1** Un ulteriore “convoglio”<sup>46</sup> di trasmissione di motivi misogini nella cultura persiana è legato a precise fonti indiane o centroasiatiche la cui influenza sulla narrativa persiana medievale, in particolare favole e racconti non si può sottovalutare. Mi riferisco a una serie di testi che, attraverso traduzioni dirette a volte mediate dall’arabo, conobbero una vastissima circolazione nel mondo iranico medievale: *Sindbād-nāmé* (‘Libro di Sindbad’)<sup>47</sup>, *Ṭuṭi-nāmé* (‘Libro del pappagallo’)<sup>48</sup>, *Kalila e Dimna*<sup>49</sup>, e alcune parti delle *Mille e una notte*<sup>50</sup>, nei quali le donne risultano spesso duramente umiliate e ripetutamente avviliate. I principali motivi misogini in queste opere sono l’inganno, la frivolezza, l’astuzia distruttiva, la concupiscenza e naturalmente il tradimento delle donne. Inoltre, in esse, si insiste -e qui forse è più visibile la “ricodificazione” operata dai traduttori- sul loro presunto deficit cognitivo e il loro carattere demoniaco.<sup>51</sup>

Ci soffermeremo sulle *Mille e una notte* - opera la cui cornice e ambientazione generale pare siano persiane, benché le storie incorniciate notoriamente derivino dalle più varie culture orientali tra cui soprattutto quella indiana- e sul *Ṭuṭi-nāmé* (‘Libro del pappagallo’), che è sicuramente di origine indiana. Il motivo della narrazione di storie, inserite in un racconto-cornice, come elemento ritardante nell’intreccio è stato ampiamente studiato<sup>52</sup>. Qui lo trattiamo sotto l’aspetto di efficace mezzo di procrastinazione di un pericolo atteso o presunto, e in ultima analisi come mezzo di salvezza. Mentre nella prima opera è la protagonista femminile che racconta le storie, nella seconda avviene che il pappagallo del protagonista maschile svolga lo stesso ruolo, ma con una differenza fondamentale. La protagonista delle *Mille e una notte*, Shahrzād, racconta le storie per salvare la propria vita e quella di molte altre donne, e in ultima analisi per educare il re e guarirlo dalla sua ossessione omicida; nel *Ṭuṭi-nāmé*, invece, l’intento del pappagallo non è quello di salvare la vita del suo padrone -egli non è in pericolo- bensì unicamente di guadagnare tempo fino al ritorno del padrone medesimo perché egli possa punire con la morte la donna infedele o comunque vendicarsi dell’affronto al proprio onore (che l’uomo deve ad ogni costo salvaguardare, perché, nel suo contesto sociale, l’onore vale quanto la vita stessa).<sup>53</sup>

Il motivo della narrazione di storie a effetto ritardante ritorna anche nel “Libro di Sindbād”

<sup>46</sup> Utilizzo il termine usato da Piemontese A.M., *Narrativa medievale persiana e percorsi librari internazionali*, in *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi. Atti III colloquio internazionale (Venezia, 10-13 ottobre 1996)*, a cura di A. Pioletti, F. Rizzo Nervo, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, p. 5, dove sostiene che la Persia è stata una stazione nel viaggio di un “convoglio di testi” tra l’India e l’Europa.

<sup>47</sup> Una versione in italiano è *Il Libro di Sindbad. Novelle persiane medievali*, a cura di Maltese (1993). Sulle origini indiane di questo testo permangono alcuni dubbi, per cui cfr. Piemontese, *Narrativa medievale persiana e percorsi librari internazionali*, cit. pp. 1-18; e soprattutto la vasta discussione in Paltrinieri E., *Il ‘Libro degli inganni’ tra Oriente e Occidente*, Le lettere, Torino 1992.

<sup>48</sup> Una versione italiana è quella a cura di Orsini F. (a cura di), *Le storie del pappagallo*, Marsilio Editori, Venezia 1992.

<sup>49</sup> Leggibile in italiano la traduzione dal sanscrito: *Pañcatantra*, a cura di Bechis, Guanda, Milano 1983.

<sup>50</sup> Si veda in proposito l’interessante studio di Kilito A., *L’occhio e l’ego. Saggio sulle “Mille e una notte”*, trad. it., Il Melangolo, Genova 1944.

<sup>51</sup> Hoseyni, *Rishehā-ye zan-setizi dar adabiyāt-e klāsik-e fārsi*, cit., pp. 159-177.

<sup>52</sup> Rinvio per una sintesi, riferita precisamente alle storie cornice in ambito persiano, a D’Erme G.M., *Il viaggio come cornice: una fonte (possibile) del macrotesto*, in: G. Carbonaro, E. Creazzo, N.L. Tornesello (a cura), *Medioevo romanzo e orientale. Macrotesti fra Oriente e Occidente, IV Colloquio internazionale (Vico Esquense 26-29 ottobre 2000)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 143-154; Saccone C., *Tipologie dei poemi a cornice persiani*, in L. Bernardini-M.L. Tornesello, *Scritti in onore di Giovanni M. D’Erme*, 2 voll., Univ. degli Studi di Napoli “L’Orientale”, Napoli 2005, vol. II, pp. 975-1004.

<sup>53</sup> Mi riferisco qui a una rielaborazione persiana, il c.d. *Ṭuṭi-nāme-ye dovvom (Chehel Ṭuṭi)* di Dhiyā’ Nakhshabi -scritto nel 1351 d.C., per cui cfr. Nakhshabi (1993) -in cui la protagonista femminile in assenza del marito, pur trattenuta dal peccare con un giovane principe lungo 52 notti consecutive dalle storie del pappagallo, alla fine viene ugualmente punita con la morte dal marito ritornato da un viaggio d’affari e informato dal pappagallo stesso della sua tentazione. In proposito cfr. Şafā (1988<sup>8</sup> vol III/2, 1295).

(*Sendbād-nāmé*),<sup>54</sup> in cui sia la regina protagonista sia i sette sapienti difensori del principe ingiustamente accusato di averla “molestata”, raccontano aneddoti e storie usando questa arma potente per dimostrare le loro ragioni: la donna, per salvare la sua stessa vita dalla condanna per calunnia e quindi dalla morte; e i sette sapienti, per salvare da morte certa il principe, accusato di tradimento nei riguardi del padre sovrano. È importante segnalare, per inciso, che qui una figura femminile, da sola, affronta si direbbe ad armi pari i sette sapienti, e sa difendersi a lungo e egregiamente, dando loro molto filo da torcere prima di soccombere. Nonostante la morale di stampo misogino che si trae dal racconto, resta il fatto che la potenza cognitiva e l’abilità dialettica della donna -che nell’opera rappresenta chiaramente l’elemento negativo con la sua forza distruttiva e maligna- risultano implicitamente superiori a quella dell’uomo.

Ritornando al confronto tra le *Mille e una notte* e il *Ṭuṭi-nāmé*, rileviamo nella prima opera come la forza propositiva e la superiore capacità intellettuale della donna -che per difendersi dall’uomo, non usa violenza ma lo cura con i racconti stillati dalla propria intelligenza- venga implicitamente opposta alla “fragilità” dell’uomo, ancorché sovrano coronato che, per affermarsi sulle concubine di turno, di umile stato per lo più, non sapendo usare l’arma della ragione, o le uccide brutalmente o le opprime, mostrando così in realtà la sua disperata vulnerabilità. Mentre Shahrzād, raccontando una storia ogni notte ritarda e infine evita la morte, il protagonista del *Ṭuṭi-nāmé*, come s’è anticipato usa la stessa arma per dare tempo al padrone di tornare e punire la moglie (almeno nelle intenzioni) “infedele”. Siamo però qui di fronte a un racconto strutturalmente diverso: le storie “ritardanti” non scaturiscono, come nel caso delle *Mille e una notte* dalla mente della protagonista femminile, ma da un terzo intermediario, il pappagallo, che si fa tutore e garante dell’“onore” del padrone nel quadro di una storia di sapore indefettibilmente misogino, in cui la donna viene condannata non per aver tradito, ma solo per “avere avuto l’intenzione” di tradire.

