

ARCHIVI DI STUDI INDOMEDITERRANEI IV (2014)

JOHANN CHRISTOPH BÜRCEL

AMORE, SENSUALITÀ E DESIDERIO:

L'EROTISMO NELL'ANTICO ISLAM NEL RIFLESSO DELLE FONTI LETTERARIE*

INTRODUZIONE

Le avventure mie e della mia amata non avranno termine;
A ciò che non ha inizio non è concessa una fine¹.

Parlare e scrivere dell'erotismo nell'Islam medievale non è un compito semplice, considerando sia la varietà degli aspetti che l'abbondanza delle fonti, quanto la delicatezza dell'argomento. Chi abbia l'ardire di affrontarlo sembra dover necessariamente risolversi fra l'escludere molti elementi che sembrerebbero riguardare l'argomento e il rischio tangibile di offendere i sentimenti di qualche lettore più sensibile. Tacere sui temi più delicati non è, tuttavia, una delle caratteristiche che contraddistingue le fonti qui prese in esame. Al contrario, molte di esse sono assai esplicite nel descrivere relazioni amorose ed atti sessuali. Eppure, persino i libri più inverecondi (che non mancarono affatto) iniziano con la formula: "Nel nome di Dio, il Misericordioso, il Compassionevole".

Uno degli autori più illustri della letteratura araba, Jāhiz (IX secolo), straordinario *bel esprit*, colto saggista e storico sagace, le cui opere sono una fonte inestimabile per la storia dei costumi e della morale dell'antica società islamica, affronta l'interrogativo se essere espliciti sia da considerarsi o meno indecente nell'esordio di uno dei suoi trattati intitolato *Competizione tra gli schiavi e le schiave* (*Mufākharat al-jawārī wal-ghilmān*): ed egli è netto nel pronunciarsi a favore di chi è più esplicito, quanto lo è nei riguardi di coloro che non lo sono. L'indignazione di talune persone che ostentano ascetismo e devozione nell'udire termini volgari usati per designare gli organi sessuali maschili e femminili o la copulazione è, secondo Jāhiz, in molti casi artificiosa; e sia la loro conoscenza dell'argomento che il loro senso della decenza in genere non vanno di molto

* Versione italiana a cura di Simone Zoppellaro.

¹ Verso di Hāfīz nel *Dīwān-i Hāfīz*, ed. M. Qazwīnī e Q. Ghanī (Tehran: Chāp-i Sīnā, n.d.), n. 310, verso 3.

oltre questa indignazione. Se queste e simili parole fossero da evitare, non esisterebbero nemmeno nella lingua araba. Jāhiz prosegue citando affermazioni e storie attribuite ai compagni del Profeta e a pii antenati, per dimostrare che erano ben lungi dall'esser prudi quando si trattava di esprimersi sulle questioni erotiche².

Uno degli episodi a cui fa riferimento è un *hadith* tratto dal *Sahīh* di al-Bukhārī, la più venerata raccolta di testimonianze riguardanti le azioni e i detti del Profeta, la cui santa reputazione era un tempo di poco inferiore a quello del Corano. Dato che questo *hadith* è di per sé un eccellente esempio di letteratura erotica, ritengo utile riportarlo integralmente, a dispetto – o forse proprio a causa – della sua esplicitezza.

‘Ā’isha [la moglie favorita di Muhammad] riportò [quanto segue]: la moglie di Rifā‘a al-Qurazī venne dal Profeta mentre io mi trovavo seduta [nella stanza] e Abu Bakr [padre di ‘Ā’isha, il futuro primo califfo] era presente. Lei disse: “O messaggero di Dio! Sono stata sposata [lett.: ero sotto] a Rifā‘a e lui mi ripudiò, allora sposai Abdarrahmān ibn az-Zubair ma, in nome di Dio, egli non ha, o Messaggero di Dio, più di questa frangia!” E mostrò una frangia dei suoi pantaloni. Le sue parole furono udite da Khālid ibn Sa‘īd, che stava [in piedi] sulla porta senza che gli fosse chiesto di entrare, e che disse a Abu Bakr: “Perché non le impedisce di essere così esplicita al cospetto del Messaggero di Dio?” Ma il Messaggero di Dio semplicemente sorrise e le disse: “Vorresti ritornare con Rifā‘a, dico bene, di modo da poter assaggiare il suo dolce miele (*‘usayla*) come lui il tuo?” Da allora questi [i pantaloni con la frangia] divennero un’usanza (*sunna*)³.

La storia dimostra come sin dalle origini si levassero proteste contro questo genere di riferimenti espliciti. Bisogna comunque evidenziare che possono esserci modi e livelli differenti di esprimersi senza sottintesi, dalla volgarità più oscena presente nella *Storia di Abu l-Qāsim di Baghdad* di Al-Azdi⁴, alla caustica e talvolta sarcastica schiettezza di un Jāhiz, fino alle eleganti metafore d’alta poesia con cui Nizāmī e altri poeti descrivono l’atto dell’unione carnale.

In questo saggio non è mia intenzione essere impudico; nessuna delle storie che seguono è qui riportata per il mero piacere dell’indecenza. Non mi asterrò nemmeno, d’altra parte, dal portare a conoscenza del lettore quella che io ritengo essere la sostanza di cui era composto l’erotismo nell’Islam medievale. Inoltre, si deve essere consapevoli del fatto che quanto può essere detto sull’argomento deve necessariamente avere un carattere impressionistico.

Vi è certo, in apparenza, una netta distinzione fra le storie d’amore letterarie e le avventure erotiche riconducibili alle biografie di personaggi storici. Le prime sono rappresentate, ad esempio, dalle storie de *Le mille e una notte* e dal *Libro del pappagallo* (*Tutināma*), o dai poemi romanzeschi persiani, e poco importa se gli eroi siano presi dalla storia preislamica come nel caso di *Khusrou e Shirin* di Nizāmī (m. 605/1209), dalla tradizione araba antica come *Lailā e Majnūn*, o siano di origini oscure come nel *Wīs e Rāmīn* di Gurgānī (fl. XI secolo), la cui trama ci viene detta risalire alla storia partica. Le avventure d’amore di figure storiche si trovano nelle biografie di poeti, e qui dev’essere citato il *Libro dei canti* di Abu l-Faraj al-Isfahānī (356/967) quale splendido capolavoro della letteratura araba medievale. Sia i racconti anonimi che quelli storici (o semi-storici) si trovano in raccolte di racconti d’amore come la celebre *I campi di battaglia dell’amore* (*Masāri al-‘ushshāq*) di as-Sarrāj (m. 500/1106) e in molte altre fonti. Ma a un sguardo più attento risulterà come un autore possa fare di un’opera di finzione un veicolo per le sue distinte visioni personali sull’amore e sui costumi dell’amore, come nel caso dei poemi romanzeschi di Gurgānī e Nizāmī. D’altra parte, gli aneddoti biografici su di un personaggio famoso non sono necessariamente

² *Rasā’il al-Jāhiz*, a cura di A. M. Hārūn (Il Cairo, 1384/1964), II, p. 91 sgg.

³ *Sahīh al-Bukhārī*, a cura di an-Nawāwī, M. A. Ibrāhīm e M. Khafājī (Il Cairo, 1376/1956), VII, 123, *Kītab al-libās, bāb al-izār al-muhaddab*.

⁴ Cfr. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* (Leiden, 1937-1949), I, 155; Suppl. I, p. 254.

attendibili. Dubitare della loro veridicità è cosa particolarmente indicata quando si tratti di un poeta, per il quale gli aneddoti formano il cosiddetto *akhbār*, ovvero un commentario storico dei suoi versi.

Un buon esempio di dubbia veridicità è rappresentato dagli *akhbār* di ‘Umar ibn abi Rabī‘a, il grande poeta arabo del primo secolo dell’Islam, che fu, secondo il giudizio di autorevoli fonti antiche (tra i quali il poeta Farazdaq), il miglior poeta d’amore e un maestro senza eguali nella descrizione delle “dame delle tende nuziali”⁵. In questi *akhbār* ci troviamo di fronte a una serie di affermazioni contraddittorie riguardo alla veridicità della poesia di ‘Umar. Quando la principessa ommayade Ramla, che il nostro poeta un tempo adorava, gli chiese a quale donna si fosse riferito in questo o quel verso, le rispose: “A nessuna in particolare. Sono un poeta a cui piace scrivere componimenti galanti e lodare la bellezza femminile”. Ramla, evidentemente non convinta dalla risposta avuta, replicò: “Tu, farabutto, disonore di ogni donna! Non sono forse i tuoi versi sulla bocca di ogni *hijāzī*? Persino il califfo e i suoi emiri li recitano, e tu dichiararti di non parlare di nessuna donna in particolare!”⁶

In un altro aneddoto ci viene riferito che qualcuno chiese al vecchio ‘Umar, durante la circoambulazione della Ka‘ba, se avesse fatto tutte le cose di cui parla nelle sue poesie, e lui rispose: “Sì, e ne chiedo perdono a Dio!”⁷

Nel primo di questi due aneddoti ‘Umar ammette apertamente che la sua poesia è fittizia, mentre nel secondo dichiara in apparenza la sua rispondenza ai fatti. La stessa contraddizione si riscontra sul piano del giudizio morale. In un racconto afferma di non aver mai “sollevato la veste” di una fanciulla per lui illecita⁸, mentre in un altro si confronta con un amico ‘udhrita (l’eroe di quella storia) e dice: “Come me egli fu vittima della passione e dell’amore per le donne, ma a differenza di me non sarebbe capace di godere segretamente di questi frutti proibiti per poi dimenticarsene subito dopo”⁹.

Non è certo impossibile trovare soluzioni quantomeno plausibili a simili contraddizioni. Che ‘Umar smentisse la veridicità delle sue poesie di fronte a Ramla è facilmente comprensibile. Ammettendola, avrebbe rinunciato a qualsiasi speranza di conquistare la principessa. Ciò che egli disse a Ramla deve essere considerato alla luce dei numerosi suoi versi nei quali promette o afferma il suo amore esclusivo per Zainab, Lailā, Su’dā, Juml, Nu‘m e ar-Rahāb, rispettivamente, e forse per altre ancora¹⁰.

Per quanto riguarda la seconda affermazione sopra riportata, fu fatta da un ‘Umar ormai vecchio, ed era rivolta a un uomo: in questo caso nulla era dunque compromesso dicendo la verità. Inoltre ‘Umar condusse, secondo le fonti, un modello di esistenza analogo a quello di molti altri poeti musulmani: poco prima di morire si pentì di ciò che aveva fatto. Le affermazioni con le quali egli condanna o critica le sue azioni potrebbero dunque risalire a quest’ultimo periodo. Ma potremmo anche interpretarle come invenzioni di un periodo successivo. I suoi *rāwī* (coloro che tramandarono la sua poesia) erano in ogni caso convinti che ‘Umar non fosse casto e che “non avrebbe descritto senza agire, e non avrebbe spasimato [verso la sua amata] senza soddisfare la sua sete”¹¹. Ad ogni modo, non esitarono a tramandare le sue poesie o le avventure che le riguardavano.

Naql al-kufri laisa bi-kufri, “riportare ciò che è privo di fede non equivale a miscredenza”: questo è un celebre assioma attraverso il quale gli autori posteriori cercarono di difendere la narrazione di una storia poco giustificabile¹². La stessa massima potrebbe aver guidato molti dei

⁵ *Kitāb al-Aghānī* (Il Cairo, *Tab‘at Dār al-Kutub*, 1383/1963), I, pp. 75-76, 106, 113, 120 (d’ora in poi: *Aghānī*).

⁶ Pseudo-Jāhiz, *Al-Kitāb al-musammā bil-Mahāsin wal-addād*, a cura di G. van Vloten (Leiden, 1898), p. 342 sg.

⁷ *Aghānī*, I, 75.

⁸ *Ibid.*, p. 77.

⁹ *Aghānī* (Il Cairo, 1285/1868 = prima edizione, d’ora in avanti citata come I *Aghānī*) X, p. 50 sg. Traduzione tedesca in M. Weisweiler, *Arabesken der Liebe: Frühharabische Geschichten von Liebe und Frauen* (Leiden, 1954), n. 40 (da qui in avanti: Weisweiler).

¹⁰ Molti esempi nel suo *Dīwān*.

¹¹ *Aghānī*, I, p. 119.

¹² Maqqaṛī usa l’assioma *hākī l-kufri laisa bi-kāfir*, dopo aver citato alcuni versi frivoli, cfr. *Nafh at-tīb*, ed. R. Dozy et al. (Leiden, 1855-1861; rist. Amsterdam Oriental Press, 1967), II, p. 343.

compilatori di testi moralmente offensivi, anche nei casi in cui non viene citata. Ma la libertà, per i poeti, di affermare cose che si discostassero da un elevato livello morale è sostenuta anche da un antico autore di poetica. Nel suo *Naqd ash-shi'r* (*L'approccio critico alla poesia*) Qudāma ibn Ja'far (m. 310/922, o in seguito) sostiene che un bella poesia d'amore non riflette necessariamente l'esperienza o le convinzioni del poeta che l'ha scritta, e non deve essere biasimato se ciò che afferma nelle sue poesie è moralmente discutibile. Ciò che si richiede da lui non sono tanto verità o morale, ma un bello stile poetico e descrizioni suggestive. Qudāma utilizza qui le due nozioni aristoteliche di materia e forma (*mādda/sūra*). Compito di ogni artista, egli sostiene, è di dare ad una qualsiasi materia consona alla sua arte la miglior forma a lui possibile. L'opera di un falegname non viene giudicata dal tipo di legno utilizzato¹³. I *rāwī* di 'Umar, benché apparentemente critici verso i contenuti dei suoi versi, che stimavano veritieri, giudicavano la sua poesia eccellente. I loro scrupoli morali – qualora ve ne fossero – erano per così dire superati dal diletto per la poesia. La forma, il più potente elemento della cultura islamica, aveva sconfitto in battaglia la moralità¹⁴.

Stando così le cose, c'è poco da stupirsi dell'esistenza di una grande varietà di letteratura erotica nell'Islam medievale. In aggiunta ai generi già menzionati – poesia, racconti, aneddoti, romanzi – è necessario ricordare la letteratura didattica che affronta diversi aspetti dell'amore ed è scritta per vari livelli di educazione e di etichetta. Ci sono trattati filosofici sull'argomento, come la famosa *Risāla fi l-'ishq* (*Trattato sull'amore*) di Ibn Sīnā¹⁵, che colloca amore e desiderio in un contesto neoplatonico quale forza universale alla base dei fenomeni della vita e del movimento, che lottano per ritornare nel grembo dell'Uno. Ci sono manuali e capitoli sull'amore cortese e sulla vita matrimoniale come l'ottimo, superbo ed elegante *Tawq al-hamāma* (*La collana della colomba*) dell'andaluso Ibn Hazm (456/1046) e i molto più pragmatici capitoli del *Qābūs-nāma*, un antico codice persiano sulla condotta principesca. Si trovano dibattiti religiosi sul matrimonio e sulle problematiche connesse, come ad esempio il *Libro del matrimonio* contenuto ne *La Rinascita delle scienze religiose* di al-Ghazzālī (m. 505/1111). Ci sono inoltre guide pratiche per il *bāh*, o coito, rese più o meno letterarie dall'interpolazione di versi e aneddoti, la più famosa delle quali è *Il giardino profumato* di Shaykh Nafzāwī (*fl.* 1400), conosciuto nei paesi europei come una sorta di *Kamasutra* arabo. Tra le fonti più importanti per il nostro tema vi sono alcuni degli splendidi saggi del celebre *bel esprit* Jāhiz, uno dei quali è già stato ricordato, mentre un altro verrà citato in seguito.

