



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento
ex D.M. 270/2004*)
in Lingue e civiltà dell'Asia e dell'Africa
mediterranea

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

**Islam e omosessualità: il
profeta Lot nella letteratura
religiosa in lingua araba.**

Relatore

Ch. Prof. Ida Zilio-Grandi

Correlatore

Ch. Prof. Jolanda Guardi

Laureando

Serena Sabella

Matricola 963762

Anno Accademico

2013 / 2014

Uno dei Suoi segni è che ha creato per voi delle compagne da voi stessi perché riposate con loro, e ha posto tra voi amore e compassione. In questo c'è un segno per chi riflette. Uno dei Suoi segni è che ha creato i cieli e la terra e le vostre varie lingue e i vostri vari colori. In questo c'è un segno per chi sa capire.

(Cor. 30:21-22)

Indice

Indice	5
Introduzione	7
مقدمة	15
1 La profezia	19
1.1 Il concetto di <i>nubuwwa</i>	19
1.2 I profeti nel canone islamico: il lascito delle culture religiose precedenti	23
2 Lot	27
2.1 La storia di Lot, paradigma negativo per interpretare l'omosessualità	27
2.2 Corano: omosessualità e diversità	37
3 Lot nelle Storie dei Profeti	43
3.1 <i>Qiṣaṣ al-Anbiyā'</i> , una panoramica	43
3.2 Lot nel genere <i>Qiṣaṣ al-Anbiyā'</i> : al-Ṭabarī, al-Kisā'ī, al-Ṭa'labī, Ibn Kaṭīr	51
4 L'esegesi	65
4.1 Il genere	65
4.2 L' esegesi classica e medievale: al-Ṭabarī, al-Ṭa'labī Ibn Kaṭīr; al-Rāzī, al-Qurṭubī, al-Suyūṭī	72
4.2.1 I commenti di al-Ṭabarī, al-Ṭa'labī Ibn Kaṭīr a Cor. 7:80	75
4.2.2 I commenti di al-Rāzī, al-Qurṭubī, al-Suyūṭī a Cor. 7:80	77

4.3	L'esegesi moderna e contemporanea.....	86
4.3.1	I commenti di Sayyid Quṭb , Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī e Muḥammad Mutawallī al-Ša' rāwī a Cor. 7:80	90
5	I Peccati Maggiori: Kabā'ir	105
5.1	Il concetto di peccato	105
5.2	Šams al-dīn al-Ḍahabī: il <i>Kitāb al-Kabā'ir</i>	111
5.3	(Ri)Considerazioni sull'etica sessuale in ambiente musulmano	122
6	Alcune riflessioni sulla lingua	127
	Conclusioni	137
	Omosessualità e islam: la posta in gioco	137
	Contestualizzazione e interpretazione del materiale religioso: antichi e moderni a confronto.....	144
	Pluralità e metodo	149
	Bibliografia	153
	In lingue occidentali.....	153
	In lingua araba	159
	Dizionari ed Enciclopedie consultati	160
	Sitografia e filmografia.....	161

Introduzione

Nel 1992 Arno Schmitt curava, insieme a Jehoheda Sofer, una raccolta di saggi su sessualità ed erotismo presso le società musulmane. Nel suo contributo, Schmitt realizza un'analisi sociolinguistica dei termini arabi designanti il concetto di omosessualità e l'individuo omosessuale, rilevando che, nei dizionari, la parola più ricorrente per esprimere questo tipo di orientamento sessuale sia *liwāṭ*, la cui glossa è per lo più *'amal qawm lūṭ*, cioè "l'atto del popolo di Lot". L'autore, allo stesso tempo, non può esimersi dal sottolineare quello che, a suo parere, è un grande paradosso e cioè che un orientamento venga spiegato attraverso un atto.

Ancora oggi i termini *liwāṭ* e *lūṭiyya* sono in uso per "omosessualità", così come il participio attivo *lūṭī* per indicare l'omosessuale, detto anche *šādd*. Questi termini, tuttavia, sono connotati negativamente e tradotti per lo più come "pederastia", "pederasta", "invertito" e sempre più si preferisce sostituirli con termini quali *mitlī* e *al-ḡinsiyya al-mitliyya* per una lingua, oltre che per un approccio sociologico, che tenga conto delle diversità, rispettandole. Sebbene questo cambiamento avvenga lentamente, il dibattito sull'omosessualità anche in ambiente islamico si approfondisce e il tabù si alleggerisce; ciononostante alcuni usi linguistici, così come alcuni pregiudizi, si radicano nelle nostre società e sono difficili da distruggere.

Tenendo conto, allora, del non meglio specificato *'amal qawm lūṭ* ("omosessualità" o "sodomia"?) e di queste considerazioni di tipo sociolinguistico, prima di elaborare un piano di ricerca per il presente lavoro, ci si è posti una domanda: qual è l'origine della parola *liwāṭ*?

I classici, così come i moderni, fanno derivare il lemma dal nome proprio del profeta *Lūṭ* (di seguito soltanto Lot), inviato da Dio ad ammonire il popolo di Sodoma e Gomorra a

causa delle nefandezze di cui questi ultimi si erano macchiati. Costoro, sordi al richiamo di Dio, giunto tramite gli angeli suoi messaggeri e Lot suo profeta, furono puniti attraverso una pioggia di argilla infuocata che distrusse le loro cinque città.

Secondo l'interpretazione tradizionale di questo episodio coranico (ma già biblico), il peccato del popolo di Lot consisteva nel compiere atti di natura omosessuale e la storia di questo profeta, storia di castigo per eccellenza, è diventata – ed è ancora – un riferimento trasparente e un paradigma negativo per interpretare l'omosessualità negli ambienti musulmani. Quest'interpretazione implica, come è evidente, un'equivalenza tra la penetrazione anale e l'omosessualità. Per comprendere a fondo quest'attribuzione di significato all'episodio profetico, si è deciso di interrogare la letteratura religiosa in lingua araba, che anche di questo si è occupata, e risalire, così, alla fonte di questo paradigma ormai stereotipico. I testi in lingua araba sono, quindi, stati selezionati e poi tradotti servendosi dei principali dizionari in lingue europee e anche del *Lisān al-'arab*. Gli estratti che *in itinere* vengono riportati in italiano senza citarne il traduttore/la traduttrice sono, infatti, il risultato del lavoro di recupero e di traduzione di chi scrive.