2.2 Gli autori persiani di intonazione più schiettamente misogina appartengono solitamente al genere didattico, in versi o in prosa, e più raramente al genere mistico. Affermazioni misogine si possono trovare per esempio nel *Bustān* (‘Il verziere’) di Sa’di di Shiraz (m. 1291) o nel *Rowshanā’i-nāmé* (‘Il libro della Luce’) del citato Nāṣer-e Khosrow (m. 1088). Ma non rare sono anche in altri generi come ad esempio nelle *qaṣidé* (odi encomiastiche) dei poeti del XI-XII sec. Khāqāni, Owḥadi e Anvari, anche se in misura complessivamente meno considerevole.<sup>55</sup>

Questo misoginismo diffuso deriva certamente dalla cultura popolare, d’altronde sia gli autori sia il loro pubblico sono quasi esclusivamente uomini. Essi attribuiscono alla donna il solito catalogo di vizi e debolezze riscontrabili nella letteratura universale: la frivolezza, l’avidità, la mancanza o il difetto di senno, l’inferiorità intellettuale, la passività, l’ipocrisia, la loquacità smodata, l’incapacità di mantenere il segreto, la lussuria, ecc.

Un aspetto differenziale notevole è costituito semmai dall’affermazione che le donne non sarebbero degne delle attenzioni erotiche dell’uomo e di godere delle gioie del talamo. Indubbiamente il mondo persiano medievale non disdegna gli amori omoerotici (l’intera lirica persiana ne è ampia testimonianza) e spesso l’inferiorità del genere femminile è portata a implicita giustificazione per le preferenze omosessuali<sup>56</sup>. Per soffermarci su quest’ultimo punto citiamo il poeta Sanā’i (m. 1141), incoraggiato probabilmente dalla diffusissima pederastia nel suo tempo, che dice:

*Svuota il padiglione dell’intelletto dalla passione per le donne  
Affinché acquisiscano il tuo consiglio tutti i devoti dell’arte*

*Le nostre gioie amorose perché mai dobbiamo rendere amare per la passione delle donne?*

<sup>54</sup> Su questo testo cfr. E. Paltrinieri, *Il ‘Libro degli inganni’ tra Oriente e Occidente*, cit.

<sup>55</sup> Ḥoseyni, *Rishehā-ye zan-setizi dar adabiyāt-e klāsik-e fārsi*, cit., pp. 42-61.

<sup>56</sup> V. nota 2.

*Noi siamo deliziati con i volti argentei [dei ragazzi] e le natiche dorate*<sup>57</sup>

Ma leggiamo anche, nel *Divān* ('Canzoniere') di Anvari (m. 1191):

*La donna è come una nube e l'uomo come la luna  
L'oscurità della luna è dovuta alla donna*

*[Anche] il peggiore degli uomini di questo mondo  
Verrà rimpianto rispetto alle migliori delle donne*

*Colui che si affeziona all'amore delle donne  
Il suo collo merita la spada*<sup>58</sup>

Sa'di di Shiraz (m. 1291), forse il più celebrato tra i letterati della Persia medievale, ci offre un campionario dei luoghi della misoginia, destinato, grazie alla sua fama imperitura presso i posteri, a grande diffusione. Nel poema didattico *Bustān*, ha dichiarazioni di questo tenore: le donne sono esseri ignoranti a tal punto che gli uomini sono comunque preferibili a loro; lo scopo dell'accoppiamento con esse è limitato alla procreazione di figli maschi; la donna deve vivere rinchiusa in casa ed essere obbediente, altrimenti l'uomo non deve che scappare da lei; meglio anzi finire nelle fauci dell'orco piuttosto che tra le braccia di una donna disobbediente. Infine Sa'di dichiara che bisognerebbe prendersi una nuova moglie ogni primavera, poiché il "vecchio calendario non serve più". Anche se Sa'di ce l'ha con le "brutte e disobbedienti", e loda le donne secondo lui "buone" che significa per lui "docili", tuttavia il suo sincero fondo misogino emerge in due distici come questi:

*Come eloquenti ci son giunte le parole di quei due  
Che erano avviliti dalle loro mogli*

*L'uno diceva: "Nessuno mai abbia una donna cattiva"  
L'altro diceva: "Nel mondo mai abbia ad esistere donna".*<sup>59</sup>

Il linguaggio di Sa'di, è esplicito nell'associare ogni qualità meschina e ogni slealtà possibile alle donne: «Tu con tutta questa lealtà e forza / temo che risulterai meno di una donna»<sup>60</sup>; a riprova, ogni qual volta gli capita di parlare di pregevoli qualità in una donna, le qualifica significativamente come qualità virili: «Guarda come da uomo (*mardānē*) parlò sua moglie!»<sup>61</sup>. Occorre peraltro precisare che queste espressioni tipo "da uomo" o "virile" attribuite alle donne, diventano quasi idiomatiche, se ne ritrovano esempi anche in altri famosi poeti come Ferdowsi (m. 1030 ca.) e persino in Nezāmi (m.1204) -che non sono certamente dei misogini per partito preso- sicché bisogna considerare che chi usa tale espressione non vuole sempre e necessariamente sminuire la donna.

Continuando nella nostra esemplificazione, possiamo dire che non esiste forse un autore nelle lettere persiane più dichiaratamente e convintamente misogino del poeta Khāqāni (m. 1191). Per dimostrarlo basterebbe citare un distico come questo:

*[Mi auguro che] una pioggia di sassi dalla nube della maledizione*

<sup>57</sup> Sanā'i, *Divān-e Sanā'i*, a cura di Modarres Raḡavi, Nashr-e Sanā'i, Tehran 1983<sup>3</sup>, p. 323.

<sup>58</sup> Anvari, *Divān-e Anvari* ('Canzoniere di Anvari'), a cura di Modarres Raḡavi, Enteshārāt-e 'Elmi va farhangi, Tehran 1993, vol. II, p. 630.

<sup>59</sup> Sa'di, *Bustān* ('Il Verziere'), a cura di Gh. Yusefi, Enteshārāt-e Khwārazmi, Tehran 1984, cap. VII, p. 163.

<sup>60</sup> Sa'di, *Mavā'ez* ('Prediche'), a cura di M. Forughi, Enteshārāt-e Mirdashti, Tehran 2015, p. 59.

<sup>61</sup> Sa'di, *Bustān*, cit., p. 149.