Al polo opposto dell'elevata e nobile *Collana della colomba* e della casta poesia 'udhritā si trovano gli aneddoti osceni, la letteratura e le poesie *mujūn* – perlopiù al di là della schiettezza di un Jāhiz. Abū Nuwās (m. 198/813 o in seguito), uno dei massimi poeti arabi, apparteneva al novero di coloro che in ciò eccellevano. In molte delle sue poesie descrisse i dettagli anatomici dei suoi rapporti con ragazzi e ragazze in una rara mistura di metafore, arguzie e oscenità.

L'atteggiamento nei confronti di questo tipo di poesia riecheggia nelle note introduttive ad una scelta di *mujūn* presentati in una bella antologia intitolata *Yatīmat ad-dahr* (*Il solitario del tempo*). Il poeta è Ibn al-Hajjāj (*fl.* X secolo), famoso per i suoi versi pregnanti, seppur lascivi. Nonostante l'oscenità di queste poesie dovrebbe dissuaderlo dal riportarle, Tha'āhlibī (m. 429/1038), il compilatore del libro, sostiene che la loro diffusa popolarità rende lecito, o addirittura consigliabile, inserirle¹⁶.

Risulta quindi chiaro che, al di là del problema della veridicità, al centro del tema qui preso in esame vi è la questione morale. Essendo io stesso un moralista tratterò l'argomento da tale

¹³ Cfr. la discussione di questo passaggio nel mio saggio "Die beste Dichtung ist die lügenreichste", *Oriens*, 23-24 (1970-71), pp. 55-56, e G. Schoeler, *Einige Grundprobleme der autochthonen und der aristotelischen arabischen Literaturtheorie*, Abhandlung für die Kunde des Morgenlandes, XLI, 4 (Wiesbaden, 1975), pp. 45-46.

¹⁴ Sulla visione magica del mondo nell'Islam medievale, cfr. il mio libro *The Feather of Simurgh. The "Licit Magic" of the Arts in Medieval Islam*, New York University Press, New York, 1988.

¹⁵ Questo trattato è stato analizzato da G. E. Grunebaum: "Avicenna's *Risāla fi l-'ishq and Courtly love*", *Journal of Near Eastern Studies*, 11 (1952), pp. 233-238; una traduzione tedesca è nella sua *Kritik und Dichtkunst: Studien zur arabischen Literaturgeschichte*, Wiesbaden, 1955, pp. 70-77.

¹⁶ Ath-Tha'ālibī, *Yatīmat ad-dahr* (Damasco, 1304/1887), II, p. 211.

prospettiva. La moralità implica la decenza, ma non la pudicizia, una scala di valori, ma non giudizi di valore. Prima di discutere alcune tra le maggiori relazioni erotiche riportate nelle fonti letterarie, mi soffermerò un poco ancora sull'atteggiamento generale verso l'erotismo e la sessualità nel mondo islamico.

L'ATTITUDINE GENERALE NEI CONFRONTI DELL'EROTISMO

L'uomo è fatto di carne,
Non è una roccia o la statua di un idolo¹⁷.

Come sempre accade nella società islamica, l'atteggiamento nei confronti del matrimonio e della vita sessuale si è formato ampiamente sul modello prefigurato dal *Corano* e della *Sunna*: la sacra scrittura dell'Islam e la condotta del profeta Muhammad, nella quale, secondo l'enunciazione di Allah, "voi avete un esempio buono" (Sura 33, 21). L'esempio di Muhammad è formato dal felice e monogamico amore coniugale per la sua prima moglie Khadija, che gli diede quattro figlie nonché, nella seconda metà della sua vita, dalla relazione poligamica con un *harem* in costante crescita, un rapporto delle cui tensioni vi è traccia nel *Corano* (cfr. infra). Ad ogni modo, egli era favorevole al matrimonio e non nascondeva la sua propensione per la bellezza femminile. Uno dei suoi celebri detti recita: "Tre cose del vostro mondo mi sono care: le donne, il profumo, e la preghiera"¹⁸. Un altro *hadith* afferma che con ogni copulazione l'uomo compie un atto meritevole, equiparabile a quello dell'elemosina¹⁹. Sono questo esempio e questa confessione del Profeta che resero il piacere erotico, se non parte integrante, quanto meno un aspetto non sconveniente della vita di un uomo pio.

Le tradizioni greca e quella persiana erano facilmente conciliabili con la cornice islamica. Certo, il loro influsso produsse qualche leggera variazione, ma non cambiarono l'attitudine generale dell'Islam. Questo atteggiamento viene definito nel "Libro del matrimonio" di al-Ghazzālī, contenuto nel suo *La rinascita delle scienze religiose*. Mi limiterò ad illustrare alcuni degli aspetti principali, che metterò poi a confronto con alcune prospettive greche e iraniche.

Al-Ghazzālī riporta l'affermazione di Ibn 'Abbās: "L'uomo migliore di questa comunità è colui che ha il maggior numero di mogli", e la commenta dicendo che, poiché *shahwa*, la concupiscenza, governa la natura degli arabi, molti fra i loro uomini più pii sono stati molto attivi nel *nikāh*, il matrimonio o il coito²⁰. Poco oltre aggiunge:

Se nella natura di un uomo la concupiscenza è così forte o predominante che una moglie non è sufficiente a frenarla, gli è consigliato di sposarne più d'una, fino a un massimo di quattro. Se poi Dio gli concede amore e grazia a tal punto da rendere il suo cuore soddisfatto con esse, questo è un bene; diversamente, un cambiamento è consigliabile. 'Alī si risposò sette giorni dopo la morte di Fātima. Si ritiene che suo figlio Hasan fosse un tale *minkāh* da sposare più di duecento mogli, concludendo a volte un contratto con quattro di esse e ripudiandone nello

¹⁷ Verso di Abu l-Hakam al-Bāhīlī, medico e poeta (m. 549/1156), in Ibn abi Usaibi'a, *'Uyūn al-anbā*, ed. A. Müller (Königsberg 1884), II, 150 (d'ora in avanti *'Uyūn al-anbā*). Il verso è contenuto in una lunga poesia satirica sui problemi e le dissolutezze di una festa serale che manda infine in rovina il padrone di casa. Una traduzione tedesca da me curata sta per essere pubblicata nel secondo volume di una miscellanea in onore di Padre F. M. Pareja.

¹⁸ Il detto è citato in varie forme nel *Masāri' al-'ushshāq* di as-Sarrāj (Beirut: Dār Sādir, n.d.), I, 14 e 103 (da qui in avanti *Masāri'*) e discusso nel *Fusūs al-hikam* di Ibn 'Arabī, a cura di A. 'Afīfī (Il Cairo, 1365/1946), pp. 214 sgg.

¹⁹ Hadith n. 25 nel *Arba'īn hadīthan* di an-Nawawī (676/1277, *I quaranta detti[del Profeta]*), traduzione tedesca in J. Schacht, *Der Islam mit Ausschluss des Qor'āns* (Tubinga, 1931), p. 21.

²⁰ Ghazzālī, *Ihyā' ulūm ad-dīn* (Il Cairo, 1387/1967), II, 37.

stesso tempo altre quattro, e ciò in modo da rimpiazzarle. Il Profeta perciò gli avrebbe detto: “Tu mi sei simile nell’indole e nel carattere!”²¹

Al-Ghazzālī afferma chiaramente che il coito, benché trovi il suo significato primario nella progenitura, ha un valore in se stesso, per l’impareggiabile ma troppo fugace diletto che genera nell’uomo il desiderio di un piacere persistente nel mondo a venire.

Nonostante il suo atteggiamento positivo nei confronti della vita sessuale, egli è consapevole dei suoi pericoli, additandola a volte come una delle grandi insidie di Satana. Commentando un’insolita interpretazione del versetto: “Io mi rifugio presso il Signore dell’Alba [...] e dal male di una notte buia quando s’addensa” (Sura 113, 3), egli interpreta “male” nel senso di erezione fallica, e aggiunge: “questa è una dura afflizione alla quale, quando essa si presenta, né la ragione, né la religione possono resistere. Di conseguenza il sesso, nonostante sia utile come stimolo per le due esistenze, come abbiamo detto sopra, è tuttavia il più forte strumento del Diavolo contro i Figli di Adamo”²²

L’atteggiamento dialettico è prevalente nel corso de *La rinascita*. Non c’è da stupirsi, quindi, che sia presente anche nel “Libro del matrimonio”. Ma è vero d’altra parte che la descrizione dialettica e paradossale dell’amore è radicata innanzitutto nel carattere stesso di questo, e di conseguenza si ripresenta nelle fonti innumerevoli volte e in molteplici varianti. È interessante paragonare l’atteggiamento di Ghazzālī con quello presente nei capitoli sul matrimonio e la vita sessuale del *Qābūsnāma*, e con alcuni importanti consigli contenuti nelle opere mediche. Nel *Qābūsnāma* i punti che seguono si differenziano chiaramente dall’atteggiamento rappresentato da Ghazzālī.

L’autore traccia una netta distinzione fra il matrimonio, e il piacere sessuale o erotico, *tamattu’*:

Se prendi moglie non inseguire la ricchezza e non sceglierla per la sua bellezza. Perché, se è la bellezza che cerchi, puoi procurarti un’amante. La moglie, tuttavia, deve essere casta e pia, una donna che ami il marito, che sia schiva, oltre che una buona e parsimoniosa donna di casa. È stato detto: una brava moglie è il benessere della vita²³.

E ancora:

Una moglie deve essere scelta da una buona famiglia e tu devi sapere di chi è figlia. Perché una moglie viene presa per essere una donna di casa, e non per il piacere della carne. Per quest’ultimo si può scegliere una giovane schiava dal bazar senza preoccupazioni e spese inutili. Ma una moglie deve essere perfetta, matura e intelligente, una che sia stata educata alla gestione domestica dal proprio padre e dalla madre. Se trovi una simile donna, non esitare a chiederla in sposa e sii impaziente di averla²⁴.

Questo consiglio, anche se compatibile con l’ordine del *Corano* di sposare da una a quattro mogli e di “prendere ciò che la tua mano destra possiede”, non è in linea con la visione di al-Ghazzālī, che al riguardo afferma quanto segue:

Affinché il cuore sia libero dalle preoccupazioni, prendere una schiava come concubina (*nikāh al-ama*) è stato ammesso per paura delle tribolazioni, anche se

²¹ *Ibid.*, p. 38.

²² *Ibid.*, p. 36.

²³ Cfr. il cap. 26: “Come corteggiare una sposa”, testo persiano a cura di S. Nafisī (Tehran, 1342/1964), p. 93.

²⁴ *Ibid.*

porta a rendere schiavi i figli, il che equivale quasi alla loro rovina (*nau' min al-ihlāk*). Ciò è dunque proibito a chi può permettersi di prendere una donna libera. Rendere schiavo un bambino è però un male minore rispetto alla rovina della fede, dal momento che per il bambino questo significa solo uno misero stato per un certo periodo della sua vita, mentre per l'adulto commettere un crimine [Ghazzālī fa riferimento all'adulterio] significherebbe essere privato della vita nell'Aldilà, un solo giorno del quale basta a rendere insignificante un'intera vita²⁵.

Un altro punto che nel *Qābūs-nāmā* si discosta nettamente dalla visione di al-Ghazzālī è il fatto che il nostro nobile autore non solo permetta, ma raccomandi a suo figlio di non astenersi da entrambi i sessi. Parla qui delle relazioni con i giovani schiavi (*ghulām*) senza, comunque, esplorare alcun dettaglio della pratica omoerotica²⁶.

Un terzo punto assente nel capitolo di al-Ghazzālī, ma che è invece sottolineato dall'autore del *Qābūs-nāmā*, è la moderazione (*i'tidāl*)²⁷. Ghazzālī lascia decidere a ciascuno, in base alla sua natura e le sue condizioni di vita, se debba sposarsi o meno, e la quantità di piacere carnale che debba concedersi. Quindi entrambi gli autori abbracciano uno dei due principi-guida della medicina greca e araba, rispettivamente: il primo, quello della simmetria e della moderazione, l'altro invece, il modellare la propria esistenza, le abitudini e la disposizione biologica in armonia con il proprio temperamento²⁸.

Questo ci porta ad alcuni aspetti medici del sesso che tratterò in seguito, benché non intenda discutere i dettagli fisici della vita sessuale o delle malattie veneree come ci vengono descritte nel *Il giardino profumato*, in altri libri medievali sul *bāh* e nella letteratura medica. Ci basti dire che l'idea di Galeno e di altri medici greci è che la prolungata astinenza sessuale in un uomo si manifesti in uno stato malinconico non appena la materia imputridita dello sperma trattenuto abbia raggiunto la sua testa. Questa era dunque la spiegazione medica del motivo per cui molti celebri amanti impazzirono, benché ciò valga solo per i maschi²⁹. Rūmī vi allude in una bella poesia sui benefici effetti del movimento e sui danni provocati dalla sua mancanza, facendo uso nei versi che seguono del doppio significato di *hawā*, aria e concupiscenza:

L'aria si corrompe se chiusa in una fossa,
Guarda la separazione, quale danno provocò il *dirang-i hawā*, per il protrarsi
del desiderio della carne!³⁰.

Potremo soffermarci ora sul vecchio *topos* che mostra come coloro che soffrono per amore vengano curati scoprendo la causa segreta del loro male, cosa che si può ottenere con il semplice stratagemma di misurare le pulsazioni, ampiamente descritto nel *Canone* di Ibn Sīnā³¹. Ma poiché ciò è già stato discusso da diversi autori, ricorderò soltanto che la storia è assai più antica: il primo esempio di cui siamo a conoscenza risale al famoso medico greco Erasistrato, che curò il figlio di un re partico innamoratosi della moglie favorita del padre³².

²⁵ *Ibid.*, pp. 37-38.

²⁶ Cfr. i capp. XIV e XV: "Su come praticare l'amore, il suo galateo e il piacere [erotico] (*tamattu*)".

²⁷ *Ibid.*, p. 61.

²⁸ A proposito di queste idee si veda il mio articolo "Secular and Religious Features of Medieval Arabic Medicine", in *Asian Medical System*, a cura di Charles Leslie (Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1976), pp. 42-62.

²⁹ Riguardo alle teorie sulla malinconia nell'antichità greca, si veda H. Flashar, *Melancholie und Melanchoniker in den medizinischen Theorien der Antike* (Berlino, 1966); cfr. inoltre M. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, Handbuch der Orientalistik, Ergänzungsband VI, 1 (Leiden e Colonia, 1970), p. 194 n. 1.

³⁰ Jalāl ud-dīn Rūmī, *Dīwān*, a cura di Furūzānfarr (Tehran, 1334/1956, e ristampe successive), n. 214, verso 4: *Hawā chu hāqin gardad ba-chāh zahr shawad / bi-bīn ba-bain chi ziyān kard az dirang-i hawā!*

³¹ Cfr. E. G. Browne, *Arabian Medicine* (Cambridge University Press, 1962), pp. 84 sgg.

³² La storia è menzionata in un antico manoscritto arabo chiamato *Adab at-tabīb*, (*Il galateo del medico*), opera di un autore quasi sconosciuto, chiamato Ishāq ibn 'Alī ar-Ruhāwī. Una mia edizione di questo testo è in preparazione.