Si è deciso di dedicare una prima parte (capitolo 1) al concetto di *nubuwwa*, profezia, per comprendere il valore della missione profetica in generale e il ruolo, nell'economia coranica, di storie di castigo *par excellence* come quella di Lot. Tra le constatazioni più interessanti, il fatto che Lot rientri tra i profeti biblici che la tradizione musulmana eredita rielaborandone le storie, cosicché il contenuto della sua reprimenda trova ragione in pratiche già pre-islamiche e in stereotipi che già appartenevano alle culture semitico-mediterranee.

Subito dopo, nel capitolo 2, la vicenda di Lot viene inquadrata in una prospettiva stavolta tutta islamica, mostrandone le occorrenze coraniche. Queste non descrivono in modo dettagliato la vicenda di Lot poiché, come è noto, il Corano si caratterizza per una narrazione ellittica dovuta alla condivisione, da parte del primo uditorio, dello stesso patrimonio

culturale. Allo stesso tempo, si è deciso di mettere in evidenza altri concetti-chiave del testo coranico e cioè il suo appello al rispetto della diversità e all'importanza della reciprocità tra anime compagne. In questo, il lavoro del sociologo tunisino Abdelwahab Bouhdiba, pietra miliare nello studio della sessualità in islam, è stato una lettura proficua e stimolante.

I capitoli 3, 4 e 5 sono stati organizzati sulla base delle fonti primarie interrogate, più esattamente secondo i rispettivi generi letterari.

Il capitolo 3, a esempio, affronta il genere delle *Qiṣaṣ al-Anbiyā'* offrendone una panoramica complessiva prima e interrogando poi quattro grandi autori del genere: al-Ṭabarī (m. 923), al-Kisā'ī, al-Ṭa'labī (m. 1035) e Ibn Kaṭīr (m. 1373). Rispetto all'andamento allusivo del Corano, infatti, le Storie dei Profeti hanno un carattere più narrativo-descrittivo, indugiano su dettagli curiosi, aneddoti indiscreti, riportano le fonti – a volte pedissequamente; offrono, dunque, una prospettiva di significato ampia e non succinta. A tal punto che il peccato del popolo di Lot, il loro *'amal*, viene identificato ora con la sodomia dello straniero visto come una minaccia, ora come atto di brigantaggio, a volte come atto volgare compiuto durante le loro assemblee. Senza dubbio, inoltre, le Storie prendono il testimone da culture religiose e civiltà precedenti islamizzando contenuti già pre-islamici. Interrogare le *Qiṣaṣ al-Anbiyā'* era d'obbligo, appunto, per non ridurre l'episodio di Lot a un mero stereotipo e per comprenderne alcuni significati che il testo rivelato non suggerisce in modo immediato.

Allo stesso tempo, era vitale indagare le speculazioni dei *mufasssirūn* in merito a Lot e al suo popolo, in particolare al contenuto del loro peccato per vederci più chiaro. Il capitolo 4 riguarda, così, i più noti esegeti di età classica e medievale e cioè i già citati al-Ṭabarī, al-Ṭa'labī e Ibn Kaṭīr, autori anche di celebri *tafsīr* ; si è fatto, inoltre, riferimento ad al-Rāzī (m. 1209), al-Qurṭubī (m.1273) e al-Suyūṭī (m. 1505). I loro commentari sono stati consultati in merito alla prima occorrenza della storia di Lot (Cor. 7:80) e sono stati tutti recuperati dalla pagina online www.altafsir.com. Gli esegeti confermano l'abiezione del popolo di Lot,

accusato di *una serie* di comportamenti come l'unirsi agli uomini, ma talvolta anche l'unirsi delle donne tra loro, il cedere alla tentazione di Satana, la cupidigia, la coercizione, la ruberia, l'indifferenza nei confronti della procreazione; essi sono, inoltre, rei di *takdīb* nei confronti dell'inviato di Dio e, in ultima analisi, di *širk*. Questo climax ascendente in fatto di peccati si conclude, quindi, con indifferenza e addirittura scherno nei confronti del principio tawhīdico. Il contenuto di quel vago *'amal qawm lūt* nemmeno questa volta è stato precisato e sembra spaziare dalla sodomia dello straniero agli atti di brigantaggio. Oltre all'esegesi classica e medievale, è stata interrogata anche quella contemporanea, servendosi del medesimo strumento on line per reperire i testi. Sono stati consultati i commentari di Sayyid Quṭb (m. 1966), Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī (m. 2010) e Muḥammad Mutawallī al-Ša'rāwī (m. 1998). Innanzi tutto è stato interessante notare come il genere sia mutato nei secoli, divenendo sempre più malleabile e aperto a contaminazioni tra codici diversi: il *tafsīr* di al-Ša'rāwī, a esempio, è la trascrizione preparata per l'editoria delle riflessioni condotte dall'autore in un noto programma televisivo, famoso anche fuori dall'Egitto. In secondo luogo, si è notata la solita stigmatizzazione dell'omosessualità - nonostante la ricorrente reticenza nel definire esattamente in cosa consistesse l'ormai celebre *'amal* del popolo di Lot - stavolta non ridotta a un atto, ma estesa a una deviazione nella natura, nella morale e nell'intelletto. Tutti e tre gli autori mettono l'accento sulla riproduzione, ragione ultima del piacere sessuale che Dio ha concesso all'uomo, al fine di invogliarlo alla preservazione della specie. La fisiologia maschile e femminile è, in quest'ottica, una causa sufficiente per ritenere la sodomia - e per metonimia l'omosessualità - una devianza (*šudūd*, *inḥirāf*). Si può, tuttavia, asserire che la natura si esaurisca nella funzione riproduttiva? È corretto affermare che l'orientamento omosessuale *non* sia intrinseco? Gli autori, come è evidente, non tengono conto delle affermazioni della psicologia moderna, la quale spiega l'omosessualità come un orientamento innato; piuttosto, rimangono degli *endorser* dell'atteggiamento critico-apologetico che si

focalizza sulle minacce esterne e sul conservatorismo.