[Scenda] sulla donna più buona, figuriamoci su quella cattiva.<sup>62</sup>

Peraltro, in conformità ai valori tradizionali di una società patriarcale, Khāqāni mostra il massimo rispetto per le madri, in quanto procreatrici che svolgono a dovere il ruolo riservato loro dalla tradizione oltre che dalla natura. È da segnalare però, che Khāqāni, essendo soprattutto un poeta panegirista, per puro opportunismo è capace se del caso di lodare sperticatamente donne nobili come Bānu Şafvat al-Din e Bānu ‘Eşmat al-Din, probabilmente appartenenti alla cerchia dei suoi mecenati.<sup>63</sup>

#### 4. Linguaggio e ginofobia

In altri autori peraltro, e questo è un caso forse anche più diffuso, più che di misoginia sarebbe il caso di parlare di atteggiamento ginofobico, che d'altronde spesso non affiora neppure in modo cosciente ma si riscontra nell'analisi di certi termini o immagini usate in vari contesti. In altre parole in certe opere, l'autore non prende di mira specificamente i "difetti" o i "vizi" delle donne, ma fa uso di immagini (metafore, simboli, miti) o singoli termini da cui traspare la negatività del femminile. Per esempio, l'idea secondo cui il mondo è ingannatore è resa da molti autori persiani classici con l'immagine della "vecchia inaffidabile" o con quella della "sposa ammazza-mariti", o con quella della madre mangia-prole e simili. Eccone un esempio tratto dal citato Nāşer-e Khosrow:

*Sappi che se la tua anima è succube di averi e di onori, di certo essi sono ormai la tua cella. E che mai può sortire da chi ovunque è osannato? Con nessuno potrà avere un rapporto durevole. Quindi non donare il tuo cuore a questa sposa infedele, vile ammazzamariti e bassa imbrogliona!*<sup>64</sup>

Solitamente, nella mistica e nella gnosi islamica, non è la donna in quanto tale a essere giudicata, ma piuttosto un certo significato negativo o una certa idea pessimista vengono rappresentate con immagini al femminile -in cui si avverte l'eco di antiche superstizioni o pregiudizi popolari, appesantita magari da diffuse credenze a sfondo religioso-sapienziale- che sono penetrati nell'immaginario collettivo e fatalmente anche nel linguaggio letterario. Gli esempi sul mondo paragonato a una vecchia scaltra o a una moglie infedele, cui s'è fatto cenno più sopra, ne sono un caso eloquente. L'uso di tali immagini in conclusione non significa necessariamente che l'autore sia un misogino incallito, ma piuttosto che egli è legato e non può sfuggire a un linguaggio d'immagini tradizionali a sfondo ginofobico, fondate su antiche credenze di cui è impregnata la cultura del suo tempo.

Vediamo ora qualche esempio di questo atteggiamento attraverso l'esame di alcuni termini. Si tratta spesso di termini in cui emerge un sostrato religioso, ad esempio l'arabo *nafs* ('anima') che nella cultura islamica è associato spontaneamente alla donna essendo in arabo tale termine femminile (viceversa la parola *ruh* 'spirito', ha una connotazione sempre maschile). Della parola *nafs*, ricorrente anche nel *Corano*, si indicano tre tipologie principali: "anima istigatrice al male" (*nafs al-ammāra bi-sū*)<sup>65</sup>; "anima biasimante" (*nafs al-lawwāma*)<sup>66</sup> che funziona un po' come la

<sup>62</sup> Khāqāni, *Divān-e ash 'ār* ('Canzoniere di Khāqāni'), a cura di D. Sajjādi, Enteshārāt-e Zavvār, Tehran 1990<sup>3</sup>, p. 876.

<sup>63</sup> Per ulteriori esempi cfr. Hoseyni, *Rishehā-ye zan-setizi dar adabiyyāt-e klāsik-e fārsi*, cit., pp. 71-72.

<sup>64</sup> Nāşer-e Khosrow, *Il Libro della Luce* (Rowshanā'i-nāme), a cura di C. Saccone, in «Studia Patavina. Rivista di scienze religiose», 37 (1990) 3, p. 511.

<sup>65</sup> V. *Corano* XII: 53.

<sup>66</sup> V. *Corano* LXXV: 2.

coscienza e infine “anima pacificata” (*nafs al-moṭma’inna*)<sup>67</sup> che è l’anima dei beati e degli uomini di Dio<sup>68</sup>. La connotazione negativa di *nafs* riguarda è vero solo la prima delle tre tipologie, ma è significativo che non sia mai associata invece a *ruh*, “spirito”, che è un termine maschile in arabo e che ha nel *Corano* tutta una serie di occorrenze sempre positive: è lo “spirito” che Allāh insuffla nel primo uomo, è lo Spirito di Dio - una sorta di emanazione divina che affianca il suo *amr* (‘comando’)- è, ancora, quello stesso spirito che in forma di angelo si presenta a Maria per annunciarle la nascita del “profeta” Gesù, è infine identificato talora con lo stesso arcangelo Gabriele ecc.

Venendo a un esempio concreto, quando incontriamo nel poeta e mistico Rumi (XIII sec.) il termine *nafs* usato nella accezione marcatamente negativa di “anima istigatrice” (*nafs al-ammāra*), non si deve pensare a un atteggiamento inconsciamente misogino, bensì occorrerebbe considerare da un lato che Rumi si serve (non poteva che servirsi) di un termine che aveva una sua lunga storia alle spalle, oltre che il prestigio della citazione coranica; dall’altro, che egli fa un discorso in chiave tutta didattico-spirituale, in cui la *nafs* simboleggia il male e la tentazione che distruggono il mistico viandante, uomo o donna che sia, dalla sua via. Proviamo a seguire il suo ragionamento. Rumi inizia dicendo:

*L’inizio e fine della mia discesa è a causa della donna  
giacché ero [un giorno] Spirito e divenni corpo*<sup>69</sup>

Dove si sarà subito osservato l’implicita opposizione tra donna (corpo, qui sinonimo della *nafs* tentatrice) e spirito (*ruh*). In un altro passo è lo stesso composto umano che è analizzato in una componente femminile (la *nafs* o anima) e una maschile lo ‘*aql* o intelletto, da intendersi come parte più nobile del *ruh*.

*L’avventura dell’uomo e della donna raccontiamo  
La donna considerala come la tua anima e l’uomo il tuo intelletto*

*Questa donna e questo uomo che sono l’anima e l’intelletto  
Sono ben necessari per il bene e il male*

*Questi due necessari in questa dimora terrena  
Notte e dì sono in guerra e in avventura*

*La donna sempre vuole stoviglie per la casa  
Esigendo di procurare acqua pane mensa e potere*

*L’anima come la donna insegue sempre espedienti  
Talvolta cerca la vile terra talaltra vuole essere superiore*

*Mentre l’intelletto di questi pensieri non sa nulla  
Nella sua mente non v’è che passione per Dio*<sup>70</sup>

Il discorso di Rumi -sia detto en passant, quasi una anticipazione della freudiana distinzione tra *anima* e *animus*- come si vede è tutto metaforico: il femminile e il maschile in ogni uomo (o donna)

<sup>67</sup> V. *Corano* LXXXIX: 27-28.

<sup>68</sup> Un’ampia disamina della psicologia coranica anche in relazione all’ambiente della mistica persiana medievale è in Saccone C., *Anima nell’Islam: dalla psicologia antico iranica a quella del sufismo di Najm al-Din Kubra*, in «Studia Patavina. Rivista di scienze religiose» 58 (2011) 2, pp. 335-363.

<sup>69</sup> Rumi, citato in Sattāri J., *Simā-ye zan dar farhang-e Irān*, cit., p. 105.