Un altro consiglio nel quale talvolta ci si imbatte nella letteratura medica del genere *hiḏ as-sihha* (igiene e profilassi), è quello di non sposare una donna vecchia, poiché nocivo alla salute dell'uomo³³. Non ricordo comunque di aver mai letto un passo, nella letteratura medica, che contesti il fatto che un vecchio prenda in moglie una giovane sposa, né uno riguardo all'età minima che una ragazza debba raggiungere prima di sposarsi³⁴. Nella letteratura d'arte, tuttavia, uomini anziani e deboli ancora coinvolti in relazioni erotiche possono talvolta divenire oggetto di scherno. Di un vecchio corteggiatore incapace di consumare le nozze, il grande Sa'dī dice:

A quel vecchio che non riesce a drizzarsi senza un bastone,
Come potrebbe drizzarsi il bastone?³⁵

Diversamente, la letteratura medica, o meglio farmacologica, pullula di rimedi per ogni genere di problemi e deficienze sessuali. Il primo uomo nell'Islam ad aver fatto ricorso ad un afrodisiaco si dice sia stato proprio il Profeta. Quando si lamentò con Gabriele del suo scarso vigore, l'angelo gli raccomandò di mangiare l'*harīsa* (una farinata di grano con carne); ciò gli avrebbe dato la forza di quaranta uomini³⁶. Oltre ai numerosi e vari afrodisiaci ci sono farmaci per modificare la qualità e la misura dell'organo sessuale femminile secondo il desiderio e il gusto dell'uomo³⁷. E dove si esaurisce la competenza della medicina canonica, la magia, sia bianca che nera, può colmare la lacuna³⁸. In *Wīs e Rāmīn* la storia di come la virilità di re Moubad fosse vincolata a un talismano ricorda una simile vicenda riguardante il Profeta, con la sola differenza che, mentre il Profeta se ne liberò non appena l'angelo gli rivelò dove si trovasse nascosto il talismano ed egli lo rimosse, il povero Moubad rimase sotto l'incantesimo fino alla morte a causa di un'inondazione che si portò via il pacchetto di rame, ottone e ferro³⁹.

Ciò che è comune al "Libro del matrimonio" di Ghazzālī, ai capitoli attinenti del *Qābūsnāmā* e ai consigli dei medici, è la predominanza di argomentazioni basate più o meno esclusivamente sull'interesse maschile. Al-Ghazzālī non spende una sola parola per l'insieme delle duecento mogli da cui Hasan divorziò. L'autore del *Qābūsnāmā* raccomanda al figlio di non insegnare alla moglie il sentimento della gelosia presentandole altri uomini, poiché la gelosia è ciò che corrompe qualsiasi donna. Ma evidentemente non lo sfiorò nemmeno l'idea che la gelosia di una moglie devota fosse provocata in primo luogo dal fatto che il marito portasse a casa un'amante "dal bazar".

Fortunatamente, ciò non rappresenta l'intera verità. La realtà dell'erotismo nell'Islam medievale era troppo multiforme per poter essere contenuta nella cornice delle teorie amatorie. Alcuni esempi

³³ Ibn abi Usaibi'a riporta questo consiglio assieme a quelli dati da Hārith ibn Kalada e Thiyādūq, il medico personale di Hajjāj ibn Yūsuf, il famoso governatore dell'Iraq. Thiyādūq (che era cristiano, a giudicare dal nome), afferma: "non dimorare con una donna anziana perché ciò può causare morte improvvisa" (*Uyūn al-anbā'*, I, 111 e 122).

³⁴ Per i musulmani devoti l'età minima perché una fanciulla giunga a nozze era certamente indicata dall'esempio del Profeta, che sposò 'Ā'isha quando ella aveva solo nove anni. Cfr. *Sahīh al-Bukhārī*, VII, 6 e 19, "Il libro del matrimonio", cap. 11 e 60.

³⁵ Comunicazione personale di Sayyid M. A. Djamalzadeh in una lunga lettera sull'erotismo nel mondo islamico, datata 14 aprile 1977.

³⁶ Riportato in una raccolta di medicina profetica di Jalāl ad-Dīn as-Suyūfī (XV secolo), versione inglese di C. Elgood, "Tibbu ul-Nabbī [sic] or Medicine of the Prophet", *Osiris*, 14 (1962), p. 60.

³⁷ Cfr. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, pp. 193 sgg.

³⁸ Che una coppia di amanti possa essere divisa da una magia (*sīhr*) è riportato nel Corano (Sura 2, 102 [96]), e tale affermazione insieme ad altre simili viene citata dall'autore del *risāla* sulla magia e l'astrologia nel *Rasā'il Ikhwān as-safā'* (Beirut, 1377/1957), IV, 290 sgg. Ricette magiche per accrescere o estirpare il desiderio, l'amore, etc., sono descritte in *Picatrix*, cfr. Pseudo Magriti, "*Picatrix*": *Das Ziel des Weisen*, tradotto dall'arabo da Hellmut Ritter e Martin Plessner, *Studies of the Warburg Institute*, Vol. 27 (Londra, 1962), pp. 261 sgg., ma anche in libri di farmaceutica come *Tadhkirat ūli l-albāb* di al-Antāki e in diverse altre fonti.

³⁹ Questo hadith appare diverse volte nel *Sahīh* di Bukhārī: *Kitāb Jihād*, bāb sifat Iblīs; *Kitāb at-tibb*, bāb 47, 49 e 50; *Kitāb Adab*, bāb 56. L'incantesimo della nutrice contro Moubad è riportato nel capitolo XXXVIII del *Wīs e Rāmīn*, a cura di K. S. Aini (Tehran, 1970), pp. 198 sgg.; trad. inglese di G. Morrison (New York, Columbia University Press, 1972), pp. 70 sgg.

di questa realtà verranno ora riportati, immagini fugaci estrapolate da varie fonti, che possono rappresentare diverse sfaccettature della vita reale, o quantomeno, della realtà del sogno.

LE PRINCIPALI FORME DI AMORE O DI RELAZIONI EROTICHE

Il calamo del giunco non ha lingua per esprimere l'enigma dell'amore⁴⁰.

Se esaminiamo le fonti dell'Islam antico per scoprire quali erano le relazioni erotiche contemplabili e, di fatto, esistenti tra un uomo e una ragazza o una donna, ci imbattemmo, io penso, almeno in quattro forme differenti: l'amore 'udhrita, i corteggiamenti e le relazioni illecite, le relazioni con schiave, il matrimonio e l'amore coniugale. Vi sono, naturalmente, molte varianti e tipologie intermedie, ma saranno discusse sotto queste quattro denominazioni.

L'AMORE 'UDHRITA

Oh Dio, fa che lei mi sia vicina, quando morirò!
Che morte dolce sarebbe, se lei fosse accanto alla mia tomba!⁴¹

Un fenomeno sorprendente della poesia d'amore e dell'esperienza amorosa antica degli arabi è senza dubbio rappresentato dall'amore 'udhrita, quella tipologia d'amore che fu descritta nella forma più epigrammatica da Goethe nella poesia *Musterbilder* del suo *Divano occidentale-orientale*:

Ferhad und Schirin,
Liebe, nicht Liebesgewinn.
[Farhad e Shirin,
Amore, non ricompensa d'amore.]

Le caratteristiche comuni dell'amore 'udhrita sono un Destino, o meglio delle condizioni sociali che impediscono l'unione fisica o matrimoniale costante di una coppia di innamorati, che pur rimangono fedeli l'uno all'altra fino alla morte. L'amore 'udhrita è l'amore assoluto, l'amore come idea, come una religione. Un tale amore è quasi di necessità tragico. E la sua tragicità è il simbolo dell'incompatibilità dell'assoluto con il concreto, dell'ideale con la vita reale. Troviamo tuttavia anche storie di un lungo struggimento 'udhrita che siano in ultimo coronata da una felice unione. Ma questo lieto fine rappresenta anche la fine della storia.

Le origini di questo tipo di amore nella società beduina sono state discusse da von Grunebaum, che evidenziò lo stretto parallelismo tra la poesia d'amore 'udhrita e quella greca, e a quanto pare riscontrò le radici dell'atteggiamento 'udhrita nell'influenza greca⁴². Io non credo, però, che tale argomentazione comparatistica rappresenti una spiegazione sufficiente del fenomeno.

Non sappiamo come Muhammad considerasse l'amore 'udhrita. Un famoso detto a lui attribuito recita: "Chi ama e muore essendo sempre rimasto casto è un martire"⁴³. Ma questa è assai probabilmente una tradizione apocrifia. In ogni caso, il suo atteggiamento è evidentemente contrario

⁴⁰ Verso di Hāfiz nel *Dīwān-i Hāfiz*, ed. Qazwīnī e Ghanī, n. 440, verso 3.

⁴¹ Verso di Jamīl in *Aghānī*, VIII, 151, 1.5.

⁴² G. E. Grunebaum, *Der Islam im Mittelalter* (Zurigo e Stoccarda, 1963), pp. 401 sgg. e n. 88.

⁴³ Secondo A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), p. 13, questo *hadith* è, in effetti, interpolato.

alla prassi 'udhrita. Potremmo chiederci allora se l'interdizione del suicidio nel Corano non includa anche un attacco contro la morte d'amore 'udhrita⁴⁴. Comunque sia, il semplice fatto che esista, corregge l'erronea opinione di Ghazzālī sulla sensualità araba.

Per ciò che riguarda le tipologie dell'amore 'udhrita, risulterà forse più pratico distinguere tra due situazioni: una che si risolve nella malattia e si conclude con la morte per amore di uno o di entrambi gli amanti, l'altra che rappresenta solo un periodo transitorio prima dell'unione finale. La fase 'udhrita, con tutte le sue possibili vicissitudini, incontri clandestini, e sempre nuove separazioni, può occupare, come di sovente accade, la parte di gran lunga più cospicua della storia. Il primo tipo è esemplificato da celebri coppi quali Jamīl e Buthaina, Majnūn e Lailā, Qais ibn Dharīh e Lubnā, 'Urwa ibn Hizām e 'Afrā'. In tre di questi casi l'unione fisica degli amanti era impedita dalla famiglia della ragazza, le cui motivazioni erano o la supposta inferiorità sociale del ragazzo, oppure, nel caso di Majnūn, una certa sua eccentricità, o persino dei disturbi mentali⁴⁵. Nel quarto caso, quello di Qais e Lubnā, la relazione 'udhrita non è presente sin dall'inizio. Ma la coppia felicemente sposata viene separata dagli intrighi della madre di Lubnā, la cui indignazione per aver perso la venerazione esclusiva del figlio la porta a insistere sulla sterilità di Lubnā come un pericolo per il patrimonio familiare⁴⁶. In altre parole, anche in questo caso vi è un chiaro retroterra sociale dietro l'amore 'udhrita. Si potrebbe tuttavia ribattere che la maggior parte degli uomini in una situazione simile si sarebbe affidato a una delle possibilità loro offerte dalle norme della società, norme che il padre di Jamīl riassume nell'affermazione: "Le donne sono sostituibili!"⁴⁷ Un altro caso sociale è proposto da quello straordinario storico sociale e *bel esprit* della Basra del secolo IX che fu al-Jāhiz, che nel suo trattato sulle cantanti dice che l'amore tra Jamīl e Buthaina e in altre famose coppie di quel periodo era possibile solo perché le donne, sia giovani che adulte, potevano uscire senza velo e si incontravano liberamente con gli uomini, ridendo, chiacchierando e guardandosi l'un l'altra, senza che i loro mariti (o genitori) avessero nulla da rimproverarle fintantoché non avvenisse nulla di riprovevole⁴⁸.

D'altra parte bisogna stare attenti a non voler spiegare tutto in modo troppo affrettato solo attraverso motivazioni sociali. Alcune storie 'udhrite sembrano indicare una condotta più o meno patologica; in altri casi, un contegno 'udhrita poteva essere un mero stratagemma o un travestimento. Così, la celebre storia di Jamīl e Buthaina che ora segue non mi sembra priva di una certa ambiguità. "Vorresti ora elargirmi la ricompensa di tutto il mio amore ardente?", chiede Jamīl a Buthaina durante una conversazione notturna nella tenda di lei. "Che cosa intendi?" "Intendo ciò che avviene di solito tra amanti". Buthaina lo respinge bruscamente, dicendo che non l'avrebbe più rivisto se solo avesse accennato una volta ancora ad una simile cosa. Ma Jāmīl controbatte: "Volevo solo sapere la tua opinione al riguardo: se avessi assecondato il mio desiderio, ti avrei uccisa all'istante con questa spada, poiché se tu mi avessi accontento, so che l'avresti fatto anche con altri". Ora, se questa fosse la fine della storia, non potremmo nutrire alcun dubbio sulla natura 'udhrita di Jāmīl. Ma ci viene riferito che, su consiglio di un servitore, il padre e il fratello di Buthaina stavano osservando i due con le spade sotto la loro veste e che, dopo aver udito il dialogo, se ne vanno dicendo: "Non abbiamo più bisogno di impedire a quest'uomo di incontrarla"⁴⁹.

⁴⁴ Corano, Sura 4, 29. Secondo R. Paret, (*Der Koran: Kommentar und Konkordanz*, Stoccarda, Berlino, Colonia, Mainz, 1971), la funzione del pronome riflessivo *anfusakum* sarebbe qui collettiva, non individuale. Per questo il significato della frase sarebbe: "Non uccidetevi l'un l'altro!" Ma in una storia riportata nel *Libro dei Canti*, un poeta malato d'amore deciso a morire per la sua passione, viene così esortato: "Che vantaggio [lett. arte] c'è nell'ucciderti e con questo commettere un peccato contro il tuo Signore?!" (*famā arabuka fi an taqtula nafsaka wa ta'thama bi-rabbika* [Aghānī, VIII, 161]). Questa sembra essere un'allusione alla Sura 4, 29. Nella letteratura medica questo passo viene a volte interpretato come una giustificazione divina dell'arte della guarigione. Il problema del suicidio nell'Islam è discusso s.v. Intihār, *Encyclopedia of Islam*, seconda edizione.

⁴⁵ 'Urwa: *Aghānī*, XX, IV, 152 sgg.; Jamīl: *ibid.*, VIII, 108; p. 124, verso 3; p. 110, verso 14. Un altro esempio è quello del poeta Muraqqish: Masāri', I, 227.

⁴⁶ Aghānī, IX, p. 181 sgg.

⁴⁷ *Wa fi n-nisā' 'iwad* (Aghānī, VIII, p. 129, verso 18).

⁴⁸ Jāhiz, *Rasā'il*, II, 148.

⁴⁹ Aghānī, VIII, 105.

Tenendo conto del fatto che Jāmil appare nelle diverse storie molto più attivo e scaltro di quanto lo siano mai stati gli altri sui colleghi ‘udhriti, non potremmo escludere che in questo caso abbia avanzato una proposta seria, ma rilevando il timido riserbo di Buthaina, o la presenza dei guardiani di lei, o entrambe le cose, si sia celato infine dietro una posa o travestimento ‘udhrita.

Con ciò, non è certo mia intenzione degradare o metter in discussione il valore dell’amore ‘udhrita, ma solo rendere palese che questo amore non era né una virtù innata, né uno stato ideale, bensì un procedimento, quello di far di necessità virtù. La natura e l’indole del personaggio hanno comunque avuto un ruolo importante in molte delle trame dell’amore ‘udhrita.

Se prendiamo Majnūn come esempio di una disposizione patologica, non dovremmo dimenticare l’altro e più nobile aspetto del suo amore, cioè che egli, più o meno consapevolmente, rifugge dalla sua amata per non compromettere un sogno ideale con una realtà forse meno perfetta, un’idea questa che si diffuse largamente con la mistica medievale⁵⁰. Potremmo inoltre pensare ad un’altra idea che divenne quasi un luogo comune nell’era post-freudiana e che fu ripresa ad esempio nel romanzo di Thomas Mann *Doktor Faustus*, e in un saggio di Gottfried Benn: l’idea che la creatività artistica necessiti di una struttura patologica nel corpo del genio, o – come fu formulata da Platone – che i poeti e gli amanti siano $\mu\alpha\nu\iota\alpha\kappa\omicron$ ⁵¹.