L'ultimo genere letterario affrontato è stato quello dei cataloghi medievali dei Peccati Maggiori e, in particolare, si è analizzato il capitolo su *liwāṭ* del *Kitāb al-Kabā'ir* dello storico siriano Šams al-Dīn al-Ḍahabī (m. 1352). Il capitolo 5, pertanto, affronta innanzi tutto il concetto di *kabīra* o peccato maggiore, facendo leva sulla distinzione, già coranica, tra questo e peccato minore e tra atto volontario/involontario. Né il testo sacro né l'esegesi, tuttavia, ne hanno dato una definizione e tantomeno forniscono una lista esaustiva dei peccati, esclusi beninteso quelli per cui il Libro preveda una pena *ḥadd*, lasciando molto all'interpretazione e alle idee ormai sedimentate. Non è, infatti, intenzione del Corano definire minuziosamente cosa non si debba fare: questo è un libro ispirato, una guida. Esprime un *ethos* che distingue il Bene dal Male e non vuole essere un codice legale. Di qui, l'accento sulla responsabilità personale: l'intenzione, pura o meno, dell'individuo e il suo autonomo slancio per il ritorno a Dio (*tawba*). Il peccato è come una medaglia dalle due facce: l'una è il perdono, l'altra la punizione. L'autorità massima che gestisce entrambe non è che Dio: "Chiunque ucciderà una persona senza che questa ne abbia ucciso un'altra o abbia corrotto la terra, è come se avesse ucciso l'intera umanità, e chiunque avrà dato la vita a una persona sarà come se avesse dato la vita all'intera umanità" (Cor. 5:32). Anche la gestione della punizione e l'arbitrio umano rientrano quindi nel dibattito del capitolo quinto dove, in fin dei conti, è di una "cittadinanza intima" che si discute, ma anche dei suoi risvolti etici e pubblici. Per i moderni, infatti, definire il contenuto del peccato, le sue pene, la sua natura intenzionale o meno, ha implicazioni inevitabili sulla considerazione dell'omosessualità come peccato oppure no, specialmente nella *querelle* tra omosessualità come scelta o come orientamento innato e nella definizione di un'etica sessuale islamica moderna. Agli occhi di Šams al-Dīn al-Ḍahabī, in ogni caso, *liwāṭ* rientra senza dubbio tra i peccati maggiori e, su una lista che ne conta settanta in totale, l'autore lo colloca all'undicesimo posto, subito dopo il peccato di *zinā*. È evidente,

allora, che *liwāṭ* ha una natura strettamente sessuale ma si identifica, allo stesso tempo, in un atto che può essere compiuto, si legge, tanto con un uomo che con una donna. Potrebbe non corrispondere, pertanto, in modo così necessario all'orientamento ma riferirsi a un preciso atto sessuale. Vale la pena sottolineare, inoltre, che se questo lavoro decide di non passare in rassegna in modo approfondito la letteratura di Tradizione, è perché l'autore del *Kitāb al Kabā'ir*, dotto tradizionalista, si basa su quest'ultima riportando i più noti Detti su *liwāṭ*, sull'amore per i giovani imberbi, sui rapporti sessuali leciti o meno all'interno del *nikāḥ*.

Il sesto e ultimo capitolo, infine, è dedicato a un'analisi di tipo linguistico. Nell'attraversare e tradurre assaggi di diversi generi letterari che trattavano tutti la vicenda di Lot, due campi semantici si sono manifestati in modo ricorsivo: quello della passione, *ṣahwa*, e quello della turpitudine, *fāḥiṣa*. I due termini, innanzi tutto, sono coranici e ricorrono sia nei versetti su Lot che in altri contesti; altrettanto frequente è il verbo *atā*, impiegato nei contesti più svariati, compresi quelli sul profeta di Sodoma e Gomorra. L'idea di base è stata quella di verificare se questi termini avessero in arabo una connotazione eminentemente sessuale o se ne offrirono, piuttosto, altre. Per verificarlo, si è consultata la letteratura scientifica che si è già occupata di questo, valutando il significato di un lemma coranico attraverso un'analisi semantica infra-testuale ma allo stesso tempo tematica che tenesse conto, cioè, dei vari contesti d'impiego del lemma stesso. Il tutto, per una lettura analitica e olistica allo stesso tempo. Sebbene qui si tratti solo di uno schizzo, un'analisi di questo tipo può innanzi tutto rendere giustizia al messaggio coranico originario, inficiato il meno possibile da letture ideologiche restituendone la filosofia originaria. In secondo luogo, è utile al lettore non arabofono che si accosti al Corano e al resto della letteratura, religiosa o meno, in lingua araba soltanto in traduzione. Nel valutare la vicenda di Lot e infine l'omosessualità secondo l'etica islamica, disporre di una traduzione orientata in senso neo-tradizionalista o progressista può, infatti, essere determinante. A dimostrazione, selezionata una *āya* in arabo, si sono messe a

confronto quattro traduzioni italiane.

Prima di entrare nel vivo della materia, sarà necessario fornire alcune precisazioni in primis su ciò di cui *non* parla questa tesi. Innanzi tutto, non parla di lesbismo ma semmai di omosessualità maschile; non per caso ma nemmeno per preferenza. Questa scelta è dettata dal fatto che, nei testi, l'episodio del profeta Lot è immediatamente connesso all'omosessualità maschile, poiché la stessa sessualità nell'etica islamica è innanzi tutto un atto di penetrazione. Si tratta di una constatazione che nulla vuole togliere al valore estremamente positivo che l'islam attribuisce alla sessualità, specie rispetto ad altre culture religiose.

Sebbene questo non renda giustizia alla molteplicità di identità comprese sotto questa etichetta, si utilizza quasi esclusivamente il termine “omosessuale” in questo senso. Senza dubbio, infatti, questo non è un lavoro di ricerca sugli studi *queer* ma piuttosto un lavoro letterario e linguistico. Per ragioni affini, si è deciso di non affrontare da vicino le opinioni delle diverse scuole giuridiche su *liwāt*, neppure l'interessante posizione *zāhirita* di Ibn Hazm; ciò avrebbe richiesto un lavoro di tutt'altro tipo, ispirato più al diritto che ai generi letterari e ai loro registri linguistici.

In merito ai generi e agli autori considerati, tutti di ambiente sunnita, è evidente che questi sono numerosi e che il rischio è senz'altro quello di non entrare nel dettaglio di ognuno. Anche questa scelta è ragionata: si vuole assemblare un puzzle in cui ogni genere letterario sia uno spaccato antropologico sul modo di interpretare un episodio; d'altra parte, da sempre, per interpretare il testo rivelato i sapienti hanno fatto dei vari campi di ricerca un'*ancilla Corani*. Nella fattispecie il quadro si fa interessante dal momento in cui in gioco vi sono delle identità reali e delle politiche identitarie declinate attraverso il discorso religioso, allora come oggi.

Quanto alla traslitterazione, si è cercato di attenersi il più possibile a quella scientifica. Alcuni termini, ormai di uso comune, come “islam” o “sura” non sono stati traslitterati; lo stesso vale per il nome del profeta Lot o Noè, che del resto si trovano in questa forma anche

in molte enciclopedie italiane, mentre il nome dei profeti arabi o di Muḥammad sono stati traslitterati ma non segnalati in corsivo essendo dei nomi propri e non nomi comuni.