<sup>70</sup> Rumi, *Mathnavi-ye ma’navi*, cit., Libro I/161.

sono in permanente conflitto, per cui ogni essere è un po' il loro campo di battaglia senza fine<sup>71</sup>. Tuttavia, questo simbolismo maschile/femminile non vede necessariamente e sempre la donna dal lato negativo. La donna può rappresentare anche il "lato beato" dell'anima e come tale viene lodata e rispettata da autori come Ibn 'Arabi,<sup>72</sup> ma anche dallo stesso Rumi. Questi mistici talora giungono a vedere nel femminile addirittura una proiezione della luce o dello stesso spirito divino, per cui la donna viene elevata al rango di co-creatrice:

*[La donna] è il raggio della Verità, non è amante  
Ella è creatrice, non sembra essere creatura<sup>73</sup>*

Potremmo inoltre ricordare che 'Ibn 'Arabi, partendo dalla considerazione che *nafs* oltre a "anima" significa in arabo anche 'sé', e citando il noto *ḥadith* «Chi conosce se stesso (*nafsa-hu*), conosce Dio»<sup>74</sup>, ci suggerisce, in realtà, che la via per conoscere Dio passerebbe proprio attraverso la conoscenza del femminile<sup>75</sup>, qualcosa che egli avrebbe in qualche modo messo in pratica nel suo innamoramento la bella persiana figlia di uno sheykh d'Isfahan che incontrò alla Mecca (v. infra).<sup>76</sup>

Continuando con la nostra esemplificazione, incontriamo una figura di primissimo piano del pensiero islamico medievale, lo scrittore e gnostico Shahāb al-Din Sohrawardi (m. 1191). Curiosamente, egli considera i filosofi degli "uomini neutri o effeminati" (*makhānith al-rejāl*) e li definisce come «coloro che sono fuori dalla cerchia degli uomini e più infimi delle donne». Sohrawardi qui non intende sottolineare l'inferiorità delle donne, bensì fornire un giudizio sprezzante relativo ai filosofi. E allo scopo colloca i filosofi nel rango degli omosessuali che hanno, secondo convinzioni diffuse nel medioevo musulmano, il più basso grado di dignità tra gli esseri umani al cui apice stanno naturalmente uomini "virili". Insomma ciò non significa necessariamente che Sohrawardi sia un misogino, ma l'uso che fa delle categorie di genere riflette appieno la gerarchia di valori del suo tempo e la ginofobia imperante.

Da questi esempi si può comprendere che, analizzando il tema della misoginia nella cultura persiana medievale, occorrerebbe sempre distinguere tra una "misoginia culturale" che permea in maniera pressoché inconsapevole la mentalità e le opere di un'epoca e la misoginia dichiarata di certi autori che ne fanno consapevolmente un tema dei loro scritti. Non è la stessa cosa, per fare un esempio concreto, paragonare la donna a Satana e presentare Satana simile a una donna o in forma femminile. In quest'ultimo caso si tratta di un chiaro riflesso del background ginofobico di una cultura o un'epoca, mentre nel primo emerge un espresso atteggiamento misogino.

### 3. Letteratura persiana e filoginia

---

<sup>71</sup> Sulla dialettica maschile/femminile in Rumi, cfr. Saccone C., *Mistica persiana e teologia della bellezza: il Bel Testimone (shāhed) nel poeta persiano Rumi*, in Zambon F. (a cura di), *Il Dio dei mistici*, Medusa, (Collana "Viridarium"- Fondazione Cini), Milano 2005, pp. 41-76.

<sup>72</sup> Cf. H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Flammarion, Paris 1958 (trad. It., *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, a cura di L. Capezzone, Laterza, Roma-Bari 2005).

<sup>73</sup> Rumi, *Mathnavi-ye ma'navi*, cit., Libro I, v. 150.

<sup>74</sup> *Ḥadith* citato in Scattolin G., *Esperienze mistiche nell'Islam. I primi tre secoli*, Editrice Missionaria Italiana 1993, p. 40.

<sup>75</sup> Cfr. Sohrawardi, citato in Sattāri J., *Simā-ye zan dar farhang-e Irān*, cit., p. 224, nota 22.

<sup>76</sup> Di questa esperienza è documento celeberrimo Ibn 'Arabi, *L'interprete delle passioni* (Tatjumān ashwāq), a cura di R. Rossi Testa e G. De Martino, Urra-Apogeo, Milano 2008.

Fin qui abbiamo prodotto una serie di esemplificazioni del misoginismo più crudo. Tuttavia il misoginismo nella cultura letteraria della Persia medievale talora appare più velato o si traveste di argomenti di natura paternalistica. Per esempio torniamo al citato Abu Ḥāmed al-Ghazālī:

*È d'obbligo agli uomini rispettare i diritti delle loro donne, delle loro velate con compassione benevolenza e gentilezza [...] quindi è d'obbligo ai sapienti che siano compassionevoli con le donne, che non le opprimano poiché esse sono prigioniere e sventurate nelle mani degli uomini. Inoltre è d'obbligo agli uomini di aver ritegno (modārā) con le donne, perché esse difettano di senno ed è per questa scarsità che nessuno deve agire secondo i loro piani/ragionamenti (tadbir) e se lo farà, subirà danno.<sup>77</sup>*

Il misoginismo è qui velato da un tono bonario e paternalistico, e quasi da *inopinato* “difensore” dei diritti delle “sventurate”, altra dimensione tipica di tanti autori persiani che ci offrono la loro visione dell’universo femminile. Altrove al-Ghazālī non esita a paragonare i diversi caratteri delle donne a quelli di varie specie animali:

*Sappi che le donne sono di dieci caratteri le cui temperanze assomigliano alle qualità di certi animali: il primo carattere assomiglia al porco, il secondo alla scimmia, il terzo al cane, il quarto alla serpe, il quinto al cammello, il sesto allo scorpione, il settimo al topo, l’ottavo alla colomba, il nono alla volpe e il decimo alla pecora.<sup>78</sup>*

E in seguito precisa: «E la donna con il carattere di una pecora è benedetta e come la pecora da tutte le sue parti si ricava profitto; una buona donna è prospera allo stesso modo.»<sup>79</sup>

Opere in prosa in cui le donne sono presentate in una prospettiva non negativa sono comunque presenti nella storia della letteratura persiana. Ci limitiamo qui ad elencarne alcune tra le più note: *Samak-e ‘Ayyār*<sup>80</sup> di Ṣadaqa Abu al-Qāsem Shirāzi redatto da Farāmorz Khodādād Arrajāni (XII sec.), raccolta delle avventure di un famoso brigante “galantuomo” della tradizione popolare, la prima opera narrativa in prosa di vasto respiro della letteratura persiana; *Bakhtiyār-nāmē* di Daqāyeqi-ye Marvazi (XIII sec.); *Marzbān-nāmē* di Rostam figlio di Sharvin (tradotto dal dialetto iranico *ṭabari* in persiano da due autori Varāyeni e Ghāzi Maṭṭivi XII sec.); *Bahārestān* di Jāmi (XV sec.) e *Laṭāyef al-ṭavāyef* di Ṣaffi (XVI sec.). In alcune di queste opere, sicuramente persiane, specie nelle gesta di *Samak-e ‘Ayyār*, i prodi vuoi donne vuoi uomini sono trattati in pari misura.<sup>81</sup>

Insomma, classificare una cultura come globalmente “misogina” - cosa oggi frequentemente riscontrabile nei media che si interessano dell’Islam - può rivelarsi una generalizzazione del tutto impropria. Accanto agli atteggiamenti misogini (aggressivi o più “bonari”), e accanto al più generalizzato atteggiamento ginofobico di cui s’è detto, sono ampiamente documentabili nella cultura persiana medievale atteggiamenti del tutto opposti.

In primo luogo, potremmo osservare che vi sono diversi personaggi femminili espressamente lodati nel Corano e nella tradizione, destinati a grande fortuna nella letteratura persiana (e araba) soprattutto d’intonazione mistica come ad esempio: la moglie del Faraone che accoglie e accudisce il piccolo Mosè raccolto dalle acque del Nilo; Maryam, madre di Cristo, a cui è intitolata una intera *sura* coranica (la XIX); Fāṭima e Khadija, rispettivamente figlia e prima moglie del Profeta, che sono talora presentate nelle sembianze della “donna perfetta” superando in bellezza

<sup>77</sup> Al-Ghazālī A.Ḥ., *Naṣiḥat al-mulūk* (‘Consigli al sovrano’), a cura di J. Homāyi, Tehran 1982, pp. 281-283.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 273.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 275.