Elementi ‘udhriti esistono anche nella poesia d’amore di poeti non ‘udhriti come ‘Umar ibn abī Rabī‘a e, per quanto incredibile ciò possa sembrare, anche in quella di un terribile libertino, il califfo Walīd ibn Yazīd, che si vantava della sua abilità nell’imitare lo stile ‘udhrita⁵².

In un modo più sofisticato, arricchito da un elemento cortese e da alcune caratteristiche proprie di ‘Umar ibn abī Rabī‘a, questo stile si manifesta ancora nella poesia di ‘Abbās ibn al-Ahnaf, uno dei favoriti di Hārūn ar-Rashīd e di alcune dame dell’harem del califfo, come Umm Ja‘far. Che la sua amata, che egli lodò con il nome di Fauz, fosse diversa dalle ragazze beduine dei nostri poeti ‘udhriti, è reso evidente dai suoi *ghazal*.

Fauz risplende su nel castello.
Quando cammina tra le sue damigelle d’onore
La crederesti muoversi su uova e su bottiglie verdi.
Qualcuno mi ha detto che chiese aiuto
Vedendo un leone inciso sul sigillo di un anello⁵³.

Non tutte le poesie di ‘Abbās sono espressione di un amore ideale. Nel suo *Dīwān* c’è anche la descrizione di un’orgia con delle cantanti, che sarebbe inimmaginabile nella poesia dei veri amanti ‘udhriti. Ciononostante, egli vantava che il suo amore fosse superiore a quello di Jamīl e ‘Urwa ibn Hizām:

Jamīl non amò mai come me!
In verità, neppure ‘Urwa, il martire d’amore⁵⁴.

Come posto in rilievo da J. Hell, ‘Abbās ibn al-Ahnaf è un importante anello di congiunzione tra l’antica poesia d’amore araba e quella andalusa, e quindi, secondo lo stesso Hell, uno dei predecessori dei trovatori europei⁵⁵. È quasi inutile rilevare, comunque, che la poesia d’amore andalusa in generale non è più autenticamente ‘udhrita. Certamente, le canzoni d’amore di Ibn Zaidūn per Wallāda rivelano molti elementi ‘udhriti; ma poiché l’intera relazione era,

⁵⁰ Cfr. H. Ritter, *Das Meer der Seele* (Leiden, 1955), p. 432.

⁵¹ Il motto *al-‘ishqu junūn* (l’amore è follia) è talvolta attribuito, dalle fonti arabe, a Socrate (cfr. Masāri‘, I, 15 e 60).

⁵² D. Derenk, *Leben und Dichtung des Omayyadenkalifen al-Walīd ibn Yazīd*, Islamkundliche Untersuchungen, Band 27 (Freiburg im Breisgau, 1974), p. 54.

⁵³ *Dīwān al-‘Abbās ibn al-Ahnaf*, ed. K. al-Bustānī (Beirut, Dār Sādir, 1965), p. 136.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁵⁵ J. Hell, “Al-‘Abbās b. al-Ahnaf: der Minnesänger am Hof Hārūn al-Rashīds”, *Islamica*, 2 (1926), 271-307.

soprattutto da parte di Wallāda, poco più che effimera, questi elementi difficilmente andranno oltre la funzione di uno scenario romanzesco.

L'elemento 'udhrita è confluito anche nel *ghazal* persiano, tanto da diventare parte integrate di questo genere poetico altamente stilizzato, iperbolico e opalescente. Quantomeno nella poesia di Hāfiz, il *ghazal* è divenuto polisemico e multifunzionale, per l'applicabilità delle stesse parole ai più diversi oggetti d'amore, come uno *shaikh*, un nobile patrono, o persino il Signore dell'universo, quanto a una meretrice, a una dama, a un grazioso schiavo o a un efebo compiacente⁵⁶. Ammetto, d'altronde, che non tutti i *ghazal* sono così vaghi nei confronti del loro oggetto, e almeno l'identità sessuale è a volte chiarificata da certe allusioni nel testo, e particolarmente dalla peluria sulle guance di un giovinetto.

Nella poetica del *ghazal* l'elemento 'udhrita è stato quindi completamente alienato dalla sua vera origine. Hāfiz era sposato, ma il nome della sua sposa non compare neppure una volta in tutto il suo *Dīwān*. Nel celebre romanzo in urdu del diciannovesimo secolo *La cortigiana di Lucknow* di Ruswā, è grazie alla poesia 'udhrita che gli amanti si rivolgono all'eroina di quest'opera letteraria rivelatrice⁵⁷. Ma lasciamo da parte la morale, e rivolgiamoci invece per un momento alla forma narrativa dell'amore 'udhrita. Il ruolo del racconto di Laylā e Majnūn è a tal proposito ben noto. Un'altra celebre coppia 'udhrita, 'Urwa ibn Hizām e 'Afrā', diviene, con nomi nuovi, la coppia protagonista di una delle più antiche narrazioni romanzesche in persiano, *Warqa e Gulshāh* di 'Ayyūqī. Il poema ha un epilogo che merita di essere menzionato: dopo essere morti per la pena d'amore come nel racconto arabo, i due eroi vengono resuscitati dal Profeta Muhammad e godono quindi di tutte i piaceri d'amore che avevano desiderato⁵⁸.

Questo ci porta a tutti i racconti nei quali un lungo trascorso 'udhrita giunge in ultimo al suo "lieto fine". Von Grunebaum ha indicato la somiglianza tra la struttura di questo genere di romanzo d'amore sentimentale ne *Le mille e una notte* e nei romanzi d'amore greci ed ellenistici⁵⁹. Egli ricorda anche il romanzo di 'Unsurī *Wāmiq e 'Adhrā* e il fatto che i nomi propri nei pochi frammenti ancora esistenti del testo dimostrino chiaramente la sua origine greca⁶⁰.

CORTEGGIAMENTI E RELAZIONI D'AMORE ILLECITE

Gran copia è di (donne simili a) uova nella tenda, in inaccessibile clausura,
Ma io mi sono trastullato con esse piacevolmente⁶¹.

Il corteggiamento non è ovviamente illecito. O, almeno, non lo era nella società preislamica. I liberi corteggiamenti continuarono nella società islamica ma, in generale, in circostanze assai più pericolose di prima. Ciò non è più ufficialmente tollerato, se non con le giovani schiave. Poiché il corteggiamento può condurre alla fornicazione, tratterò entrambi questi aspetti dell'amore in un'unica sezione senza però negare le loro differenze.

Che i corteggiamenti fossero in un certo modo più liberi in epoca preislamica e forse anche nei primi tempi dell'Islam di quanto non lo fossero in seguito, è un'idea che si sarebbe tentati di dedurre dagli aneddoti riguardanti allegri libertini quali Imru' ul-Qais o 'Umar ibn abi Rabī'a.

⁵⁶ Cfr. la discussione sui differenti generi di amore 'terreno' come riflessi nella poesia mistica, in Ritter, *Das Meer der Seele*, pp. 347 sgg.

⁵⁷ Traduzione inglese di K. Singh e M. A. Husain (Londra, 1961). Una bella traduzione tedesca della novella è stata curata da Ursula Rothen-Dubs (Zurigo, 1971). [Una trad. italiana è: Mirza Muhammad Hadi Ruswa, *La cortigiana Umrao Jan Ada (romanzo indiano)*, a cura di D. Bredi, L'Harmattan Italia (Torino, 2001)].

⁵⁸ J. Ripka, *History of Iranian Literature*, a cura di K. Jahn (Dordrecht, 1968), pp. 177 sgg.

⁵⁹ *Der Islam im Mittelalter*, pp. 389 sgg.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 585, n. 88. Alcuni frammenti scoperti di recente del poema di 'Unsurī sono stati pubblicati da Maulavi M. Shafi (Lahore, 1967) e da Bo Utas.

⁶¹ Verso ventiduesimo della famosa *mu'allaqa* di Imri'il-Qais (*Dhakhā'ir al-'Arab* 24, a cura di M. Abu l-Fadl Ibrāhīm (Il Cairo, 1969), p. 13: *Wa-baidati khidrin lā yurāmu khibā'uhā / tamatta 'tu min lahwin bihā ghaira mu'jalī*.

Quest'idea è sostenuta da Jāhiz, che sottolinea come ragazze e donne girassero senza velo, e come innocenti e liberi contatti sociali tra i sessi proseguirono, egli afferma, fino a quando fu imposto il velo per le donne del Profeta. Ma tale impressione potrebbe essere errata o, quantomeno, non si dovrebbero dimenticare i pericoli insiti in ogni corteggiamento difforme dalle regole sociali imposte anche in epoca preislamica. Così, il celebre folle d'amore Qais ibn al-Mulawwah detto Majnūn, come il suo omonimo Qais ibn Dharīh e Jamīl, furono dichiarati fuorilegge dal califfo omayyade quando le famiglie delle loro amate si lamentarono di loro⁶².

Il pericolo è presente anche nelle avventure amorose al centro di moltissime poesie di 'Umar e simili. A volte porta a conseguenze letali, come nel caso del poeta Waddāh, che faceva visita in segreto a Umm al-Banīn, la moglie del califfo Walīd I. Essendo stato informato da un servo, il califfo chiese a sua moglie di fargli dono proprio della cassa nella quale il poeta si era nascosto. Poi ordinò che fosse scavata una fossa profonda nella sua stanza e disse, prima di gettarvi dentro quella strana bara: "Qualcosa è giunto alle mie orecchie. Se ciò è vero, ora ti seppelliremo, dopo averti avvolto nel sudario [con questa cassa], e seppelliremo la tua memoria e cancelleremo ogni tua traccia fino all'ultimo giorno! Ma se non è vero, noi seppelliamo solo il legno, che non è di alcun valore!"⁶³ Stando ad altre fonti, il poeta fu ucciso per il semplice fatto di essersi rivolto a Umm al-Banīn in alcune delle sue canzoni d'amore⁶⁴.

'Umar ibn abi Rabī'a non era certo audace a tal punto da rischiare la vita per amore, nonostante amasse vantarsi delle sue audaci avventure. La stessa cosa può dirsi vera anche per altri poeti: di fatto, essi fecero più di una volta ricorso a dei travestimenti per sfuggire alla vendetta del *raqīb* (il guardiano), il *merkaere* dell'europeo *Minnesang*. Una volta, dopo aver indugiato la notte troppo a lungo con Nu'm nella tenda di lei, 'Umar fuggì travestito da fanciulla accompagnato da Nu'm e due delle sue sorelle⁶⁵. E anche Walīd ibn Yazīd, pur essendo l'onnipotente califfo, pensò fosse prudente infilarsi nelle vesti di un venditore di olive per incontrare la ritrosa Salmā. Lei però lo riconobbe, e la schiava della fanciulla gli disse: "Non vogliamo il tuo olio!"⁶⁶.

Nelle nostre fonti, la circostanza più comune nella quale una giovane moglie si trova ad essere esposta alla tentazione e, se la trama lo richiede, a divenirne vittima, è la prolungata assenza del marito. Questi può essere partito per un viaggio d'affari o, molto più spesso, essere in pellegrinaggio. Questo è lo sfondo del racconto a cornice del *Tūtīnāma*, di molte altre storie in questa raccolta, ne *Le mille e una notte* e in altre ancora. Nel racconto a cornice del *Tūtīnāma* turco ci troviamo davanti ad una situazione paradossale ma che, in termini di finzione letteraria, è eccellente: il pappagallo incoraggia assiduamente la giovane donna a far visita al suo ammiratore mentre, in realtà, cerca di impedirle di commettere un errore intrattenendola con le storie che le narra, una dopo l'altra. Nella versione persiana l'animale manda a monte i suoi sforzi rivelando al marito, al suo ritorno, le intenzioni della moglie. Questi la uccide immediatamente⁶⁷. E questa situazione, nella quale la moglie viene uccisa per un semplice sospetto, ricorre anche in altre narrazioni. Nella versione turca del *Tūtīnāma*, comunque, il finale cruento viene evitato, e la coppia è infine felicemente riunita.

Due figure che ricorrono ampiamente nei racconti di corteggiamenti e fornicazioni sono quella dello schiavo nero ripugnante ma risoluto, e dell'astuta vecchia, o nutrice. Il tipo dello schiavo nero quale seduttore di signore di alto rango, che si umiliano dinanzi a lui e subiscono passivamente anche i suoi atti più brutali, è ben noto da una serie di racconti de *Le mille e una notte*,

⁶² Per Jamīl si veda Aghānī, VIII, 108, 124, 129. Qais ibn Dharīh, *ibid.*, IX, pp. 197-198. Per Majnūn cfr. R. Paret, *Früh-arabische Liebesgeschichten*, Sprache und Dichtung, Heft 40 (Berna, 1927), n. 118 e 121.

⁶³ Aghānī, VI, 225.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 224.

⁶⁵ Questo episodio è descritto nella prima *qasida*, versi 50 e sgg. (M. M. 'Abd al-Hamīd, *Sharh Dīwān 'Umar ibn abī Rabī'a* [II Cairo, 1384/1965], pp. 99 sg.).

⁶⁶ Aghānī, I, 28-29.

⁶⁷ Georg Rosen, che ha pubblicato una eccellente traduzione tedesca del *Libro del pappagallo turco* (*Tuti-Nameh, Das Papageienbuch* [Lipsia, 1957], in cui è ristampata la prefazione di Rosen alla prima edizione del 1858) rivolge l'attenzione a questa differenza, come al fatto che l'immagine della donna sia perlopiù negativa nella versione persiana, laddove l'edizione turca presenta alcune variazioni a favore del personaggio femminile.

e non necessita di essere qui ripreso nel dettaglio. A mio parere, tale figura è simbolo di una sensualità rozza e di come essa degradi l'essere umano. La figura della nutrice, invece, è presente in così tanti racconti d'amore e di nozze da farne una delle *dramatis personae* nel teatro d'amore del mondo islamico. Nella maggioranza dei casi il suo ruolo è comunque solo strumentale, e quel che compie le è dettato da un ordine o dalla dedizione nei confronti di uno o entrambi i personaggi nella coppia d'innamorati.

Si ritrovano combinati in un racconto numerosi eccessi immorali, tutti compiuti grazie all'aiuto e, allo stesso tempo, nonostante il biasimo della nutrice: la moglie di un *qadi*, dopo aver fornicato con molti altri uomini, vuole passare la notte con il suo stesso figlio, e lo fa senza che il figlio si renda conto della sua identità. Ella poi uccide il primo frutto di questa unione, un bambino, e risparmia il secondo, una bambina che, trascorso qualche anno, prende come schiava nella sua stessa casa. Più tardi distrugge il matrimonio di suo figlio e lo unisce a questa ragazza che è allo stesso tempo sua figlia e sorellastra, senza che lui ne sappia nulla. Il racconto risulta alquanto artificioso ed è probabilmente concepito quale esempio della depravazione femminile⁶⁸.

Superare in astuzia i guardiani o, se l'innamorata è sposata, ingannare il marito, è uno dei trionfi nelle relazioni d'amore illecite. Innumerevoli sono i racconti di come un marito non amato venga ingannato da una moglie astuta e dal suo amante. Di rado, comunque, il trionfo dell'inganno è più completo di quanto avviene in un racconto breve, narrato da Ibn al-Jauzī ma probabilmente di origine anteriore, uno di quegli aneddoti pungenti in cui l'acume arabo raggiunge il suo vertice: un innamorato pretese che la sua amante acconsentisse a fare l'amore con lui sotto gli occhi del marito, minacciando altrimenti di lasciarla. Lei promise di farlo; il giorno stabilito, si arrampicò su di una palma dicendo di andare a raccogliere datteri. Ma una volta seduta lassù, incominciò a piangere ed a rimbrottare il marito: "Tu libertino, tu farabutto! Chi è quella donna con te? Non ti vergogni di fornicare con lei sotto i miei occhi?" L'uomo giurò solennemente di essere solo, ma sua moglie insisteva. Infine, scese e lui salì sull'albero. Ma non appena fu salito, la moglie fece segno all'amante di venire. E il marito, vedendo ciò che vide da lassù, le disse: "Mia cara [benché io ti veda fornicare con uno straniero, come tu dicevi di avermi visto con un'altra], niente di quello di cui mi hai rimproverato è vero, ad ogni modo, perché su da questo albero tutti vedono ciò che tu hai visto"⁶⁹.