إن الغرض الرئيسي للأطروحتي إشارة الطريقة التي يراها الإسلام الجنسية المثلية. عنوان هذه الأطروحة هو "الإسلام والجنسية المثلية : النبي لوط في الأدب الإسلامي باللغة العربية". قبل البدء في وصف الفصول يجب إيضاح الفكرة الرئيسية الموجودة في هذا البحث.

. ففي أشهر القواميس الكلمة للجنسية المثلية هي "لواط" و لكن ما هو أصل هذه الكلمة؟

حسب ابن منظور مؤلف لسان العرب أصل هذه الكلمة مشتق من اسم النبي لوط و قومه الذين هلكهم الله بسبب الفواحش التي كانوا يعملوها.

اسم لوط مذكور في القرآن في كثير من الآيات و ذلك لسببين: السبب الأول جعل يستمر النبي محمد بمهمته على الرغم من الصعوبات التي يواجهها في مكة؛ السبب الثاني هو تحذير المؤمنين من الخطايا. بشكل خاص تبحت هذه الأطروحة عن فيما تقمن خطئات قوم لوط بضبط.

فوفقاً لفكرة نمطية شائعة جداً فإن خطئهم هي اللواط يعني الميل إلى الجنسية المثلية و قد ثبتت هذه الفكرة و أصبحت النموذجاً لفهم حادثة قوم لوط في العصر الماضي و الحاضر أيضاً.

إذا تركز البحث على النصوص القديمة باللغة العربية التي تتعلق بالإسلام و النبي لوط ابن أخي ابراهيم المذكور في القرآن والقصاص الانبياء, امهات التفاسير لأهل السنة و كتاب الكبائر لشمس الدين الذهبي. كان المنهج المعتمد نفسه: افراد الجزء الذي يتكلم عن لوط, قيام بترجمة من العربية إلى الإيطالية و تحليل لغوي شكلاً و مضموناً. النقطة المركزية هي الفهم عن كتب كيف يتخيل الإسلام الجنسية المثلية. فقد اختلف العلماء على ذلك منذ الفترة القديمة حتى الوقت المعاصر. و لذلك المقارنة بين الماضي و الحاضر مستمرة خلال كل الأطروحة. في الواقع, ليس من الممكن التحدث عن إسلام واحد بل هناك كثير من الاحتمالات داخل الإسلام نفسه. وللوصول إلى هذا الغرض تقسم الأطروحة إلى ستة بواب.

أما الفصل الأول يقدم مفهوم النبوة بشكل عام. فلوط من الانبياء الذين بعثهم الله قبل الإسلام. هو نبي من تقاليد أهل الكتاب فهو يوجد مثلاً في العهد القديم. فبعث الله لوطاً ليدعو قومه إلى عبادة الله و توحيده و نهاهم عن تعاطي المحرمات. لكن قومه اتهموه سخرياً بتكذيب و لم يكون مبالين بدعوة الله. لذلك بعث الله الملائكة ليأتوا بعقابه فهلكوا سدوم مع المدن المحيطة.

بعده يلي الفصل الثاني. أختيرت فيه آيات من القرآن التي تتحدث عن اخبار لوط و قومه. وقد ذكر لوط لمرّة الأولى في

القرآن في السورة السابعة اسمها (الأعراف) في الآية رقم 80. و لكن الرواية القرآنية عن لوط لا تتحدث بشكل مفصل ولا يعلم ما هو إثم قوم لوط إلا بدلالات. في نفس الوقت يتناول هذا الفصل مسألة اختلاف الناس لأهميته ومسألة التبادل بين الأجناس.

تقسم الفصول الثلاثة، الرابعة و الخامسة تبعاً لنوع الأدبي: الفصل 3 يتحدث عن قصص الأنبياء لطبري والكسائي والثعلبي وابن كثير في البوابهم التي تتحدث عن لوط و قومه. هذه القراءة مهمة جداً لأنها تشير إلى بعض التفاصيل الجديدة عن سبب هلاك المؤتفكات. بالإضافة أنه كان هناك اسباباً أخرى لهلاك قوم لوط فقد كانوا يحذفون من مر بهم وكانوا يتضارطون في مجالسهم، كان بعضهم ينكح بعضاً فيها. إذا من الممكن أنّ عقاب قوم لوط كان بحسب جرائم مختلفة من اللواط. تمّ تقديم هذا التفسير من قبل مجموعة من الباحثات المسلمات و الباحثين المسلمين في امريكا، اوروبه ومن بلدان عربية أيضاً.

الفصل 4 يتكلم عن امهات التفاسير لأهل السنة في العصر الكلاسيكي وفي القرون الوسطى كالطبري والكسائي والثعلبي كذلك الرازي والقرطبي والسيوطي. إضافة إلى ذلك يشمل هذا الفصل المفسرين الحديثين كسيد قطب، محمد سيد طنطاوي و محمد متولي الشعراوي. كل هذا الأدوات موجودة على الانترنت على موقع اسمه التفسير.كوم. أخذنا تفاسيرهم لآية رقم 80 من سورة الأعراف و حللناها لغوياً وفكرياً. بلا شعور فقد فسّر العلماء أن خطيئة قوم لوط لم تكن واحدة فقط بل كانت عبار عن مجموعة من الخطايا كثيراً. في نفس الوقت ما زال (خصّة المفسرون المعاصرون) ينتقدون اللواط و المثليين خاصة المفسرون المعاصرون. زيادةً على ذلك يؤكدون أن المشكلة بنسبة للمثليين تقمّن في أنهم (المثليين) يرفضون النسل الذي مما شاء الله ولا يجامعون إلا بالشهوة. لذلك فطرتهم هذه غير سلمية لأنها ضد إبقاء النوع.

يشير الفصل 5 ألى كتاب الكبائر لشمس الدين الذهبي. تم اختيار الباب الذي يتكلم عن الكبيرة الحادية عشرة "لواط". حسب المؤلف اللواط إثم كبير و لذلك يأتي بعد الزنى. ينتج عن ذلك أن غلط قوم لوط يتعلق بالاخلاق الجنسية الإسلامية بشكل عام بدلا من المثلية فقط. تحدث هذه الفصل عن معنى المفهوم الاسلامي "خطيئة" والمسؤولية الفردية على ارتقاب الإثم و عن التوبة يعني الرجوع إلى الله و رجوعه إلى البشر. أما جريمة قوم لوط فهي جريمة البشر الذين لا يقبلون رسالة الله. الفصل السادس يعالج أيضاً بعض الاحاديث عن النبي محمد و اصحابه حول اللواط والسحاق والعشق للامراد مصدقاً لوجود الجنسية المثلية في احضارات الأسلامية القديمة منذ القدم.