<sup>80</sup> Cfr. Piemontese A.M., *Storia della letteratura persiana*, 2 voll., Fratelli Fabbri, Milano 1970, pp. 122-129.

<sup>81</sup> Ḥoseyni, *Rishehā-ye zan-setizi dar adabiyāt-e klāsik-e fārsi*, cit., pp. 177-191.



le stesse urì del paradiso . In secondo luogo, bisognerebbe ricordare che esistono alcune donne sufi che sono state ammirate e citate da innumerevoli autori, a partire da Rābi‘a (m. 800) la grande mistica di Baghdad che ‘Attār definisce superiore a “a cento uomini fusi insieme” al cui livello di perfezione spirituale numerosi mistici di grande spessore di tutti i tempi aspiravano e aspirano.<sup>82</sup> L’ammirazione per Rābi‘a emerge da un brano di ‘Attar, che inizia proprio con la definizione ora riportata:

*Ella non fu una donna, bensì cento uomini fusi insieme! Visse perennemente immersa nel proprio dolore, circondata dalla luce di Dio, libera dal vaniloquio, affondata nel mare dell’anima. Un tale un giorno volle chiedere a Rābi‘a: “O tu, forte del divino consenso, cosa, puoi narrarci dei compagni del profeta?”. Ella così rispose: “Io che non conosco a sufficienza neppure il mio Signore, come potrei darvi notizia dei compagni del profeta? Se non avessi l’anima e il cuore perduti in Dio, potrei anche curarmi del prossimo. Non sono forse io che un giorno, mentre mi prostravo in preghiera, ebbi una spina conficcata nell’occhio? Il mio sangue si sparse copioso sulla terra, ma io ero inconsapevole del suo fluire. Colui che ha conosciuto un simile dolore, come può offrire il proprio cuore a uomo o donna che sia? Io che cessai di esistere nell’istante in cui conobbi il Vero, come potrei per analogia conoscere altrui?”<sup>83</sup>*

È interessante, in questo contesto, soffermarsi sulla risposta della mistica Rābi‘a alla provocazione di certi critici che le illustravano tre punti di superiorità degli uomini rispetto alle donne. Il passo che commentiamo ha il pregio di riassumere in modo conciso i motivi fondamentali della misoginia a base religiosa. Ben corazzati da argomenti tratti dalla tradizione islamica, i suoi critici ritenevano che, in primo luogo, gli uomini avessero l’ “intelletto perfetto” (*kāmel al-‘aql*) mentre le donne sarebbero d’ “intelletto difettoso/deficiente” (*nāqeṣ al-‘aql*), e dimostravano la loro argomentazione basandosi sul fatto che la testimonianza delle donne valesse dal punto di vista della *shari‘a* la metà di quella degli uomini; in secondo luogo, le donne sarebbero dalla “religione difettosa/deficiente” (*nāqeṣ al-dīn*) a causa del ciclo mestruale, durante il quale devono astenersi da certi riti; in terzo luogo, nessuna donna avrebbe mai raggiunta il grado dei profeti. Rābi‘a, a tali ragionamenti, così risponde:

*Dite bene, ma le donne hanno tre virtù che gli uomini non hanno: la prima è che tra esse non esistono degli effeminati (mokhannath), cosa che esiste tra gli uomini; la seconda è che tutti i profeti, martiri, uomini devoti e pii si sono formati nella pancia delle donne e presso loro sono cresciuti; la terza è che nessuna donna ha mai preteso di essere una profetessa, ciò che è proprio solo dell’arroganza maschile.<sup>84</sup>*

Esempi ben noti di un atteggiamento di “filoginia” non mancano in molti, e grandissimi, autori della tradizione mistica e gnostica. Possiamo citare l’esempio del su menzionato Ibn ‘Arabi, che è autore arabo-andaluso è vero, ma attraverso l’incontro con il grande Rumi avvenuto nella città di Damasco, ha modo di far sentire il suo influsso in tutta la cultura persiana medievale. Secondo lui Iddio si manifesterebbe nel viso di una bella donna e il desiderio è l’aspetto femminile dell’amore di Dio. Nel mondo spirituale di Ibn ‘Arabi, l’unione con la donna è paragonata all’unione con Dio, perché l’uomo ama la donna così come Dio ama l’uomo, dal momento che la totalità (*koll*) ama la propria parzialità (*joz*). Il Sommo Maestro (*shaykh al-akbar*) andaluso insomma, professa l’idea che l’amore per una donna sia la più alta forma del colloquio intimo (*monājāt*) e dell’adorazione di Dio (*‘ebādat*); non solo, per lui la visione di Dio nella forma di un volto di donna è la più perfetta delle visioni della Verità, giacché, secondo il mistico di Murcia, Dio non si manifesta solo in modo immateriale. Ibn ‘Arabi si spinge sino ad affermare che l’atto sessuale (*nikāh*) con la propria donna

<sup>82</sup> Su Rābi‘a, cfr. *Deti di Rābi‘a*, a cura di C. Valdrè, Adelphi Milano 1979.

<sup>83</sup> Cfr. Farid al-Dīn ‘Attār, *Il verbo degli uccelli (Manṭiq al-Ṭayr)*, Centro Essad Bey-CreateSpace IPP, Charleston 2016, p. 52.

<sup>84</sup> Nakhshabi Ḍ., *Selk al-soluk* (‘Il Sentiero dei sentieri’), a cura di G. Āriā, Enteshārāt-e Zavvār, Tehran 1990, p. 31.

è la miglior forma in cui si possa adorare Dio, arrivando quasi ad attribuire all'atto sessuale (lecito, s'intende) la natura di un vero e proprio sacramento. Ricordiamo qui che una delle sue più celebri "rivelazioni meccane" è connessa all'amore per la bella Nizām, figlia di uno sheykh persiano che viveva nella città santa di cui Ibn 'Arabi fu ospite, qualcosa che gli ispirò notoriamente un canzoniere celeberrimo, il *Tarjumān al-ashwāq*.<sup>85</sup>

Tra i mistici persiani o di origini iraniche constatiamo come anche in Ruzbehān Baqli o in Najm al-Din Kubrā la donna assurga a intermediario del *me'rāj* ('ascensione') dell'anima verso Dio, o sia essa stessa percepita come una divina epifania. Leggiamo in Kubrā:

*"M'innamorai di una schiava, in un villaggio lungo la costa del Nilo dell'Egitto. Rimasi alcuni giorni senza mangiare né bere, tranne quando Dio voleva. Il fuoco dell'amore passionale aumentò al punto che il mio respiro esalava fuoco, e ogni volta che esalavo quel fuoco, anche dal cielo veniva esalato del fuoco che andava incontro al mio respiro. I due fuochi si congiungevano tra me e il cielo; e non capivo chi si trovasse là, dove i due fuochi si congiungevano. Infine capii che era il mio Testimone nel cielo (shāhid)."*<sup>86</sup>

Ma chi è questo *shāhid* verso cui - si noti bene - la donna funge da scala, da intermediario indispensabile? Secondo Henry Corbin, per *shāhid* (alla lettera "testimone") s'intenderebbe la guida personale al mondo sovrasensibile, la guida interiorizzata dei mistici fedeli d'amore in ragione del "servizio divino" che essi praticano nei confronti della bellezza, contemplandola come "teofania per eccellenza" in un volto bello, in *un être de beauté*. Poiché lo specchio del testimone teofanico "è lo specchio senza il quale l'Essere divino rimarrebbe Deus absconditus".<sup>87</sup> Il "Testimone celeste" potrebbe per altri versi richiamare la figura escatologica della Daena zoroastriana<sup>88</sup>, il doppio celeste che ciascun individuo incontrerà nell'aldilà, ma che solo colui che è spiritualmente progredito può incontrare anche subito, qui e ora nell'"aldilà" della propria anima, come suggerisce sempre Najm al-Din Kubrā:

*"Sappi che il viandante ha un Testimone (shāhid), che viene chiamato maestro delle realtà invisibili, il quale eleva il viandante verso il cielo".*<sup>89</sup>

Qui la donna, come si è visto più sopra nella citazione in cui Kubrā narra la sua passione per la bella schiava, non si identifica immediatamente con questo Testimone, ma può portare alla sua "visualizzazione": quanto a dire che la bellezza terrena, in perfetta linea con la dottrina platonica dell'eros, può condurre alla contemplazione della più rarefatta bellezza epifanica del Testimone Celeste.