Che metà del divertimento di un amoreggiamento illecito possa risiedere proprio nel fatto d'essere proibito, è la morale di un acuto aneddoto narrato a proposito del poeta Farazdaq. Questi voleva sedurre una donna di alto rango e minacciò di comprometterla con una satira se non avesse soddisfatti i suoi desideri. Lei tuttavia informò la moglie del poeta, la quale gli tese un tranello che lo portò a passare la notte in una stanza buia, in quello che credeva un letto adulterino, mentre in realtà si trovava con sua moglie. Una volta scoperto l'imbroglio, esclamò: "Allora eri tu! Sia lode a Dio! Come sei dolce quando mi sei proibita, e ripugnante quando mi sei concessa!"⁷⁰.

Svariati stratagemmi e inganni possono fornire materiale sufficiente per romanzi lunghi come la storia in arabo di Qamar az-Zamān e la moglie del gioielliere che, secondo von Grunebaum, è un adattamento arabo della commedia di Plauto *Miles Gloriosus*, o il romanzo persiano *Wīs e Rāmīn*, il presunto predecessore delle saghe europee del *Tristano e Isotta*⁷¹. C'è un'ampia divergenza fra l'aneddoto della palma magica e il poema di *Wīs e Rāmīn*, che ci ricorda che l'aspetto morale degli amori illeciti può variare da un atteggiamento senza scrupoli à la Don Giovanni, a una relazione d'amore autentica condotta fino all'illegalità dalla forza del fato e dalle circostanze. Pur con tutte le sue violazioni delle norme sociali e religiose che né l'autore, né la coppia di amanti intendono negare, l'unione di *Wīs e Rāmīn* è legittimata in virtù del diritto di natura e del diritto del cuore,

⁶⁸ Weisweiler, n. 117, dopo una storia riportata nella *Nihāyat al-Arab* di an-Nuwairī.

⁶⁹ Ibn al-Jauzī, *Al-Adhkiyā'* (Il Cairo, 1306/1889), p. 78. Una versione del tutto identica di questo aneddoto, ma con nomi greci, è contenuta nella nona novella del settimo giorno del *Decameron* di Boccaccio.

⁷⁰ Aghānī, XIX, 34.

⁷¹ I paralleli riscontrati non superano comunque le differenze. Le possibilità di un'influenza orientale nella letteratura europea medievale è stata spesso sopravvalutata. Cfr. le osservazioni scettiche sulle presunte influenze orientali nel *Parzival* di Wolfram riportate da M. Plessner, *Medium Aevum*, vol. 36 (Oxford, 1967), pp. 253-266.

mentre quella che re Moubad ritiene essere una sua rivendicazione legittima viene mostrata dall'autore come innaturale e crudele. È vero che quando la nutrice riesce a convincere Wīs a incontrare Rāmīn, l'autore parla di un successo di Iblīs (Satana)⁷². D'altro canto, quando Moubad quasi uccide Wīs dopo aver candidamente confessato il suo amore per Rāmīn, Gurgānī commenta: "Poiché Dio voleva il suo bene, come avrebbe potuto il re toglierle la vita in modo così disonorevole?"⁷³ In qualche modo la costellazione dei tre protagonisti del romanzo di Gurgānī è un'illustrazione del più tardo *ghazal* d'amore persiano, dove l'amore vero, ispirazione, gioia di vivere e uno spirito umanistico sono contrapposti all'ortodossia e alla legalità o, usando la formula più breve in assoluto, *eros* è opposto a *ratio*⁷⁴. Questo Rāmīn innamorato, amante del vino, che canta e suona il liuto, è ciò che Rūmī, Hāfiz e molti altri poeti persiani chiamerebbero un *rind*, mentre Moubad risulta una fredda incarnazione del potere, della legge e della ragione. A ciò sembrano alludere anche i loro nomi; Moubad è "il sacerdote" (dello zoroastrismo), Rāmīn deriva da *rām*, una forma spesso usata da Gurgānī al posto di Rāmīn, che significa 'mite' o 'allegro'.

Le voci dell'ortodossia non restò però silenziosa. I teologi erano soliti dire: "Nessun poeta peccò contro Dio nei suoi versi più di quanto fece 'Umar"⁷⁵. Un giudizio severo sulle storie immorali attribuite a califfi e altre persone rispettabili viene dato da Ibn Khaldūn nella sua famosa *Muqaddimah*. Dopo aver narrato una serie di racconti, tra i quali quello del califfo al-Ma'mūn che visita la sua futura moglie Būrān, figlia del suo segretario al-Hasan ibn Sahl, grazie a un cesto calato dal tetto, conclude chiedendo al lettore:

Come si concilia tutto ciò con la ben nota fede e con la cultura di al-Ma'mūm, con la sua imitazione dello stile di vita dei suoi antenati, i califfi ben guidati [abbasidi], con l'adozione dello stile di vita proprio di quei pilastri dell'Islam, i [primi] quattro califfi, con il suo rispetto per gli studiosi di scienze religiose e la sua osservanza nelle preghiere e nella pratica legale della norma stabilita da Dio? Come può essere considerato corretto che lui si comportasse come [uno di quei] furfanti depravati che si divertono a girovagare di notte, entrando in case sospette nell'oscurità, prendendo appuntamenti notturni alla maniera degli amanti beduini? E come questa storia può mai adattarsi al nobile personaggio della figlia di al-Hasan ibn Sahl, e con la salda morale e castità che regnavano nella casa di suo padre?

E conclude:

Ci sono molte storie come questa. Spuntano sempre dall'opera di qualche storico. L'incentivo a inventarle e a riferirle deriva da una [generale] inclinazione per i piaceri proibiti e per il diletto della reputazione altrui. La gente giustifica il proprio asservimento al piacere citando uomini e donne del passato [che si presume facessero le stesse cose che questi stanno ora compiendo]⁷⁶.

Non ci risulta del tutto chiaro perché Ibn Khaldūn trovasse così offensiva una storia che per la nostra sensibilità è solo un innocente, anche se capriccioso preludio a una felice unione sancita dal vincolo matrimoniale. Egli era sempre così severo? In ogni caso, quando scrisse queste righe

⁷² Gurgānī, *Wīs u Rāmīn*, a cura di K. S. Aini (Tehran, 1970), p. 148, verso 142 (da qui in avanti: testo persiano); traduzione inglese di G. Morrison, *Wis and Ramin* (New York, Columbia University Press, p. 98 (citato d'ora in avanti come Morrison).

⁷³ Morrison, p. 119.

⁷⁴ Cfr. il mio saggio "Verstand und Liebe bei Hafis" nei miei *Drei Hafis Studien*, Europäische Hochschulschriften, I, 113 (Berna e Francoforte sul Meno, 1975).

⁷⁵ Ibn 'Abd Rabbih, *Al-Iqd al-farīd*, 7 voll. (Il Cairo, 1948-1953), V, 385.

⁷⁶ *The Muqaddimah: An Introduction to History*, trad. dall'arabo da F. Rosenthal, Bollingen Series XLIII (2a ed., Princeton, 1967), I, 39-40.

moraleggianti, si sarebbe potuto consolare con diverse storie austere adatte a curare il lettore da ogni tentazione.

Ne *I campi di battaglia dell'amore* di Ibn as-Sarrāj ci sono una serie di storie nelle quali un'avventura amorosa progettata viene scoperta dal marito o stroncata sul nascere da una donna o una ragazza coraggiosa, e l'imprudente e impudente intruso dovrà pagare per la sua avventatezza, a volte con la vita, altre con la castrazione o con un'altra punizione crudele. Quasi tutte queste storie di amori illeciti si concludono prima o poi con un fallimento, e quando il colpevole viene ucciso, l'autore conclude di norma dicendo che il califfo esentò l'assassino dal pagamento del guidrigildo⁷⁷.

Per concludere questa sezione, sentiamo un commento di Wīs sul fato di una “donna sventurata caduta in trappola”:

O donna sventurata, caduta in trappola! Maledetta per la vergogna, e con il suo buon nome sacrificato! L'infelice giaceva sotto, l'uomo cavalcando svettante, l'arco dell'arroganza teso contro la donna! L'uomo senza fede non ha pietà, non prova rimorso alcuno nei suoi confronti, tanto è disumano. Egli non è capace d'amore, non conosce rimpianto; non parla onestamente e non considera la vergogna di lei. La donna, nella sua speranza, si addolcisce al pungolo della speranza come neve al calore del sole. In amore lei è come un onagro ferito, il cuore e l'anima legati da un sigillo e da catene; ora teme suo marito, ora la sua famiglia; ora si consuma di vergogna e paura di fronte a Dio: da una parte, vergogna e umiliazione senza fine, dall'altra, il fuoco dell'Inferno sotto di lei!⁷⁸

Wīs alla fine non cadde vittima del fato che deplora in queste sue parole, ma innumerevoli altre donne lo fecero, e non solo nel mondo islamico. La sua denuncia della crudeltà maschile riecheggia nelle seguenti parole di Mrs. Arbuthnot nella commedia di Oscar Wilde *Una donna senza importanza*, nell'Inghilterra della fine del XIX secolo: “Io sono caduta in disgrazia. Lui no. Questo è tutto. È la storia di un uomo e una donna come accade di solito, come accade sempre. E la fine è la solita fine. La donna soffre. L'uomo se ne va libero”⁷⁹. Fortunatamente ci sono, e ci sono sempre state, delle eccezioni. Ma la grande differenza tra il contesto islamico e quello cristiano sta nel fatto che a un musulmano era concesso, a parte la moglie o le mogli legittime, di avere rapporti con “le ancelle in vostro possesso” (Corano, Sura 4, 3; 4, 24), “le donne del bazaar”, per ripetere l'espressione del *Qābūs-nāma*, senza perdere la sua buona coscienza e la sua immagine di uomo devoto.

RELAZIONI CON LE SCHIAVE

E le schiave che possiedi concesse a te da Dio come preda di guerra⁸⁰.

Rapire una ragazza o una donna durante un razzia, o prenderla come bottino da una tribù sconfitta, o comprarla al *bazar*, erano pratiche comuni nell'Arabia preislamica. L'Islam non portò a cambiamenti essenziali in tali costumi. Dopo il massacro della tribù ebraica di Quraiza, nel quale tra seicento e novecento uomini ebrei furono decapitati, le loro donne e i loro figli vennero venduti, e Muhammad scelse per servirlo la bella Raihāna⁸¹. Quindi, non c'era traccia di colpa per un uomo pio nel possedere e nel dilettarsi con ragazze schiave. Ma dobbiamo qui riportare le critiche di Abū

⁷⁷ Paret, *Früh-arabische Liebesgeschichten*, n. 61, 64, 68a, 68b, e 70.

⁷⁸ Morrison, p. 90; testo persiano p. 137.

⁷⁹ Oscar Wilde, *Plays* (Penguin Books, 1954), p. 133.

⁸⁰ Corano, Sura 33, 50.

⁸¹ F. Buhl, *Muhammads Liv* (Copenhagen, 1903), p. 270.

l-‘Alā’ al-Ma‘arrī, lo scettico poeta cieco della Mesopotamia del X secolo, che affermò in una delle sue meditazioni:

In quali faide ci ha la religione avvinti
Lasciandoci in balia di ogni genere d’odio!
Non concesse forse il decreto di un Profeta
Ai capi arabi le donne dei loro nemici?⁸².

Commerciare delle schiave, e naturalmente anche degli schiavi maschi, doveva essere un affare molto redditizio, a giudicare dai prezzi raggiunti da cui alcuni di essi⁸³. Le schiave erano anche uno dei doni prediletti all’interno della cerchia di coloro che se le potevano permettere, e talvolta un califfo o un visir dimostravano la loro generosità donando una ragazza di gran valore a un loro favorito o – nel migliore dei casi – al vero amante di lei, come è attestato in numerosi racconti. Se il beneficiario non era il suo amante, poteva allora anche essere uno sgradevole vecchio pazzo come il poeta e giullare di corte Abu Dulāma. Ormai anziano, egli chiese da Khaizurān, moglie del califfo Al-Mahdī, un simile regalo e lo ottenne; e quando sua moglie diede la schiava a suo figlio, Abu Dulāma se ne lamentò con al-Mahdī e ne ottenne una seconda⁸⁴.

Le storie di giovani schiave date in dono a stranieri sono abbondantemente superate in numero dai racconti di donazioni fatte con l’intento di permettere una felice unione tra la schiava e il suo amante⁸⁵. In uno di questi racconti che troviamo nel celebre *Il sollievo dopo la distretta* di Tanūkhī (reso altresì più liberamente come *Ogni nuvola ha una fodera d’argento*), i sentimenti della schiava sono espressi in un tono commovente alquanto atipico in questo genere di storie. Quando una delle ragazze si prepara per essere condotta dal suo amante, le altre, condividendo la sua gioia, le dicono: “Sei libera, il tuo desiderio più ardente si è realizzato!”⁸⁶

Sono qui riportati solo altri due esempi di racconti che narrano di doni viventi. Il primo è di grande importanza nella e per la storia della letteratura persiana: il principe di Darband mandò una schiava kipciaka al grande poeta Nizāmī come riconoscimento per il suo primo poema, e Nizāmī l’amò così ardentemente che non solo ne fece la sua legittima sposa e pianse amaramente la sua morte prematura, ma le consacrò anche un singolare monumento, di un’incomparabile bellezza e di nobile intelligenza, nella figura di Shīrīn, la protagonista del suo secondo poema *Khusrou e Shīrīn*, una delle più grandi figure femminili mai create nella letteratura islamica⁸⁷. L’altro esempio è rilevante in un contesto completamente diverso, quello della storia comparata delle religioni. Gli eroi di questa piccola storia sono il califfo Mansūr e il medico di corte cristiano Giorgio della celebre famiglia dei Bukhtīshū‘. Nell’apprendere che la moglie del medico era malata e si era quindi fermata a Gondeshapur, il califfo inviò al medico tre schiave bizantine scelte come regalo di Natale. Giorgio si offese e subito le rispedì indietro. Quando il califfo gli chiese perché non avesse

⁸² R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Poetry* (Cambridge, 1921), n. 272. Inna sh-sharā’i’a alqat bainanā ihanā / wa- auda‘atnā afānīna l-‘adawāti / wa-hal ubīhat nisā’u l-qaumi ‘an ‘urudhin / lil-‘urbi illā bi-ahkāmī n-nubūwāti.

⁸³ Diversi esempi si trovano ne *Le mille e una notte*.

⁸⁴ Aghānī, IX, 134 = Weisweiler, n. 69.

⁸⁵ Esempi in Weisweiler, n. 33, 36, 47, 76, 77, 94, 101 e 102.