الفصل 6 هو الأخير. يوجد فيه تحليل لغوي لكلمتين: شهوة و فاحشة فهاتان راجعتان في وصف لم قوم لوط في القرآن و في الكتب الأخرى. المسألة هنا فهم إذا كان عندهما معنى جنسي فقط أو لا وفهم اسلوب استخدامهما في اماكن أخرى في القرآن. يقارن هذه الباب الاختلاف بين اربع تراجم الآية 165 و الآية 166 سورة الشعراء محولاً

استعاب صدمة الترجمة على العقلية و الإيديولوجيا. هذا التحليل مفيد لأنه يعيد إلى القرآن المعنى الأصلي الذي يوجد فيه دون أي تدخّل إيديولوجي لا من جهة و لا من جهة أخرى. في الحقيقة الرسالة القرآنية هي استئناف الاتفاق بين الناس من جهة و بينهم و الله من جهة أخرى . زيادة على ذلك, سيفيد هذا المنهج القارئ ليس ناطقاً بالعربية المقترَباً من الإسلام و القرآن. للتقدير الحادثة عن لوط و الجنسية المثلية بلغة أخرة غير عربية, من الضروري أن تكون الترجمة ذات نوعية جيدة.

قبل الدخول المباشر في صلب الموضوع, بعض الكلمات في ما لا تتعلق به الاطروحة. هي لا تعالج السحاق خاصة لأن النصوص تناقش اللواط على وجه خاص. فالحادثة لوط و قومه لها علاقة مباشرة بالمثلية الذكرية لأن الاخلاق الجنسية الإسلامية نفسها متصلة أولاً بالنكاح. بعد ذلك, هذا العمل ليس حول الفقه لذلك لا يعالج القضية الواط من الجهة الشرعية حتى وإن كان ذلك مثيراً للاهتمام كموقف ابن هزم الظاهري. ولكن هذا عمل مختلف جداً, أدبي ليس قانونياً.

فيما يتعلق بالأنواع الأدبية من الصحيح أن تعتبر الأطروحة كثيراً منها بلا تركيز على واحد منها خصوصاً لكن هذا اختيار منطقي القصد منه الإشارة إلى المشهد العام عن الفكرة المنقولة حول الجنسية المثلية من جهة أنتروبولوجية. عدا عن ذلك استعملت العلوم الأدبية من زمان لفهم الرسالة القرآنية. المسألة مهمة بشكل خاص لأنها طرحت على بساط البحث سياسات هوية عبر الخطاب الديني. أخيراً هذه الاطروحة تقصد إلى تمثيل جديد لحادثة لوط و قومه من وجهة نظر العلم العصري المتميز بما في ذلك الاختلاف الجنسي.

1 La profezia

1.1 Il concetto di *nubuwwa*

Dilungarsi sul concetto di profezia in islam allontanerebbe questo lavoro di ricerca dai propri propositi, tuttavia alcuni cenni sono fondamentali, volendo affrontare la vicenda del profeta Lot. Prima di riflettere sulle letture scientifiche realizzate ad hoc, si ricorra al testo coranico laddove, beninteso tra gli altri versetti, si tratta dei profeti ed esattamente:

Ecco coloro che hanno avuto il libro, il buon giudizio e la profezia, e se questa gente non vi crede, ebbene, di tutto ciò abbiamo dato incarico ad altri, che invece vi credono. (Cor. 6:89)

Di': «Uomini, io sono il messaggero di Dio inviato a voi tutti da parte di Dio, il quale possiede il regno dei cieli e della terra, non c'è altro dio che Lui, Egli dà la vita e uccide, dunque credete in Dio e nel Suo messaggero, il Profeta dei gentili che crede in Dio e nelle Sue parole, e seguitelo affinché siate ben guidati». (Cor. 7:158)

Muḥammad non è padre a nessuno di voi ma è il messaggero di Dio e il sigillo dei profeti, Dio conosce ogni cosa. (Cor. 33:40)

Mai in modo sistematico, la questione della missione profetica è affrontata in modo disseminato nel Corano, utilizzando una terminologia ben connotata. Tra i versetti che trattano l'argomento, quelli qui citati sono interessanti poiché riportano i due termini più pregnanti in proposito: *rasūl* e *nabī*.

Rasūl (pl. *rusul*), è spesso tradotto come “profeta” e non è errato, se si considera che è anche l'appellativo per Muḥammad. Il primo significato, tuttavia, è piuttosto quello di “inviato”, “messaggero”, “apostolo”. Il secondo termine, *nabī* (pl. *anbiyā'*), derivato

dall'ebraico, indicherebbe invece il profeta vero e proprio. La differenza sostanziale, stando a quanto riportato dai commentatori musulmani, starebbe però nella portata del messaggio profetico: mentre il *rasūl* è ritenuto proporre un nuovo Libro e stabilire una nuova legge religiosa (*shar'īta*), ricevendo la rivelazione (*waḥī*) dagli angeli, il *nabī* sarebbe il continuatore di una tradizione legale e religiosa già instaurata e farebbe esperienza della rivelazione soltanto nei sogni.¹

Se le due figure spesso coincidono, come nel caso di Mosè e Ismaele e in quello del profeta per eccellenza, Muḥammad, e il *rasūl* è in questo caso anche *nabī*, non è altrettanto implicito l'inverso e cioè che un *nabī* sia un *rasūl* e instauri, così, una nuova legge tramite una nuova Scrittura.

In ogni caso, ciò che qui interessa è che i profeti sono un articolo di fede e che avranno una posizione di rilievo in Paradiso, in virtù della grazia (*ni'ma*) che Dio ha loro accordato. In merito, il Corano è esplicativo:

Quelli che ubbidiscono a Dio e al Suo inviato staranno insieme ai profeti, i santi, i martiri e i giusti che Dio ha colmato di grazia, che sublimi compagni, questa è la grazia di Dio e Dio è sufficiente per conoscere ogni cosa (Cor. 4:69-70)

Di certo, infatti, Dio li ha scelti (*iṣṭafā*, *iġtabā*, *iḥtāra*) concedendo loro la conoscenza del *ġayb*, l'immunità dal vizio, una condotta morale irreprensibile, ciascuno con una capacità specifica. La loro elezione è comunicata per tramite dell'angelo messaggero, Gabriele.