Rumi, nelle cui opere abbiamo riscontrato apparentemente cenni di misoginia, in realtà, considera la donna, da un punto di vista più spirituale, come il fulcro stesso dell'esperienza del divino. Infatti egli la descrive, lo abbiamo visto più sopra, in questi termini straordinari:

*Ella è un raggio della Verità (haqq), non è l'amata  
Ella diresti che è Creatore, non una creatura.*<sup>90</sup>

<sup>85</sup> Muihi-d-Din Ibn 'Arabi, *L'interprete delle passioni*, a cura di R. Rossi Testa e R. Tawfiq, Apogeo, Milano 2008.

<sup>86</sup> Najm al-Din Kubrā, *Gli schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà*, a cura di N. Norozi, Mimesis, Milano 2011, cap. 83.

<sup>87</sup> Si veda Corbin H., *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, (titolo originale: *L'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien*), trad. it., Edizioni Mediterranee, Roma 1988, p. 99.

<sup>88</sup> Cfr. A. Bausani, *Persia religiosa*, Lionello Giordano, Cosenza 1992, p. 88 ssg.

<sup>89</sup> N. Kubrā, *Gli schiudimenti della Bellezza e i profumi della Maestà*, cit., cap. 69.

<sup>90</sup> Rumi, *Mathnavi*, cit., Libro I, v. 150.

Ma questo distico famoso viene al termine di un testo di alcuni versi che conferisce alla donna uno statuto eccezionale nella via del mistico viandante:

*Se esteriormente tu domini la [tua] donna  
Interiormente tu ne sei dominato ch  sei tu che la cerchi*

*Questa qualit    tipica dell'uomo [vero]:  
Agli animali manca l'amore, per la loro inferiorit *

*Il Profeta ha detto: "La donna sui sapienti  
Sa prevalere sempre e nettamente*

*Mentre gli ignoranti prevalgono sulla donna  
Poich  in essi la ferocia animale   vincolo"*

*Amore e tenerezza sono le [vere] qualit  umane  
Ira e lussuria, sono qualit  animalesche<sup>91</sup>*

Difficile sottovalutare parole insieme tanto eloquenti e precise: nella visione di Rumi la donna diventa - ma non per l'uomo rozzo e "ignorante" - uno strumento primario di perfezionamento spirituale. Non   un caso che la confraternita da lui fondata, la Mowlawiyya, era frequentata anche dalle donne. Rumi inoltre   stato sempre monogamo e i suoi biografi ci dicono che nutriva grande affetto e rispetto per la moglie, la figliastra e la nuora; anche il padre di Rumi, Bah  Valad che arriv  a Konya in fuga da Balkh minacciata dai Mongoli agli inizi del XII sec., aveva un'alta considerazione delle donne tanto che egli usa nelle sue opere e prediche molte immagini e personaggi femminili, ad esempio paragona Dio ad una sposa e l'amore di Dio a quello per Zolaykh .

Quest'ultima figura, che nel Corano (sura XII) corrisponde alla innominata moglie dell'egiziano Putifar (Genesi, 39, 1-20) ed   la tentatrice di Giuseppe, ci offre la possibilit  di citare ulteriori interessanti passi da 'Attar e da Jami. Dunque donna dissoluta e apparentemente modello negativo che per  Rumi, preceduto in questo da 'Att r, rovescia completamente. 'Att r ha un suggestivo racconto in cui Zolaykh  tiene prigioniero Giuseppe, che si ostina a non amarla, e lo fa frustare ripetutamente finch  non sente "autentiche grida" di dolore (*dard*), parola ambigua che 'Att r riferisce di solito proprio al "dolore/passione" del mistico.<sup>92</sup> Prima di 'Att r un altro celebre autore mistico, San 'i, l'aveva presentata assecondando l'input coranico come donna peccatrice e tentatrice; in Rumi, come si   detto, ella diventa invece simbolo dell'amore pi  autentico, quasi proiezione del divino<sup>93</sup>. Ma   nel *Yusof e Zolaykh * di J mi (XV sec.) che questa rivalutazione della figura di Zolaykh  giunge a pieno compimento. Ella, da peccatrice e donna dissoluta, si trasforma in simbolo dell'anima umana nella sua incomprimibile aspirazione alla bellezza divina che le appare nella sembianza di Giuseppe (Yusof)<sup>94</sup>. Nella interpretazione di J mi, l'amore terreno e quello celeste confluiscono l'uno nell'altro, ma l'amore terreno viene sublimato anche perch  la passione carnale viene domata:

<sup>91</sup> Citato in Saccone C., *Mistica islamica e teologia della Bellezza. Il Bel Testimone (sh hed) nel poeta persiano Rumi*, in Idem, *Il re dei belli, il re del mondo*, cit., pp. 217-268, qui p. 252.

<sup>92</sup> 'Att r F., *Il verbo degli uccelli*, cit., Milano 1999, pp. 251-252.

<sup>93</sup> Hoseyni, *Risheh -ye zan-setizi...*, cit., pp. 37-39.

<sup>94</sup> Per maggiori approfondimenti si veda Vercellin G., *Tra veli e turbanti. Rituali sociali e vita privata nei mondi dell'Islam*, cit., pp. 50-55 e Schimmel A., *La mia anima   una donna. Il femminile nell'Islam*, trad. it., ECIG, Genova 1998, pp. 54-61.

*Dalla veste di Yūsuf un volto di luna  
si levò, ed ora del tutto perduta è Zulaikhā.*

*Or sol compare ovunque sua beltade  
che dell'amato bene si velò.*

*Nel velo che tu vedi è il suo velarsi,  
ed ogni cuore trema che di lei ha cura.*

*Soltanto dal suo amore ha vita il nostro cuore,  
soltanto nel suo amore per l'anima c'è gioia;*

*un cuor che ama chi leggiadro appare:  
che 'l sappia o no, è Lui che invero ama [...].<sup>95</sup>*

dove, specialmente dall'ultimo distico, ben si comprende il senso del “transfert amoroso” dall'umano al divino mediato dalla bellezza.