⁸⁶ Al-Qādī at-Tanūkhī, *Al-Faraj ba’d ash-shidda* (Il Cairo, 1357/1938), II, 165-167 = Weisweiler, n. 101. [traduzione italiana: al-Tanuhi, *Il Sollievo dopo la distretta*, a cura di A. Ghersetti, Arielle Ed. (Milano, 1995)]

⁸⁷ E. Bertels, *Izbrannye Trudy: Nizami i Fuzuli* (Mosca, 1962), pp. 118-119: “Sono portato a credere che tutte quelle scene del *Khosrou e Shirin* nelle quali lei rifiuta di diventare la concubina di Khosrou, acconsentendo solo a un’unione matrimoniale, sono più o meno correlate a Apak”. E a p. 228: “La vera eroina del poema è, naturalmente, Shirin... Khosrou gioca un ruolo decisamente passivo. È necessario ricordare che il poema fu composto nel dodicesimo secolo in un paese musulmano, dove la donna era considerata un semplice giocattolo, una merce da vendere e da comprare. Serviva molto coraggio per ripartire i ruoli in questo modo”. Benché evidenziata da innumerevoli racconti, questa affermazione di Bertel’s risulta alquanto parziale. Dobbiamo ricordare quantomeno l’*hadith* che raccomanda di educare ed insegnare ad una schiava quanto possibile, e nel caso in cui cresca bene, di accordarle la libertà e di sposarla; chi faccia ciò ne otterrà una doppia ricompensa (*Sahīh al-Bukhārī*, VII, 6, Kitāb an-nikāh, bāb 13). Essendo un devoto musulmano, Nizāmī deve esser stato ben conscio del fatto che il suo desiderio di sposare Apak era non solo in accordo con il suo cuore e con il suo sentimento umano, ma anche con la tradizione religiosa.

accettato il dono, egli rispose: “Noi cristiani abbiamo una sola moglie, e fintanto che è viva non ne prendiamo un'altra!”⁸⁸

Una genere speciale di schiave era quello delle cantanti (*qaina*, pl. *qiyān*), sulla cui bellezza e frivolezza Jāhiz scrisse il trattato sopra ricordato. Il punto fondamentale che si ribadiva in esso è la legittimità delle “nostre riunioni” (*majālisunā*)⁸⁹.

Come a un uomo è permesso ammirare un campo di grano o un'aiuola, ammirandone il verde e odorandone i vari profumi quanto a lungo desidera purché non allunghi una mano verso di essi, ma non gli è permesso di prendere nemmeno un solo granello di senape senza averne il diritto, e come non gli è permesso mangiare qualcosa di proibito: allo stesso modo, a un uomo è permesso parlare alle cantanti, scherzare, amareggiare, e stringere loro le mani, e toccarle allo scopo di farle girare, fintantoché ciò non implichi alcunché di illecito. Non fu Allah stesso ad escludere *al-lamam*, “le offese minori”, quando disse: “Coloro che si astenero dai peccati gravi e dalle turpitudini, non commettendo che offese minori – certo il tuo Signore è ampio nel perdono” (Sura 53, 32).

Jāhiz espone quindi una serie di interpretazioni possibili di *lamam*, ivi compresi il baciare e, se mi si concede l'espressione, il *petting*⁹⁰.

Tutto ciò, ovviamente, non è diretto a chi possieda delle *qiyān*, spettandogli il diritto di utilizzarle in ogni caso come concubine, ma solo a coloro che assistono ai loro concerti e sono *marbūt*, legati a una di esse senza averla in proprietà. Come una *qaina* gestisca il suo *marbūt*, o meglio i *marbūtin*, poiché di solito ne ha un buon numero contemporaneamente, viene descritto acutamente da Jāhiz. Citare integralmente il brano andrebbe al di là dello scopo di questo articolo, ma le righe che seguono fungeranno da esempio:

Di regola, esse non sono oneste, e usano trucchi e inganni per rubare ciò che il *marbūt* tiene in tasca. A volte tre o quattro dei suoi *marbūtin* si radunano presso la sua dimora, ognuno comunque ben attento a non imbattersi in un suo rivale (o rivali), e fissandoli con gelosia se ciò accade. La cantante da parte sua piange con un solo occhio verso l'uno, ride con l'altro verso un secondo, ammicca a questo alle spalle dell'altro, concede il suo amore ad uno in segreto e all'altro in pubblico, facendogli credere (o forse a entrambi) che ella appartiene a lui soltanto, e che il suo comportamento in pubblico è l'opposto di ciò che prova intimamente. E quando stanno per prendere congedo da lei, ella scrive una lettera a ciascuno di loro su di uno stesso modello, assicurandogli che non ne può più dei suoi rivali e che desidera soltanto un appuntamento intimo con lui. Ebbene, se Iblīs non avesse nessun'altra trappola per uccidere, nessun altro vessillo a cui appellarsi, e nessuna altra seduzione con la quale ammaliarci che non fossero le cantanti, queste gli sarebbero comunque sufficienti. Tuttavia, non era mia intenzione biasimarle, ma piuttosto farne la più alta lode, poiché un'affermazione del Profeta recita: “Le migliori fra vostre donne sono le più affascinanti incantatrici!”⁹¹

Ancor più istruttiva di questo bel passaggio è la parte finale del trattato, nella quale l'autore fornisce un'allettante descrizione dei vantaggi del possedere *qiyān*. Un uomo che possiede delle *qiyān* gode di privilegi che sono simili solo a quelli di un califfo. I visitatori accettano volentieri i suoi inviti, portando con sé doni preziosi. Persone con un'alta posizione e di grande

⁸⁸ 'Uyūn al-anbā', I, 124.

⁸⁹ Rasā'il, II, 146: “In questo libro abbiamo esposto le ragioni che si oppongono a coloro che ci biasimano perché possediamo *qiyān*”.

⁹⁰ Ibid., II, 164: *al-ityān fimā dūn al-farj*, cioè: “tutto salvo la vulva”.

⁹¹ Ibid., p. 175.

ricchezza e influenza gli concedono denaro e protezione, e così via. Egli, da parte sua, tiene la sua casa aperta, conosce le particolari predilezioni di ciascuno dei suoi ospiti, e tanto si preoccupa di soddisfare i loro appetiti quanto non si cura che le porte della sua casa restino chiuse durante la notte, o di dove una *qaina* l'abbia trascorsa, se a casa o da qualsiasi altra parte⁹². In altre parole, nonostante le argomentazioni religiose apportate nella prima parte del trattato, ciò che Jāhiz descrive alla fine di esso è una “maison de passe”, se non semplicemente un bordello di alto bordo.

Che ci fossero anche altri bordelli c'era da aspettarselo, essendo questa la natura delle cose, o meglio, quella dell'uomo. Ma dato che non sono un esperto nel campo vi chiedo di accontentarvi di un solo esempio tratto dal periodo classico. ‘Adud ad-Dawla, il celebre dinasta buide del decimo secolo, istituì un bordello a Baghdad e, secondo un'osservazione tratta da *L'India* di Bīrūnī, lo fece pensando sia a incrementare le sue entrate che a “proteggere i suoi sudditi dalle passioni dei suoi soldati scapoli”⁹³. ‘Adud ad-Dawla è famoso anche per un'altra storia che riguarda una schiava: secondo quanto riportato nel *Tajārib al-uman (L'esperienza delle nazioni)* accadde una volta che il principe sviluppò una passione per un'odalisca così ardente da ostacolarlo nell'adempimento dei suoi doveri regali. Quando si rese conto dei pericoli insiti nella sua passione, e accortosi che non riusciva a liberarsene, ordinò all'eunuco Shakkar di annegarla nel Tigri. L'eunuco non obbedì subito al suo ordine, così che, passati alcuni giorni, non appena il principe cominciò a rimpiangerla, Shakkar la riportò presso di lui, che fu felice di riaverla con sé. La sua passione, però, era rimasta immutata e così presto si trovò costretto a ripetere l'ordine, dicendo: “Per soddisfare la brama di desiderio carnale dell'anima non vale la pena di rinunciare al mondo e al potere che si ha su di esso”⁹⁴ e la poveretta fu affogata.

Un'osservazione aggiunta a questo aneddoto dice che questa è una storia raccontata a proposito di molti sovrani. Io temo, tuttavia, che questo non significhi che sia stata inventata, bensì che il fatto si ripeté più di una volta. O perlomeno, ciò è in linea con gli altri atti brutali compiuti da ‘Adud ad-Dawla e da molti dei suoi compagni di stirpe principesca⁹⁵. Inoltre, essa rimanda alla punizione inflitta alle odalische che, se colte in flagranza di reato – e a volte per un mero sospetto – venivano annegate nel periodo ottomano nel Corno d'oro o in altre acque predisposte, come si legge in famosi brani di letteratura orientale d'epoca romantica europea, come il *Don Juan* di Byron o le *Avventure di Haji Baba di Isfahan* di Morier⁹⁶.

MATRIMONIO E AMORE CONIUGALE

Le vostre donne sono come un campo per voi, venite dunque al vostro campo a vostro piacere, ma premettete qualche atto pio, utile a voi, e temete Iddio...⁹⁷

Come vengono descritti il matrimonio e la vita matrimoniale nei testi letterari? Se guardiamo alla letteratura europea e americana possiamo facilmente constatare come l'adulterio, l'amore libero e le avventure lascive abbiano sempre rappresentato la larga maggioranza dei soggetti erotici, e così è ancora oggi. Quando è un amore vero e costante ad essere rappresentato, la storia di norma si conclude con la morte o con una lieta unione. “Mit dem Gürtel, mit dem Schleier reisst der schöne Wahn entzwei” (“Con la cintura, con il velo si lacera la bella illusione”) scrisse Friedrich Schiller ne *La campana*. E il frivolo Lord Illingworth, nella commedia di Oscar Wilde *Una donna senza importanza* dichiara: “Bisognerebbe essere sempre innamorati. Questa è la

⁹² *Ibid.*, p. 177-180.

⁹³ *Bīrūnī's India*, trad. di E. Sachau (Londra, 1910), II, 157.

⁹⁴ *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, a cura di D. S. Margoliouth (Londra, 1920-21), III, 42.

⁹⁵ Cfr. il mio abbozzo sul personaggio del principe nel mio libro *Die Hofkorrespondenz 'Adud ad-Daulas und ihr Verhältnis zu anderen historischen Quellen der frühen Būyiden* (Wiesbaden, 1965), p. 18.

⁹⁶ Byron, *Don Juan*, quinto canto, strofe 92 e 149; James Morier, *The Adventures of Haji Baba of Isfahan*, *The World's Classics* 238 (Londra, Oxford University Press, 1923 e molte altre ristampe), pp. 161-162.

⁹⁷ Corano, Sura 2, 223.

ragione per cui non ci si dovrebbe mai sposare!”⁹⁸ O il matrimonio è felice, o è un faticoso lavoro quotidiano. Nessuno dei due casi (che talvolta si fondono in uno) è certo fra i soggetti preferiti delle narrazioni artistiche. Perché un matrimonio diventi degno dell’interesse di uno scrittore (e dei suoi lettori) è necessario che sia pieno di problemi, di tensioni e di avventure. Mentre nella vita reale noi lottiamo per una felicità costante, nella finzione preferiamo i problemi; apprezziamo il lieto fine, ma non lo stato di felicità.

I problemi della vita matrimoniale nell’antico Islam sono più o meno i medesimi che in qualsiasi altro posto: la separazioni, la comparsa di un terzo incomodo, la mancanza di armonia, di denaro, e così via. Ulteriori problemi potevano sorgere dalle condizioni e dai costumi particolari della società islamica del passato: la mancanza della libera scelta del compagno, la poligamia, le prerogative maschili e la pratica del divorzio. Sarebbe un compito interessante individuare nelle fonti i modelli propriamente islamici di vita e di amore coniugale, ma questo sarebbe il frutto di una ricerca lunga e di vasta portata che non può essere qui compiuta. Lo stile impressionistico al quale mi sono attenuto fino ad ora sarà quindi ancora più evidente in quest’ultima sezione.

Vi sono una serie di antichi racconti nei quali il padre o la madre di una ragazza si rifiutano di concederla a un pretendente, senza avere chiesto il suo parere⁹⁹. Ma, in un celebre racconto de *Le mille e una notte*, è Parī Bānū, la fata, a dare la seguente risposta alla proposta di matrimonio del suo amante terreno, il Principe Ahmad:

Ti ho già detto che in questo modo io agisco con piena autorità. Oltre a ciò vige tra noi, popolo delle fate, da tempi immemorabili un’usanza e una tradizione secondo le quali quando noi fanciulle raggiungiamo l’età del matrimonio e gli anni della consapevolezza, ciascuna può sposare, seguendo i dettami del suo cuore, la persona che le piace di più e che lei crede possa rendere felici i suoi giorni. Così marito e moglie trascorrono insieme tutta la loro vita in armonia e felicità. Ma se una ragazza è ceduta in matrimonio dai suoi genitori, secondo la loro scelta e non la sua, ed è unita ad un compagno non adatto a lei, perché sgradevole, dal cattivo carattere, o ancora incapace di conquistarla, allora è probabile che i due saranno in disaccordo l’uno con l’altra per il resto dei loro giorni, e problemi senza fine deriveranno loro da un’unione così male assortita. E neppure siamo vincolate all’altra legge che vincola le umili vergini della razza di Adamo; poiché noi annunciamo liberamente la nostra preferenza a coloro che amiamo, e non dobbiamo attendere, struggendoci, di essere corteggiate e vinte¹⁰⁰.

Nell’essenza di queste parole vi è uno dei motivi principali del *Wīs e Rāmīn*. Dopo aver raccontato come Shahrū, la regina di Māh o Media, promise sua figlia prima ancora che nascesse a re Moubad, il poeta riassume la sua opinione con queste parole: “Osserva in quale difficoltà essi finirono per aver ceduto in sposa una bambina non ancora nata”¹⁰¹.

A quali difficoltà tale costume potesse portare, viene illustrato in una storia della versione turca del *Tūtīmāma*. Quando il padre della graziosa Jamīla partì per il pellegrinaggio, disse alla moglie e al figlio che dal momento che Jamīla era, grazie a Dio, in età da maritare, e poiché non era sicuro di poter fare un giorno ritorno, loro avrebbero dovuto concederla non appena fosse comparso un pretendente adatto. Poco dopo anche il figlio partì per alcuni affari di commercio; e così accadde l’inevitabile: padre, madre e fratello promisero la sposa a differenti pretendenti, ognuno dei quali presto si trovò nell’identica, ardua condizione di avere due rivali. La povera Jamīla, che non era stata consultata, e a cui evidentemente non piaceva nessuno dei tre, decise di morire. Ma non siamo ancora alla fine della storia: mentre i tre lamentavano la sua morte al

⁹⁸ Wilde, *Plays*, p 117.

⁹⁹ Alcuni esempi in Weisweiler, n. 18 (preislamico), 40 e 42 (primo periodo dell’Islam).

¹⁰⁰ Richard F. Burton, trad. *Supplemental Nights to the Book of the Thousand Nights and a Night* (Londra, 1886), IV, 447.

¹⁰¹ Morrison, p. 25.

cimitero, uno di loro fu vinto dal desiderio di vederla per l'ultima volta e disseppellì il corpo; il secondo, un medico, si accorse che non era veramente morta, e che poteva essere fatta rinvenire con qualche colpo vigoroso, compito di cui fu incaricato il terzo uomo. Non appena ella si rimise in forze, la lotta fra i tre rivali riprese nuovamente, ma questa volta, avendo imparato che non è poi così facile morire, Jamīla decise di sottrarsi dai suoi pretendenti facendosi suora¹⁰². Di solito i giovani sembrano attenersi alle decisioni dei genitori senza opporre troppa resistenza¹⁰³. In un racconto, un governatore di Baghdad, allarmato dalle voci sulla dissolutezza delle figlie dei precedenti alti funzionari, decide di impedire alle sue cinque figlie le stesse aberrazioni, facendole sposare seduta stante con i figli di un gentiluomo; al che i riluttanti corteggiatori e il padre vengono subito convocati, e i cinque matrimoni celebrati prima dell'alba¹⁰⁴. Qui, come in diverse altre storie, l'unico requisito richiesto non è l'amore, ma l'equità sociale, il cui ruolo è già stato sottolineato nella discussione sull'amore 'udhrita.