Si legge, infatti, in Cor. 42:51:

A nessun uomo Dio parla se non per rivelazione oppure dietro un velo, oppure invia un messaggero a rivelare quel che Egli vuole con il Suo permesso, è l'Altissimo, il Sapiente.

¹ Vedi (Rubin, "Prophets and Prophethood". *Encyclopaedia of the Qur'ān*.)

I profeti non ricevono, pertanto, la rivelazione direttamente da Dio sebbene, attraverso i suoi angeli, Egli sia sempre presente e vigilante negli episodi che li vedono protagonisti. L'esempio di Lot è lampante: egli riceve l'appello dagli angeli – i quali si presentano sulla terra sotto l'aspetto umano e in numero variabile secondo la tradizione, posta la presenza ubiqua di Gabriele – e ottiene per loro tramite l'aiuto divino (*rukṅ šadīd*) non appena lo invoca. Si confronti, relativamente alla funzione di guida e soccorso degli angeli, Cor. 72:26-28:

Egli conosce il mistero e a nessuno manifesta il Suo mistero solo agli inviati dei quali Si compiace; Egli mette loro davanti e alle spalle degli angeli custodi per sapere se hanno annunciato i messaggi del loro Signore. Egli abbraccia ogni cosa di loro, e tiene il conto di tutto.

Nel trattare la questione della profezia saranno messi in evidenza gli aspetti più esemplificativi inerenti, in qualche modo, anche alla figura di cui qui ci si interessa, Lot. Verrà, dunque, tralasciato ogni tratto strettamente tecnico che, nella letteratura scientifica, serve prevalentemente a illustrare la figura di Muḥammad. L'argomento verrà, quindi, affrontato da un altro punto di vista; più generale certo, ma esplicativo di uno spirito che nel complesso anima il messaggio coranico.

A esempio, sarà utile individuare un parallelo tra la continuità che il Corano delinea tra i testi rivelati delle culture religiose precedenti, e quella genealogica che esso stesso stabilisce tra i profeti venuti prima di Muḥammad. Dio stesso si sarebbe, infatti, manifestato attraverso la Torah, i Vangeli e il Corano sulla stessa “catena di rivelazione”, inviando l'ultimo dei profeti a riprova della veridicità delle Sacre Scritture. Così come Gesù è giunto a riprova alla Torah², allo stesso modo Muḥammad è stato inviato a garanzia e di questa e dei Vangeli tramite il Corano: “O figli di Israele! Io sono il Messaggero di Dio a voi inviato, a conferma

² Vedi Cor. 5:46

di quella Torah che fu data prima di me, e ad annuncio lieto di un Messaggero che verrà dopo di me e il cui nome è Aḥmad” (Cor. 61:6). A questo proposito, interessante è la teoria del Paraclèto: secondo il racconto evangelico (Gv. 14,26) si tratterebbe del Consolatore (*παράκλητος*) annunciato da Gesù; secondo la versione musulmana si tratterebbe piuttosto del “famoso” o “molto degno di lode” (*περικλυτός*, in arabo Aḥmad o Muḥammad). Si entra, qui, nel campo della teoria dell’alterazione, *tahrīf*, e nel genere della polemistica islamo-cristiana³. Il libro sacro riconosce, dunque, non senza remore, lo statuto delle Scritture precedenti e, con esse, dei profeti che hanno reso noto il messaggio divino e ventilato la venuta dell’islam.

Non è dunque un caso, e questo è il secondo parallelo cui si è accennato sopra, che i profeti siano collocati nel Corano in una linea di discendenza comune.

Gli abbiamo concesso Isacco e Giacobbe, abbiamo depositato nella sua discendenza la profezia e la scrittura, gli abbiamo dato il suo premio nel mondo terreno, e nell’altro mondo sarà tra i buoni. (Cor. 29:27)

Tutto questo non esclude, comunque, le specificità di ogni popolo cui i profeti furono inviati. La questione della lingua è qui fondamentale, specialmente nello stabilire la pregnanza della lingua araba. Se il Corano è stato rivelato in un arabo chiarissimo (Cor. 26:195) e Muḥammad è il profeta arabo per eccellenza, ogni popolo ha ricevuto un apostolo che parlasse nella loro lingua (Cor.14:4); tutto ciò nulla togliendo all’universalità della loro missione di richiamo al monoteismo e al pentimento. I profeti sono così una guida (*hudā*); portano un avvertimento, che è una medaglia dalle due facce: la misericordia (*rahma*) di Dio ma anche il castigo (*‘idāb*) riservato a chi pecca di *kufr*.

Infine, secondo lo schema ricorrente delle storie profetiche, ogni comunità (*umma, qawm*) cui è stato inviato un profeta, si distingue per la disobbedienza e per un atteggiamento di sfida

³ Per un approfondimento vedi (Zilio-Grandi, 2005).

e di scherno nei confronti dello stesso. Da ciò un altro motivo ricorrente: il castigo divino, mai arbitrario e basato sul principio di giustizia distributiva⁴. In sintesi, le storie profetiche forniscono al credente certo degli *exempla* eccellenti, ma anche modelli di comportamento assolutamente da evitare letti, tra l'altro, sulla base di ulteriori coordinate socio-culturali.

1.2 I profeti nel canone islamico: il lascito delle culture religiose precedenti

Le vicende dei profeti, storie dell'invio da parte di Allah, di appello al divino e di castigo, hanno dunque in comune un certo canovaccio – tratto essenzialmente dalla tradizione biblica – e preconizzano la condizione di Muḥammad in ambiente meccano. Egli trova, in queste storie, un modello della sua stessa esperienza che può dunque rendere noto, “recitare” ai seguaci e diffondere presso i suoi nemici, per dimostrare loro l'ineluttabilità del verdetto divino ma anche la misericordia di Dio nei confronti dei credenti.

La tradizione musulmana ha maturato, per ovvi motivi connessi alla figura di Muḥammad, un notevole interesse nei confronti del *rasūl/nabī* e della *nubūwwa*, argomenti che pertanto sono trattati anche da fonti extra coraniche: raccolte di *ḥadīṭ*, opere storiografiche, biografie del Profeta, generi letterari come *Ḍalā'il al-Nubūwwa* e le *Qīṣas al-Anbiyā'*.

Quanto al Corano, gli episodi profetici - di cui quello di Lot è, senza dubbio, un buon esempio - hanno delle specificità formali e contenutistiche molto interessanti, non soltanto dal

⁴ Vedi (Rubin, “Prophets and Prophethood”. *Encyclopaedia of the Qur'ān*).

punto di vista strettamente letterario ma, soprattutto, se messi in relazione all'urgenza e allo scopo della rivelazione.