In un'altra opera in prosa (*Nafaḥāt al-'Uns*), Jāmi descrive la su menzionata mistica Rābi'a in questi termini:

*Se tutte le donne fossero come quella appena citata,  
Allora esse sarebbero preferibili agli uomini.*

*Il sesso femminile non reca danno al sole,  
Né quello maschile fa onore alla luna<sup>96</sup>*

Anche nelle opere di 'Attār Neyshāburi l'uomo e la donna vengono spesso messi sullo stesso piano, o persino talora il “femminile” si fa cifra di una mistica iniziazione. Un esempio significativo è la “storia di Sheykh-e Ṣan'ān e la bella cristiana” narrata nel suo *Manteq al-Ṭayr* (“Il verbo degli uccelli”)<sup>97</sup>. Qui un rispettabile maestro sufī, a seguito di un sogno rivelatore, si reca in terre greche dove perde la testa per una bella cristiana: fuor di metafora costei lo libera dai “falsi idoli” e dalla trappola dell'autocompiacimento mistico e facendogli, apparentemente, scendere tutti i gradini di una scala della depravazione (lo sheykh si ridurrà a bere il vino e a fare la guardia ai porci pur di poterla sposare), in realtà lo redime e lo avvia per la via della verità.<sup>98</sup> Possiamo osservare come la Zolaykhā di Jāmi e la bella cristiana di 'Attār abbiano un tratto comune: sono in origine figure “negative” (l'una peccatrice e tentatrice, l'altra una “infedele”), il che non impedisce affatto ai due autori di trasformarle in figure spiritualmente positive, rovesciando sicuramente le aspettative e gli stereotipi dei loro lettori. Ma 'Attār ha anche un altro aneddoto che ci rivela la sua straordinaria considerazione per il genere femminile:

*Un ricco possedeva un solerte schiavo negro, un giovane pio e totalmente estraneo agli intrighi mondani, che era solito vegliare dal tramonto all'alba in intima preghiera. Un giorno il padrone gli disse: “O servo, quando stanotte ti alzi, fammi il favore di svegliare anche me affinché si*

<sup>95</sup> Citato in Heller E. e Mosbahi H., *Dietro il velo. Amore e sessualità nella cultura araba*, trad. di G. Donini, Editori Laterza, Bari 1996, p. 90. Per uno studio della figura di Zolaykhā nella letteratura islamica in particolare persiana, si veda Schimmel A., *La mia anima è una donna. Il femminile nell'Islam*, cit., pp. 54-62.

<sup>96</sup> Citato in Schimmel A., *ivi.*, p. 71.

<sup>97</sup> 'Attār F., *Il verbo degli uccelli*, cit., pp. 109-131.

<sup>98</sup> Questa storia è stata attentamente analizzata in Saccone C., *Il maestro sufī e la bella cristiana. Poetica della perversione nella Persia medievale. Storia tematica della letteratura persiana classica*, vol. II, Carocci, Roma 2005, pp. 279-311.

*possa compiere le sacre abluzioni e pregare insieme. Lo schiavo così gli rispose: “Nessuno sveglia una donna ch’è colta dai dolori del parto: sarebbe del tutto superfluo. Nello stesso modo, se tu realmente conoscessi il dolore di chi è vigilante, di giorno piangeresti e di notte urleresti. Ma se hai bisogno di qualcuno che venga a svegliarti, costringi un altro a compiere quel che dovresti fare tu stesso.”<sup>99</sup>*

Paragonate il “dolore/passione” (*dard*) del mistico al dolore della donna che sta per partorire, è davvero una delle immagini indimenticabili di ‘Attār! L’immagine del parto come figura della trasformazione spirituale gli doveva essere particolarmente cara perché in un altro passo si legge:

*Un giorno [il mistico] ‘Abbâsa così parlò a un suo discepolo: “O tu che cerchi amore, quando un solo atomo di amorosa passione (*dard*) brilla su qualcuno, se costui è un uomo da lui nascerà una donna, e se invece è donna, da lei nascerà un uomo. Non si è vista forse la donna nascere da Adamo? Non ti hanno detto che l’uomo nacque da Maria?”<sup>100</sup>*

Al trend misogino o ginofobico si sottrae, come si poteva facilmente prevedere, la figura della madre, per la quale l’Islam riserva un posto d’onore nelle sue scritture. In un noto *ḥadith* Maometto dice: “Il paradiso giace ai piedi delle madri”<sup>101</sup>. E sovente la figura della madre è associata alla benevolenza di Dio riguardo alle creature. Anche nella formula *onnipresente bism Allāh al-Raḥmān al-Raḥim* (‘In nome di Dio Clemente e Misericordioso’) è presente peraltro una forte connotazione materna: i due epiteti di Allāh ossia *Raḥmān* e *Raḥim* hanno la stessa radice di *raḥim* che in arabo significa ‘utero’. Secondo la Schimmel, ciò rivelerebbe un inopinato aspetto femminile di Allāh, che è, come sottolinea Rumi, l’eterno rifugio dell’uomo così come lo è la madre per il figlio:

*Come un bimbo che muore nel seno materno  
io muoio in seno alla Grazia<sup>102</sup>*

Celebre è anche un’altra immagine di Rumi che paragona Dio a una madre che va in cerca di latte per la sua creatura (nella fattispecie un nostalgico Iblis, che rievoca il tempo anteriore alla sua disobbedienza in cui Dio si curava di lui “come una madre”).<sup>103</sup>

Nella aneddotica mistica incontriamo inoltre la figura della donna anziana o quella della vedova devota, fatte oggetto di generale considerazione e rispetto, su cui si potrebbero produrre esempi a iosa.<sup>104</sup>

Nel complesso si può concludere che nella cultura letteraria di ispirazione mistica della Persia islamica gli atteggiamenti misogini sono più rari o contenuti e, anche se il linguaggio e la imagerie restano legati a un sostrato tradizionale ginofobico, certamente la figura femminile non vi è così pesantemente svalutata come si riscontra invece nei testi di tanti teologi o dottori della legge. A riprova potremmo terminare con un’altra importantissima figura dell’universo mistico della poesia persiana medievale, quella di Leylā, l’amata di Majnun, che Nezāmi rende celebre nel suo omonimo poema<sup>105</sup>. Leylā in generale è al centro di una forma di simbolismo mistico in cui il femminile, non il maschile, è espressamente considerato il simbolo del divino per eccellenza. Si

<sup>99</sup> ‘Attār F., *Il verbo degli uccelli*, cit., pp. 211-212.

<sup>100</sup> *Ivi*, pp. 235-236.

<sup>101</sup> Citato in Schimmel A., *La mia anima è una donna. Il femminile nell’Islam*, cit., p. 81.

<sup>102</sup> Rumi, citato in *ivi*, p. 85.

<sup>103</sup> Cfr. in proposito Bausani A., *Persia religiosa*, Lionello Giordano, Cosenza 1992, pp. 282-284.

<sup>104</sup> Si veda Schimmel A., *La mia anima è una donna. Il femminile nell’Islam*, cit., pp. 73-80.

<sup>105</sup> Nezāmī, *Leylā e Majnūn*, a cura di G. Calasso, Adelphi, Milano 1985<sup>2</sup>.

trova per esempio frequentemente l'associazione tra la "casa di Dio" (*ka'ba*) e *Leylā*, come avviene nella versione del *Leylā e Majnun* di Jāmi. Dovendo descrivere l'amore di Majnun per la sua *Leylā*, Jāmi s'immagina che quando Majnun è dinanzi alla *Ka'ba*, vedendola velata di nero, non sa più se si trova dinanzi all'Amato celeste oppure alla sospirata *Leylā*:

*O tu che siedi nella camera nuziale della civetteria  
E apri la cortina del mistero*

*Sedesti in compagnia degli Arabi  
E distruggesti i commerci dei Persiani*

*Arabi e Persiani si volsero verso di te  
E il desiderio li inebriò.<sup>106</sup>*

Vorremmo terminare con qualche esempio tratto da una imagerie di tipo sponsale, che tanto ricorda, sia pure in contesto diverso le "nozze mistiche" dei nostri santi medievali. Solo che qui le immagini appaiono del tutto spoglie di qualsiasi censura o autocensura: Dio è paragonato a una sposa, l'unione sessuale con la donna diventa ardita allusione a mistiche beatitudini.