Di regola, dunque, gli sposi si vedevano per la prima volta durante la prima notte di nozze. Una nutrice poteva essere mandata in avanscoperta nella casa della ragazza per esaminare le sue qualità fisiche. In un simile caso in cui tale compito viene affidato ad una schiava, la giovane sposa beduina salva la sua dignità schiaffeggiando la ragazza in volto¹⁰⁵. Le cerimonie di nozze si svolgono spesso in modo fastoso, come descritto nel racconto fantastico dei due visir Nūr ad-Dīn e Shams ad-Dīn, dove l'episodio più saliente è la presentazione della sposa, che indossa una dopo l'altra sette vesti preziose di colori diversi¹⁰⁶. In questa descrizione viene menzionata una moglie anziana che accompagna la sposa fino alla soglia della camera nuziale. Questa moglie più vecchia poteva anche essere incaricata di osservare la coppia durante la loro prima notte di nozze, assistendo da uno spioncino in modo da assicurarsi che il giovane riuscisse nell'adempimento dei suoi doveri nuziali: un costume ancora vigente qua e là nei paesi musulmani¹⁰⁷. Poiché l'atto sessuale è spesso descritto attraverso metafore poetiche, ora, invece di spiare con la vecchia moglie attraverso il buco della serratura, ascolteremo alcuni versi dall'abile penna di Nizāmī per apprezzare la nobiltà di un tale genere di "franchezza":

Quindi egli narrò la sua storia ammaliante;
 E la graziosa fanciulla ascoltò affettuosamente.
 Quando si accorse che il re era divenuto dell'umore di un indomabile destriero,
 Lasciò che abbracciasse il suo cipresso odoroso di giglio.
 Un usignolo sedette sul trono del bocciolo;
 Questo si dischiuse e inebriò l'usignolo.
 Un pappagallo scorse un vassoio colmo di zucchero
 E lo spandette, non disturbato dalle mosche.
 Egli gettò un pesce nel bacino
 E un dattero nel latte.
 Era dolce e meravigliosamente ricco,
 Ed egli lo rese ancor più dolce con il suo dattero.
 Il re tolse la seta a quel dipinto cinese
 E aprì il lucchetto d'oro allo scrigno di zucchero¹⁰⁸.

¹⁰² Diciannovesima notte, seconda storia, del Libro del pappagallo turco, traduzione tedesca di Rosen, pp. 230-235.

¹⁰³ Un esempio tipico è contenuto in Weisweiler, n. 56: un *qādī* di Marw dà la figlia in sposa al suo devoto servo indiano (cfr. la versione di Ghazzālī, *At-Tibr al-masbūk* (Il Cairo, n.d.), pp. 154-156).

¹⁰⁴ Al-Qādī Abū 'Alī al-Muhassin at-Tanūkhī, *Al-Faraj ba'd ash-shidda*, II, 68 sgg. = Weisweiler, n. 92.

¹⁰⁵ Aghānī, XI, 89 = Weisweiler, n. 44.

¹⁰⁶ *Le mille e una notte*, traduzione tedesca di E. Littmann, *Die Erzählungen aus den 1001 Nächten* (Wiesbaden, 1953), I, pp. 246-255 (da qui in avanti citato come Littmann).

¹⁰⁷ Ciò è ben descritto in un capitolo sui costumi matrimoniali nel libro *Hayal ve Gerçek (Fantasia e realtà)*, (Istanbul, 1957) dall'autore turco Mahmud Makal, che lavorò come insegnante in un paese dell'Anatolia orientale e pubblicò due volumi sulla sua esperienza; il secondo è intitolato *Bizim Köy* (Il nostro villaggio), (Istanbul, 1957). Entrambi i volumi sono divenuti famosi e l'autore è stato attaccato in modo assai duro per aver infangato l'onore del suo paese natio.

L'immagine della donna sposata che emerge dalle fonti letterarie non è omogenea né univoca. Ci sono affermazioni e racconti sia positivi che negativi riguardo a questo personaggio. Bisognerebbe ricordare poi che taluni fra i più sprezzanti non sono di origini islamiche. Ad esempio, le biografie arabe di Socrate, trasmesse agli arabi dai monaci cristiani, contengono affermazioni di questo tipo:

Non c'è sciagura peggiore della follia, e nessun male più maligno di una donna.

Chiunque voglia sfuggire alle macchinazioni di Satana non deve obbedire a una donna, poiché le donne sono come scale innalzate, e Satana non può compiere nessuno dei suoi trucchi senza salire su una di esse.

Tratta i tuoi affari con loro come se fossero carcasse. Nutriti di loro solo se il bisogno ti costringe e non più di quanto basti per tenerti in vita. Ma se te ne nutri più del necessario, queste ti fanno ammalare e ti uccidono.

Qualcuno gli disse: come puoi vituperare le donne, quando né tu né gli altri uomini saggi come te potrebbero esistere senza di esse? Egli rispose: le donne sono come alberi di palma con le loro capsule. Quando entrano nel corpo di un uomo lo uccidono, ma il loro frutto è il dattero delizioso¹⁰⁹.

Sarebbe facile enumerare altri esempi di detti di questo genere, di vera o presunta origine greca; riporteremo, invece, qualche esempio tratto dalle fonti persiane. Alcuni degli sprezzanti incisi sulle donne che Firdawsī ci propone nel suo *Libro dei re* sono forse anch'essi influenzati da fonti preislamiche:

Non appena ha messo al mondo un bambino sano,
Allontana il tuo cuore dall'amore di tua moglie.

oppure,

Se vuoi lodare una donna, loda piuttosto i cani,
Perché un cane è meglio di cento donne virtuose.
Come disse giustamente il Signore del mondo Qaiqubad:
Una brutta maledizione ricada su di una bella donna!

Un inventario di versi e affermazioni di questo genere nella poesia persiana sarebbe infinito. Khāqānī dice:

Mille mali vengono da una donna sola;
immagina dunque quanti ne potrebbero venire da una dozzina o un migliaio!

Sa'dī impartisce il seguente consiglio:

Prendi una nuova moglie ogni anno, amico mio!
È certo inutile usare un calendario quando è finito.

Persino il saggio e umano Nizāmī riserva alcune osservazioni ostili sull'argomento:

¹⁰⁸ *Hefṭ Peiker*, a cura di H. Ritter e J. Rypka, Monographie Archivu Orientalniho, Vol III (Praga, Parigi, Lipsia, 1934), p. 163.

¹⁰⁹ 'Uyūn al-anbā', I, 49.

Non picchiare una donna, ma se lei ti si oppone,
Picchiala finché non riesca più a alzarsi¹¹⁰.

Alcuni di questi versi sembrano essere grossolane esagerazioni. Devo comunque avvertire il lettore di non prendere troppo sul serio il significato letterale di questo genere di affermazioni. Non avendo avuto la possibilità di analizzarle nel loro contesto, dubito che tutte esprimano l'opinione effettiva dei rispettivi poeti¹¹¹. Dal *Wīs e Rāmīn* di Gurgāni potremmo raccogliere le affermazioni più contraddittorie riguardo alle donne e all'amore, dal momento che esse sono messe in bocca ai protagonisti della storia e riflettono le loro opinioni personali, che di necessità concordano solo in parte con l'opinione dell'autore stesso.

Tutte queste affermazioni sembrano essere, quale più quale meno, ispirate da un'ostilità irrazionale. Esse non riflettono, però, l'atteggiamento del Corano verso le donne, nonostante la chiara preferenza e i privilegi accordati agli uomini. Più prossima alla posizione del Corano è una tradizione ebraica citata da Jāhiz nel suo eccellente *Libro degli animali*. Secondo questa tradizione Eva, Adamo e il serpente furono puniti dopo la Caduta ciascuno con l'imposizione di determinate qualità naturali: quelle di Eva furono le mestruazioni, la deflorazione, la gravidanza, le doglie, il parto, l'obbligo del velo sul capo, l'isolamento nella casa, la sottomissione alle direttive dell'uomo, il fatto di giacere sotto di lui durante l'atto sessuale¹¹². A queste affermazioni generiche e poco specifiche si possono aggiungere le immagini più particolareggiate di singole rappresentanti del gentil sesso. Potremmo pensare, ad esempio, alla breve e acuta satira che il poeta Abdallāh ibn Awfā ha messo in rima per sua moglie, e che inizia con le seguenti parole:

Ho spostato la figlia di al-Muntasar
Malvolentieri, mi arrecò danni e nessun beneficio!

La descrive poi come una donna litigiosa, bugiarda, ingorda, e riassume con questo verso:

Che piaga è una moglie, poco importa se sia
L'unica compagna, o l'ultima del suo quartetto¹¹³.

Questo poema ci riporta al destino di un altro poeta, chiamato ad-Dahhāk. Poiché il governatore al-Hajjāj ibn Yūsuf gli aveva detto che la felicità di un uomo non poteva realizzarsi pienamente fino a quando non avesse avuto quattro spose nel suo *harem*, Dahhāk spese una fortuna per averle. Ma delle quattro mogli che sposò la prima era empia, la seconda un'autentica meretrice, la terza ostentava il suo fascino come un uomo, e la quarta era semplicemente pazza. Il poeta quindi divorziò velocemente quanto si era sposato, scrisse una satira sull'episodio e si presentò ancora davanti al governatore che, incredibilmente divertito dalla storia, gli diede il doppio di quello che aveva speso nella sua avventura¹¹⁴.

L'ultimo verso di Awfā riecheggia in Dahhāk con il seguente voto:

Che io diventi sordo e cieco, ma senza moglie!

¹¹⁰ Questi versi sono citati in K. Timm e S. Aalami, *Die muslimische Frau zwischen Tradition und Fortschritt*, Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Heft 29 (Berlino, 1976), pp. 223-224. Le citazioni sono ricavate da una raccolta inedita di scritti di carattere misogino tratti dalla poesia persiana, curata dal mio venerato amico M. A. Djamalzadeh.

¹¹¹ Aalami non solleva la questione.

¹¹² *Kitāb al-Hayawān*, a cura di A. H. Hārūn (Il Cairo, 1357/1938), IV, 99.

¹¹³ *Hamāsāt Abi Tammām*, a cura di G. G. Freytag (Bonn, 1828-1847), I, 668.

¹¹⁴ Weisweiler, n. 246, secondo al-Qālī, *Amālī Dhail* (Il Cairo, 1344/1926), p. 47.

Questo motivo, quello della misoginia, è sviluppato in modo più gradevole in una serie di storie che raccontano di come uno scapolo convinto o un misogino si risolvano al matrimonio. Due notevoli esempi sono la storia della seconda principessa, la bizantina, nel *Haft Paikar* di Nizāmī, e quello della settima principessa (nel padiglione bianco) nel *Hasht Bihisht* di Amīr Khusraw Dihlawī. Ma lo spazio non ci permette di esporre in dettaglio l'argomento; ricorderò soltanto come Abū Nuwās affermasse esplicitamente di non amare le donne perché impure, e di preferire loro invece i bei fanciulli¹¹⁵. Quella dell'amore per i ragazzi era una pratica assai diffusa, spesso affiancata alle relazioni eterosessuali, come nel caso di Abū Nuwās. Ma ritorniamo al nostro argomento.

La graziosa controparte del tipo di donna che può ispirare la misoginia è la dama ideale, che è bella, sensuale, affettuosa quanto intelligente, fedele e coraggiosa. Gli esempi di donne che incarnano tutte queste qualità sono rari, ma non completamente assenti. Tre tra le più celebri sono: Wīs nel *Wīs e Rāmīn* di Gurgāni, Shīrīn nel *Khusraw e Shīrīn* di Nizāmī, Marhūma o Marjūma in un celebre e bel racconto che apparve per la prima volta nel *Ilāhīnāma* di 'Attār, e in seguito ne *Le mille e una notte*, nel *Tūtīnāma*, e in altre fonti ancora. La sorte di Marhūma e la sua sopportazione delle prova cui è sottoposta sono tra i più straordinari esempi di fedeltà matrimoniale. È una borghese, mentre Wīs e Shīrīn sono nobili; agisce in un *milieu* musulmano, e le sue tribolazioni hanno luogo durante il pellegrinaggio del marito; è infine esposta alle più grandi afflizioni, inclusa la lapidazione, senza mai cedere alle tentazioni e alle lusinghe di coloro che sono ammaliati dalla sua bellezza¹¹⁶.

La lieta controparte di questa sublime ma tragica figura si trova in tutta una serie di storie che raccontano di uno stratagemma di successo grazie al quale l'eroina inganna i suoi sedicenti seduttori. Nella versione del *Tūtīnāma*, un principe indiano s'ingegna di dimostrare a uno dei suoi soldati che crede nella fedeltà della moglie come questa sia un'adultera come le altre: le invia quindi due seduttori, uno dopo l'altro. Ma lei prima li nasconde nell'armadio, avvolti nel mantello dei domestici che ha ordinato loro di indossare, poi li chiude dentro, e infine li presenta davanti al principe, attonito, e al marito compiaciuto¹¹⁷. In una forma ampliata, con quattro o cinque seduttori invece di due, tutti ufficiali di alto rango, ai quali lei si rivolge per un aiuto e che finisce per catturare con la sua bellezza, la stessa storia si trova nella raccolta *al-Mahāsin wal-addād* (*Le virtù e i vizi*), già menzionata sopra, e ne *Le mille e una notte*. Ognuna di queste storie è decisamente comica e molto adatta alla trama di un melodramma orientale. L'aspetto morale è comunque meno evidente nella raccolta dello Pseudo-Jāhiz, dove la donna è una vedova, ed è viziato ne *Le mille e una notte* dal fatto che la moglie ci venga qui presentata in una relazione adulterina con un giovane durante una lunga assenza del marito. Questa, tuttavia, potrebbe essere un'aggiunta posteriore, facilmente spiegabile con il fatto che la storia viene utilizzata da uno dei Sette Visir, o Saggi, come esempio dimostrativo delle "astuzie femminili"¹¹⁸.

È da notare come, nella letteratura islamica, le più grandi personificazioni dell'amore costante e della fedeltà coniugale siano femminili, ad eccezione degli amanti della poesia 'udhrita, che comunque di norma non raggiungono lo scopo del loro amore.

Di fatto, tutte le grandi figure d'amore nelle nostre fonti sono coppie. Per quanto banale possa sembrare, questa constatazione è di estrema importanza in una società che accetta la poligamia, poiché significa che, nonostante la liceità e la pratica di relazioni poligamiche, l'idea del vero amore era di norma associata ad una relazione monogamica. È pur da constatarsi, però, che la maggioranza delle celebri coppie i cui nomi divennero simboli del vero amore sono di origine preislamica: Wīs e Rāmīn, Khusraw e Shīrīn, Yūsuf e Zulaikhā, Salomone e Bilqīs, la regina di

¹¹⁵ E. Wagner, *Abū Nuwās: Eine Studie zur arabischen Literatur der frühen Abassidenzeit*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Band XVII (Mainz, 1965), p. 175.

¹¹⁶ Cfr. Ritter, *Das Meer der Seele*, pp. 353-356.

¹¹⁷ *Tūtīnāma* turco, primo racconto della settima notte; *Le mille e una notte*, Littmann, IV, 319; Pseudo-Jāhiz, *al-Mahāsin wal-addād*, a cura di van Vloten, pp. 263-267 = Weisweiler, n. 45.

¹¹⁸ Littmann, IV, 319-329 = Weisweiler n. 45.