Dal punto di vista formale, non si tratta di sezioni narrative *stricto sensu*, piuttosto di racconti che procedono in modo ellittico; neppure si tratta di sezioni ricche di dettagli, dunque fortemente descrittive. Questo avviene sia per ragioni intuitive (non tutti i dettagli possono essere riportati: non è, forse, ogni testo una scelta?) ma anche per una dialettica interna al Corano che ha a che vedere con l'appello della rivelazione alla revisione di specifici costumi secondo una precisa morale. Le storie coraniche, infatti:

report certain episodes and, within those episodes, only those particulars which assist the objective of offering moral instruction are provided; the stories do not always provide an account in a congruent or precise manner. It therefore follows that stories are more often evocative, rather than detailed and that the omission of particulars is amongst one of the most obvious features of this style⁵.

Le storie profetiche nel Corano non intendono illustrare la storia pre-islamica; suggeriscono, piuttosto, dei modelli di successo per Muḥammad e degli esempi terribili per la sua gente, quelli di popoli empi i quali, per aver rifiutato il messaggio o la reprimenda divini, sono incorsi nel suo castigo. Uno spiccato tono drammatico è prevalente; inoltre una tensione tra il tempo passato e il presente, tempo di Muḥammad e degli Arabi oltre che del Corano, è una costante.

Se ti accusano di menzogna, sappi che prima di te fecero altrettanto con i loro profeti i popoli di Noè, di 'Ād e Thamūd; e la gente di Abramo, e la gente di Lot, e quelli di Madian; anche Mosè venne accusato di menzogna. Io diedi ai miscredenti una dilazione, e poi li afferrai. Quale fu il Mio disgusto! Tante città abbiamo distrutto perché erano colpevoli; eccole adesso crollate, annientate, tanti pozzi abbandonati, tanti castelli alti. (Cor. 22:42-45)

Sii paziente di fronte alle loro parole, e ricorda il Nostro servo Davide, forte di mano e pieno di

⁵ Tottoli, Roberto. *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*. Trad. Michael Robertson. Richmond: Curzon, 2002, p. 17.

pentimento (Cor. 38:17)

Senza negare le specificità del Corano come testo rivelato, ma senza neppure dimenticare il legame tra l'islam e la tradizione giudaico-cristiana, sarà il caso di ricordare che Lot è uno tra i diversi profeti biblici che il Libro cita – si tenga conto, non in ordine cronologico - e che la tradizione musulmana incorpora. Insieme a Lot si trovano, infatti, Mosè, Gesù, Adamo, Noè, Davide, Salomone, Ismaele, Isacco, Giacobbe, Aronne, Eliseo, Giona, Elia, Giobbe, Zaccaria e Giovanni Battista. L'esegesi include, anche se non menzionati esplicitamente nel Corano, Ezechiele, Geremia e Samuele. Oltre a quelli biblici, si trovano nel Libro anche dei profeti precipui della tradizione musulmana come Hūd, Šālih, Shu'ayb e Idrīs.

Come spiegare la presenza di elementi giudaici nel libro sacro dell'islam? Si sa che la prima comunità musulmana, nella Penisola Arabica, fosse in contatto con comunità ebraiche e cristiane.

La presenza di gruppi cristiani in Arabia antecedentemente l'avvento dell'Islam è attestata da fonti archeologiche ed epigrafiche nell'intera penisola: nei grandi territori dello Yemen, sedentarizzati e dominati dalla tribù degli himyariti, nelle oasi meridionali, abitate per lo più da nomadi di differenti confederazioni tribali, e sui litorali del golfo arabo-persico. All'epoca della rivelazione musulmana, la presenza cristiana è altrimenti attestata dai riferimenti coranici ai *naṣārā* - i 'nazareni' - contemporanei del Profeta. (...) Grande testimone delle prime interazioni con il cristianesimo, il Corano segna l'esordio della polemica islamo-cristiana entro la storia della letteratura araba e ne marca l'ingresso nella storia del pensiero. Fin nelle sue parti di più antica datazione, questo Libro si impone infatti come Scrittura che passa al vaglio altre Scritture, per correggere le interpolazioni umane operate sul significato o sulle redazioni dei testi (*tahrīf* ovvero alterazione), oltre che per aderire a un Disegno preeterno⁶.

Non solo, sembra che:

(...) among the first generations of Muslims no disapproval can be detected for their assistance

⁶ Zilio-Grandi, Ida. «Le opere di controversia islamo-cristiana nella formazione della letteratura filosofica araba.» *Storia della filosofia nell'Islam medievale*. A cura di Cristina D'Ancona. Torino: Einaudi, 2005, pp. 101-102.

in gaining a better understanding of the characters of the Biblical tradition. The prevalent opinion among the Muslims was that whatever was found in the sacred texts of the Jews and Christians was acceptable a consonant with Islam, so long as it did not contradict what was said in the Qur'ān⁷.

Secondo un detto del Profeta, infatti, era permesso consultare e trasmettere le storie dei *banū isrā'īl*, elementi meravigliosi compresi, purché fossero coerenti col messaggio coranico. Allo stesso modo, era ritenuto lecito interrogare esperti delle Sacre Scritture non musulmani oppure musulmani neo-convertiti, facendo da canale per l'introduzione, nella tradizione musulmana, delle cosiddette *isrā'īliyyāt*.

Nel corso dei secoli, sulla base di coordinate sociali e politiche, il dibattito sulle *isrā'īliyyāt* è stato vivace e ciò è stato evidente nel dibattito pubblico: anche le speculazioni dei sapienti in campo teologico ne sono, infatti, una prova. Evidentemente, tutto questo esime dagli intenti specifici di questo percorso di ricerca ma si tratta, allo stesso tempo, di una delle coordinate da prendere in considerazione quando si riflette sulle figure profetiche e in particolare quelle bibliche come Lot.

⁷ Tottoli, Roberto. *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*. Trad. Michael Robertson. Richmond: Curzon, 2002, p. 89.

2 Lot

2.1 La storia di Lot, paradigma negativo per interpretare l'omosessualità

Come già puntualizzato, quello di Lot è uno degli episodi profetici comuni alla tradizione ebraico-cristiana e a quella musulmana. Ricorre, pertanto, nell'Antico Testamento (Genesi 19:19 tra gli altri) e nel Corano, qui in modo disseminato. Le storie profetiche non costituiscono, infatti, nel testo ispirato delle storie unitarie dal punto di vista narrativo bensì procedono in maniera frammentaria, piuttosto per allusioni a circostanze che si supponevano già note al pubblico. Si veda, in merito, il doppio valore semantico dello stesso termine *Qur'ān* che rimanda, certo, alla lettura ma principalmente alla recitazione orale, quando non addirittura al grido.