La figura della sposa associata a Dio la vediamo ad esempio in Rumi che riferendosi al Profeta dice: «Nella notte dell'estasi il santo spirito di Maometto poté baciare le mani della Sposa.»<sup>107</sup>

L'immagine dell'unione sessuale paragonata all'unione mistica con Dio compare in Ibn 'Arabi (che come ricordato più sopra Rumi aveva conosciuto a Damasco) nel trattato "I castoni della saggezza" (*Foṣūṣ al-Ḥikam*). Egli afferma esplicitamente che durante l'atto dell'amoroso amplesso, si può scorgere Dio nel viso della propria sposa<sup>108</sup>. Occorre peraltro ricordare che anche il "misogino" al-Ghazālī (v. sopra), parlando in uno dei libri della monumentale *Iḥya' 'ulum al-din* (Il ravvivamento delle scienze religiose) del piacere dell'amplesso, ci dice che in esso l'uomo ha una "anticipazione delle gioie" dei beati del paradiso<sup>109</sup>.

In Jāmi la metafora sponsale si proietta a livello cosmico. La donna è "le Essenze di tutte le creature", complementare all'uomo che, invece, è identificato con "i Nomi divini":

*Cos'è l'uomo? È i Nomi del Creatore dell'amore  
Divenuto l'agente dei vari modi dell'essere*

*Cos'è la donna? È le Essenze di tutte le creature  
Divenuta separata dai nomi e dagli attributi*

*Allorché tutti i Nomi e le Essenze completamente  
Si manifestano al livello dell'umano,*

*Tutti nello stadio umano si lamentano:  
Perché ciascuno è separato dalla propria origine*

*L'amore della Patria li ha afferrati per il colletto  
Questo è il segreto delle grida di uomini e donne.<sup>110</sup>*

Si osservi il predicato al plurale: l'uomo-nomi divini e la donna-essenze creaturali. Come a dire che ciascun uomo compendia i nomi divini e ciascuna donna riassume le essenze delle creature tutte.

<sup>106</sup> Schimmel A., *La mia anima è una donna. Il femminile nell'Islam*, cit., p. 91.

<sup>107</sup> Rumi, citato in Schimmel A., *ivi*, p. 94.

<sup>108</sup> Ibn 'Arabi, *Les sagesse des prophètes*, a cura di T. Burckhardt, Albin Michel, Paris 1955, pp. 195-207.

<sup>109</sup> Al-Ghazālī, *Libro del matrimonio*, a cura di Y. Tawfik e R. Rossi Testa, Lindau, Torino 1995, p. 31.

<sup>110</sup> Jāmi, citato in Sattāri J., *Simā-ye zan dar farhang-e Irān*, cit., p. 2.

Ma entrambi anelano alla Patria originale, si direbbe qui fortissima l'eco platonica, in cui un tempo erano riuniti.

Per concludere, si può osservare che la tesi di una misoginia di fondo nella cultura letteraria persiana ha sempre tratto un argomento robusto dalla constatazione che nella lirica, come s'è detto all'inizio, è raro trovare la donna come oggetto del canto appassionato del poeta. Qui incontriamo, solitamente, un imperversante omoerotismo convenzionale appena velato dall'assenza del genere grammaticale; un omoerotismo che è diffuso non solo nella lirica, ma anche nella letteratura mistica e persino in quella didattico-sapienziale<sup>111</sup>. Sulle ragioni di questo diffuso omoerotismo si è molto discusso.<sup>112</sup> Probabilmente, la sostanziale esclusione in epoca islamica della donna dalla sfera della vita pubblica<sup>113</sup> spiega almeno in parte questa tendenza, ma la questione è molto complessa né in questa sede è possibile fare anche solo una elencazione delle varie posizioni assunti dagli studiosi<sup>114</sup>. Sta di fatto che la situazione si capovolge completamente nel romanzo e nell'epica, dove, abbondano le coppie celebri che talora danno il titolo al poema (*Vis e Rāmin*, *Homāy e Homāyun*, *Khosrow e Shirin*, *Leylā e Majnun* ecc.).<sup>115</sup> Qui la figura femminile è naturalmente molto presente, in genere nel ruolo di co-protagonista, in grado spesso di svolgere una funzione "educativa" nei confronti del partner maschile, di solito un principe focoso e avventato che "matura" proprio grazie alla paziente e rigorosa critica dell'amata. Ma non mancano altre figure (queste spesso in vario grado "negative") come streghe, mezzane o le amanti del protagonista maschile. Si potrebbe osservare che in tale genere la donna, *Vis* o *Shirin* che sia, non rappresenta il genere femminile nella sua più ampia accezione sociale ed esistenziale, essendo sempre legata a un contesto aristocratico, e oltretutto a società collocabili in epoche preislamiche e in una dimensione leggendaria. La protagonista femminile del romanzo persiano si trova così nella condizione migliore per un'operazione in cui essa può essere idealizzata o magari elevata a puro simbolo. Già questo fatto ci suggerisce che il genere epico-romanzesco non sia terreno fertile per la misoginia, in altre parole, l'autore incline a tale genere, se non è "filogino" o addirittura un "proto-femminista" alla *Nezāmi*,<sup>116</sup> non esprime comunque una tendenza misogina. Volendo dirlo in altri termini, qui è il genere che tendenzialmente esclude un atteggiamento ispirato ad aperta misoginia.

In conclusione, non si può giudicare misogino tout court l'atteggiamento degli autori persiani medievali. Sicuramente lo sono parecchi teologi, dottori e moralisti anche di origini iraniche, ma tra i letterati puri (non mi riferisco qui ai lirici, che sono in qualche modo tenuti a ignorare la dimensione femminile), la donna resta un soggetto trattato con molta libertà e che, in virtù della sua bellezza e potere seduttivo, può divenire da una parte un essere celestiale e irraggiungibile al punto da confondersi con il Dio dei mistici, dall'altra, può essere fatta discendere sino al più infimo grado della dignità umana, pericolosamente contiguo alla sfera del demoniaco. Nell'uno e nell'altro caso, e qui emerge credo il fondo ginofobico di una società e di una cultura -

<sup>111</sup> Per questo argomento si veda Shamisā S., *Shāhed-bāzi dar adabiyāt-e fārsi*, cit.

<sup>112</sup> Cfr. C. Saccone, *L'omoerotismo nelle lettere persiane*, cit.

<sup>113</sup> Cfr. in proposito l'illuminante articolo di Bürgel J.C., *Amore, sensualità e desiderio: l'eroticismo nell'antico Islam, come riflesso dalle fonti letterarie*, tr. it. a cura di S. Zoppellaro, in «Rivista di Studi Indo-Mediterranei», IV (2014), leggibile online: <http://kharabat.altervista.org/rsim-iii-2013-.html>.

<sup>114</sup> Per una sintesi, anche in relazione al fenomeno parallelo nelle letterature europee, cfr. Saccone C., *L'omoerotismo nella letteratura persiana*, in P. Odorico- N. Pasero (a cura), *Corrispondenza d'amorosi sensi. L'omoerotismo nella letteratura medievale*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008, pp. 251-270.

<sup>115</sup> Sull'argomento cfr. *Forme della soggettività femminile in tre poemi persiani medievali: Shāh-nāmē di Ferdowsi, Vis o Rāmin di Gorgāni e Homāy e Homāyun di Khwāju di Kerman*, Tesi dottorale in Culture letterarie, filosofiche, storiche Ciclo: XXVIII, Alma Mater Studiorum, Università di Bologna, 2016.

<sup>116</sup> Cfr. in proposito J. C. Bürgel, *Nizāmi, grande poeta e umanista persiano del sec. XII-XIII*, in «Rivista di Studi Indo-Mediterranei», I (2011), pp. 1-21, leggibile online: <http://archivindomed.altervista.org/alterpages/files/nizam.pdf>.

quella iranica medievale - l'uomo amante (amante terreno o mistico, poco importa) è in balia del potere femminile.

Nahid Norozi  
*PhD in Culture letterarie, filologiche, storiche*  
*Università di Bologna*