Saba. Celebri coppie arabe come Lailā e Majnūn e Jamīl e Buthaina risalgono ai primordi dell'epoca islamica, e appartengono alla tipologia caratteristica degli amanti 'udhriti. L'unica coppia rilevante di origine più tarde, Mahmūd e il suo schiavo Ayāz (X secolo), rappresenta una relazione omoerotica che presto divenne un celebre simbolo dell'amore mistico¹¹⁹.

L'amore corrisposto di Wīs e Rāmīn è la passione di una vita. Rischiano le loro vite sotto la persecuzione incessante di re Moubad, lo ingannano energicamente, ma lui non meritava di meglio. Rāmīn ha una breve relazione con la regina Gul durante una separazione forzata da Wīs, ma abbastanza presto torna da lei di buon grado. Dopo la morte di Moubad si sposano, e resteranno una coppia felice, il cui amore durerà per sempre. Più o meno lo stesso si può dire di Khusraw e Shīrīn. Anche in questo romanzo, l'*ethos* monogamico è più forte nella donna, come sottolineato dall'introduzione da parte di Nizāmī di un tenero intermezzo d'amore 'udhrita tra Farhād e Shīrīn. Ella resiste a questa tentazione, mentre nel frattempo Khusraw ha varie relazioni. Grazie al suo amore tenace e puro per Khusraw, Shīrīn riesce infine a purificare l'amore di questi per lei. Se è vero che il finale di questa storia è tragico, lo è solo in apparenza: Khusraw è sconfitto politicamente, ma nella sfera morale, quella dell'*ethos* amoroso, lui e sua moglie hanno vinto la loro battaglia. E vi sono molte altre coppie felici, liete unioni monogamiche lodate nelle fonti sull'eroticismo dell'antico Islam.

Per ciò che riguarda le relazioni matrimoniali poligamiche, la prima espressione letteraria, ma non d'invenzione, si trova nel Corano, nel quale i momenti di tensione nell'*harem* del Profeta hanno lasciato una loro traccia. L'esempio più importante in tal senso è la Sura 66, 4-5:

Se ora voi due vi volgerete a Dio pentite (ché i cuori vostri hanno deviato), Iddio vi perdonerà. Ma se vi alleerete contro di lui, ebbene il suo patrono è Dio e Gabriele e ogni pio credente, e gli angeli, ancora, saran suoi protettori. Può darsi che se egli vi divorzia, il suo Signore gli dia in cambio mogli migliori di voi, donne date a Dio, fiduciose, credenti, devote, penitenti, adoranti, digiunanti, maritate o vergini.

Questa è una chiara e severa minaccia diretta a 'Ā'isha e Hafsa, che dimostra come il Profeta affrontasse il problema dell'armonia nell'*harem*; e certo il rimprovero sortì il suo effetto.

Ad ogni modo, non conosco nessun racconto d'amore poligamico la cui qualità emozionale e il cui tenore morale siano equiparabili a quelli dei racconti delle grandi coppie. Un buon esempio è il poema romanzesco *Haft Paikar* di Nizāmī. L'amore dell'eroe, il re sassanide Bahrām Gūr (Wahram V), per le sette principesse dei rispettivi climi, non viene elaborato dal poeta. Le sette notti che Bahrām trascorre con queste fanciulle rimangono una semplice cornice per i sette racconti d'amore narrati dalle fanciulle. Ciò che invece viene sviluppato in una commovente e convincente storia d'amore è la relazione di Bahrām con la sua affascinante, affettuosa e intelligente schiava Fitna¹²⁰. Lo stesso vale per tutti i sogni licenziosi di incontri con frotte di ninfe somiglianti a *houri* che si trovano ne *Le mille e una notte* e altrove. La tragica sterilità di questo tipo di avventure d'amore viene delineata in modo magistrale nell'oscura storia della prima principessa (nel padiglione nero) del *Haft Paikar* di Nizāmī.

Un altro esempio è la storia di Qamar az-Zāman e le sue due mogli ne *Le mille e una notte*. Il loro triangolo matrimoniale resiste per qualche anno per essere poi di fatto corrotto e distrutto dalla crescente gelosia reciproca delle due donne, ognuna delle quali si innamora del figlio dell'altra. Nel racconto della settima principessa del *Hasht Bihisht* di Amīr Khusrou Dihlawī il re, uno di quei misogini che non si vogliono sposare a causa di ciò che hanno letto e sentito dire sulla cattiveria delle donne, si ravvede e sposa infine quattro mogli in una volta, solo per scoprire che tre di loro lo

¹¹⁹ Cfr. Ritter, *Das Meer der Seele*, Analytischer Index, sotto la voce "Mahmūd von Ghazna".

¹²⁰ *Haft Paiker*, a cura di Ritter e Rypka, capp. 35 e 36. [trad. italiana: Nezami, *Le sette principesse*, a cura di A. Bausani, Rizzoli-BUR, 1996]

tradiscono nel modo più vergognoso, mentre la quarta, che stando al poeta è anche la meno bella, è l'unica rimastagli fedele.

Vi sono certo altre voci qui oltre a quella di Nizāmī, come ad esempio quella di Sa'dī, che raccomanda di cambiare moglie alla fine di ogni anno, consiglio che, seppur messo in pratica, sarebbe comunque di gran lunga inferiore al sontuoso esempio datoci da al-Hasan, nipote del Profeta, con le sue duecento spose. Ma Sa'dī non produsse una grande poesia d'amore: la maggior parte dei suoi *ghazal* celebrano un mistico amico astratto, irraggiungibile e dal cuore di pietra. Nulla ci è dato sapere neppure delle sue mogli. Nizāmī, al contrario, parla di tre sue successive mogli nei suoi romanzi, e soprattutto della prima, Apak, sposa amata con passione, che canta in versi di lode molto toccanti. La poesia d'amore di Nizāmī è convincente proprio per i suoi risvolti personali. Non è certo un caso se egli apportò dei cambiamenti significativi al personaggio di Shīrīn e alla trama della storia di Bahrām e Fitna rispetto allo *Shahnāma* di Firdawsī: Shīrīn viene liberata dall'accusa di aver avvelenato una rivale; Fitna (chiamata Azāde nello *Sahhnāma*) non viene uccisa immediatamente, ma consegnata a un ufficiale che le risparmia la vita e la tiene nascosta in casa sua, dove lei escogita un ingegnoso stratagemma che la porterà infine alla riconciliazione con Bahrām¹²¹. Si è perciò tentati di credere che l'affermazione di Nizāmī sulla monogamia non sia solo una vuota formula:

Una donna da sposare è quanto basta a un uomo;
Chi molte ne sposa, non ne sposa nessuna¹²².

Talvolta la monogamia viene difesa fornendo un parallelo con il monoteismo. Abū l-'Alā', che abbiamo già citato, afferma in una delle sue poesie filosofiche:

Se tu aggiungi a tua moglie una sua pari,
Tu commetti un errore nel giudizio.
Se alcunché di buono si potesse mai sperare da coloro che sono pari,
Allora Dio non sarebbe senza pari¹²³.

È già stato ricordato come l'amore 'udhritā e quello mistico si fondano nel *ghazal* persiano; ma una sensibilità monogamica si manifesta in modo più o meno esplicito anche in altri racconti e poesie. Come ricordato sopra, 'Umar promise a ciascuna delle sue amate di concedere il suo amore a lei sola, e molti altri poeti fecero lo stesso. Nel racconto del primo *shaikh* de *Le mille e una notte*, un marito prende una seconda moglie perché la prima non gli ha dato alcun figlio, ma quest'ultima trasforma la seconda e i suoi figli in animali. Zubaida, moglie di Hārūn, è rappresentata in una serie di racconti e aneddoti, nel ciclo di Hārūn de *Le mille e una notte*, mentre trama contro le schiave di lui. È attestato che Saffāh, il fondatore della dinastia degli abbasidi, abbia trascorso tutta la sua vita con una sola donna, fedele al giuramento fatto il giorno del loro matrimonio¹²⁴.

Il contratto matrimoniale islamico non prevedeva la formula "finché morte non vi separi". Il divorzio non solo era comune, ma era anche un atto conveniente per l'uomo. Muhammad non divorziò da nessuna delle sue mogli, sebbene minacciasse di farlo, come abbiamo mostrato sopra. Tuttavia sposò Zainab, dopo che suo figlio adottivo Zaid l'ebbe ripudiata a favore del padre¹²⁵. Un interessante racconto ne *I campi di battaglia dell'amore* dimostra come quest'esempio del Profeta potesse funzionare o meno a seconda delle circostanze. Un uomo sgradevole d'aspetto e la sua moglie velata comparvero di fronte a un giudice nel distretto orientale di Basra. La moglie rivendicava una dote di 4.000 dirham, mentre il marito sosteneva che ammontasse soltanto a dieci. Per risolvere la

¹²¹ Bertel's ha illustrato queste variazioni che tendono a valorizzare il carattere umano dei personaggi nella poesia di Nizāmī, cfr. *Nizami i Fuzuli*, pp. 225, 316 e 323-324.

¹²² Nizāmī, *Iqbāl-nāma*, ed. W. Dastgirdī (Tehran, 1335/1957), p. 59, verso 3.

¹²³ Tradotto da A. von Kremer, "Philosophische Gedichte des Abū l-'alā Ma'arrī", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 39 (1888), 509.

¹²⁴ Macoudi, *Les prairies d'or*, trad. a cura di C. Barbier de Meynard (Parigi, 1861 e sgg.), VI, 110 sgg.

¹²⁵ Buhl, *Muhammeds Liv*, p. 354.

questione il giudice disse alla moglie di togliersi il velo e, nel vedere il suo bellissimo volto, immediatamente decise di volerla sposare lui stesso. Chiese dunque all'uomo di divorziare da lei, facendo riferimento alla Sura 33, 37: "E quando Zaid ebbe regolato con lei ogni cosa, te la facemmo sposare". Ma il marito rispose che non aveva regolato con lei ciò che voleva, e che inoltre lui non era certo Zaid. Incominciarono a litigare per un po' finché il giudice, rendendosi conto che l'uomo non accettava il modello del Corano come un vincolo nel suo caso, si arrese e "se ne andò completamente in preda al desiderio per quella donna, ma senza deviare dalla retta via"¹²⁶. Io non credo che questa storia sottintenda una critica verso il Profeta, anche se ciò potrebbe sembrare esatto. Per un lettore musulmano la differenza tra i due casi è evidente: Zaid era d'accordo, mentre l'uomo del racconto non lo era. Il giudice sarebbe certo uscito dalla retta via, qualora avesse insistito che l'uomo divorziasse. Se invece l'uomo avesse acconsentito alla proposta del giudice, non ci sarebbe stato nulla di sbagliato nella questione. Il Corano stesso parla del problema in termini squisitamente pratici, quasi si trattasse di un semplice affare: "E se vorrete scambiare una moglie con un'altra e avrete dato a una di esse una quantità d'oro, non riprendetene nulla; ne detrarreste forse qualcosa con calunnia o con colpa evidente?" (Sura 4, 20). Non stupisce che le "storie di scambi" siano un motivo comune nella letteratura erotica che qui trattiamo. Ciò nonostante, per molti musulmani è il primo dei due modelli di matrimonio esemplificati dal Profeta quello da seguire, ossia la sua felice unione con Khadija, sia per ragioni di ordine economico che di ordine sentimentale e morale.

Il divorzio, però, non rappresentava necessariamente la fine della storia. Riprendere una moglie con sé non era più difficile che lasciarla, a meno che la cosa non fosse già avvenuta due volte, e a meno che egli non avesse pronunciato esplicitamente la tripla formula del ripudio. In questo caso il marito pentito avrebbe dovuto cercare un cosiddetto *muhallil*, qualcuno che fosse disposto a sposare la donna ripudiata e divorziare da lei subito dopo, in modo da renderla *halāl*, di nuovo lecita al primo marito (Corano, Sura 2, 230). La legge del *tahlīl* è un'istituzione islamica che è stata ultimamente sottoposta ad un'aspra critica nella società islamica. Due eminenti scrittori moderni del mondo islamico, l'egiziano Mahmūd Taimūr e l'iraniano Sādigh Hidāyat, hanno vergato delle aspre satire sul tema, dimostrando entrambi le conseguenze ridicole e ignobili alle quali l'applicazione di questa legge può condurre¹²⁷. Nondimeno, anche tale istituzione può adempiere a una funzione ragionevole, assumendo così contorni umani. Un esempio è narrato in un vecchio racconto nel quale Husain ibn 'Alī, senza rendersene conto o volerlo in un primo momento, assume il ruolo del *muhallil* per una moglie ripudiata dal marito a causa delle pressioni di un alto ufficiale¹²⁸.

L'altra possibile conclusione nell'unione di una coppia è la morte. Ma, almeno in poesia, neppure la morte non ha l'ultima parola su di un amore reciproco. L'amore eterno è uno dei temi ricorrenti nella poesia 'udhritā. Rivolgendosi a Buthaina, Jamīl cantò:

Il mio cuore ti amerà finché avrò vita;
e quando morirò la mia eco seguirà la tua tra le tombe¹²⁹.

E, quando il vecchio Rāmīn viene sepolto accanto a Wīs, dopo un'unione durata per ottantun anni:

Le loro anime si ricongiunsero, ciascuno rivide lo spirito dell'altro in paradiso.

In paradiso queste due anime fedeli furono nuovamente unite come marito e moglie¹³⁰.

¹²⁶ Paret, *Früharabische Liebesgeschichten*, n. 78.

¹²⁷ Sadiq Hidayat, "Muhallil" (*Il marito a interim* [lett. liberatore]), nella raccolta *Sih qatra khūn* (*Tre gocce di sangue*) (Tehran, 1342/1966); Mahmūd Taimūr, "Ash-Shaikh Na'im al-Imām" (*Sheikh Na'im l'Imam*), nella raccolta *Al-Hājj Shalabī* (Il Cairo, 1930, e molte altre ristampe).

¹²⁸ Ibn Badrūn, *Sharh qasīdat Ibn 'Abdūn*, a cura di R. P. A. Dozy (Leiden, 1846), pp. 174-183 = Weisweiler, n. 26.

¹²⁹ Aghānī, VIII, 102.

¹³⁰ Morrison, p. 351, testo persiano, pp. 532-533.

CONCLUSIONE

L'erotismo, l'amore e il matrimonio nell'Islam si rifacevano fermamente al modello delineato nel Corano e nella Sunna. L'influenza di questo modello si manifesta ovunque, benché in gradi diversi. Ma nella letteratura vi è una più ampia libertà di azione che nella realtà. La letteratura si mantiene su posizioni da tempo abbandonate nella vita reale, osa sognare ciò che va oltre la sfera dell'individuo e le leggi della società. Così, in aggiunta alle riflessioni sul modello islamico, un'ampia libertà d'azione si manifesta nella letteratura amorosa dell'antico Islam. Ci sono vette che si levano oltre il sobrio livello della legge in regioni di un amore onnicomprensivo, dove anima e corpo diventano una cosa sola; e ci sono immersioni nelle pianure della sensualità carnale, o ancor più in basso, nelle paludi dell'osceno e del disgusto.

Sarebbe un interessante motivo d'indagine valutare quanto ampia sia questa libertà d'azione, e a quali leggi ubbidisca. Un buon numero di problematiche solo sfiorate in questo articolo richiederebbero sicuramente un'indagine più approfondita, come la questione della esplicitezza, nelle sue diverse gradazioni e con tutti i possibili mutamenti d'atteggiamento nei suoi riguardi, la figura della nutrice, l'utilizzo di elementi 'udhriti come semplice scenario e – ultima ma non meno importante – la relazione tra i valori letterari e l'impegno morale.