L'interesse della storia di Lot risiede certamente nel suo contenuto, in particolare quando ci si avvicini a questo tramite le fonti primarie in lingua araba, attraverso punti di vista differenti: generi letterari come l'esegesi, le famose Storie dei Profeti o la letteratura didascalica dei Peccati Maggiori; i dizionari come il *Lisān al-'arab* che affronta la questione dell'etimologia, ma da' anche una panoramica dal valore antropologico; le posizioni degli esegeti.

Inoltre, l'interesse per l'episodio di Lot è di tipo extra-letterario ed extra-linguistico, a dimostrazione del valore anche sociologico della letteratura, compresa quella religiosa. La figura di Lot nella tradizione musulmana esemplifica, infatti, il processo di sedimentazione di precisi stereotipi presso le popolazioni umane nonché l'uso politico, o meglio bio-politico, dei

linguaggi e delle narrazioni. A questo stadio, trattandosi solo dell'inizio di un percorso di ricerca, il legame tra l'episodio di Lot e la condanna all'omosessualità non è del tutto trasparente, ma lo sarà una volta affrontati i temi principali in merito, tratti da alcuni testi della tradizione letteraria musulmana.

Per essere più precisi, la storia del profeta Lot attesta se non lo scollamento – come alcuni, in età contemporanea ritengono - almeno l'interstizio esistente tra il messaggio coranico e quello della tradizione esegetica presso la quale, come in ogni processo interpretativo, si ha uno slittamento dei significati a seconda di coordinate socio-culturali e geografiche.

A un livello più ampio, questa questione rimanda all'altra, cogente specie nel dibattito pubblico, di un islam visto come un'entità monolitica, univoco nelle posizioni e dirimente su qualsiasi materia. Questo lavoro di ricerca è, pertanto, non soltanto una sfida linguistica (affrontare, cioè, i testi in lingua per vederci più chiaro sulla questione dell'omosessualità in islam); è, contemporaneamente, una sfida che stuzzica il piano sociologico: esiste veramente un islam dalle posizioni inflessibili e circoscritte, oppure esistono degli spazi “vuoti” che invitano al dialogo? Sarebbe, allora, il caso di fare riferimento a una *cultura* islamica, a indicarne la molteplicità delle correnti che la animano.

Tutto ciò non toglie l'esistenza di punti indiscutibilmente fissi all'interno della cultura musulmana. Il Corano è, senza dubbio, il principale di questi, per lo meno in termini di valore religioso-spirituale. Se considerato come un testo e non soltanto come rivelazione, tuttavia, esso palesa un certo grado di variabilità che, del resto, è propria di ogni passaggio da una cultura orale a una scritta.⁸

Altra caratteristica del Corano, connessa a quella appena descritta, è il suo carattere ellittico nel riportare gli episodi profetici e non solo. Molto è lasciato, infatti, al background

⁸ Per una panoramica sulle sette letture e il Corano come *luġa wa nuṭq, ḥurūf wa kitāba e rūḥ wa ma'nā*, si consultino (Ventura XI - XXX) e (Leemhuis, “Readings of the Qur'ān”. *Encyclopaedia of the Qur'ān*).

culturale ritenuto comune presso gli ascoltatori, certamente differente rispetto a quello di un lettore contemporaneo e soprattutto a chi è estraneo alla cultura musulmana di cui sopra. Si legge nell'Introduzione alla traduzione al Corano curata da Alberto Ventura:

Più che al racconto in sé e per sé, il discorso coranico è interessato all'insegnamento che ne possiamo trarre, e ciò giustifica il carattere conciso e asciutto del suo modo di narrare, che rappresenta i fatti in una serie di immagini vivide ma sconnesse, quasi come dei fotogrammi, e non con una coerente sequenza discorsiva. I commentatori successivi cercheranno di colmare le lacune di quelle storie, raccogliendo tradizioni e leggende utili a fornire i dettagli mancanti del racconto e dando così inizio a un nuovo genere letterario, quello delle "storie dei profeti" (*qiṣaṣ al-anbiyā'*), che ha conosciuto e conosce tuttora una grandissima popolarità nelle società musulmane⁹.

Proprio in virtù di ciò, per condurre il presente lavoro, è stato importante interrogare alcuni tra i più rilevanti autori di opere afferenti al genere letterario delle *Qiṣaṣ al-Anbiyā'*: al-Ṭabarī, al-Kisā'ī, al-Ṭa'labī e Ibn Kaṭīr. Consultarli è stato utile innanzi tutto per ricostruire il *plot* della storia di Lot e, in un secondo momento, per trarne delle informazioni sulla maniera di attribuire significato a questo episodio profetico. Vi si trovano citati, spesso, fatti anteriori all'islam, segno dell'inevitabile osmosi a esempio tra Bibbia e Corano, ma anche dell'appropriarsi in modo creativo, da parte dei primi musulmani, di antichi pregiudizi e credenze tipicamente semitico-mediterranee, dunque non sola esclusiva dell'islam. Questo sarà più chiaro a misura che la storia di Lot viene declinata.

Lo stesso vale per gli altri generi consultati come l'esegesi e i cataloghi dei *Kabā'ir*: senza trattare in maniera esaustiva ognuno di questi generi, si sono però scelti come campioni di un percorso interdisciplinare tra l'analisi letteraria e quella sociologica e in alcuni casi biopolitica dei testi stessi.

Innanzi tutto, per ricostruire un quadro narrativo, sarà utile riportare i passi coranici in cui

⁹ Ventura, Alberto. «Introduzione.» *Il Corano*. A cura di Alberto Ventura. Trad. Ida Zilio-Grandi. Mondadori, 2010, pp. XLVIII, XLIX.

Lot è menzionato. Per farlo, ci si servirà della traduzione italiana del Corano curata da Alberto Ventura e realizzata da Ida Zilio-Grandi. Il nome Lot figura ventisette volte, in particolare in Cor. 7:80-84; 11:77-83; 15:58-77; 21:70-75; 26:160-173; 27:54-58; 29:26-35; 37:133-136; 54:33-38.

Ricorda Lot, quando disse al suo popolo: «Vi darete a questa turpitudine, che mai nessuno ha commesso prima di voi? Voi vi accostate agli uomini anziché alle donne in preda alla vostra passione, siete un popolo di trasgressori». E il suo popolo rispose soltanto: «Scacciateli dalla vostra città. È gente che ostenta purezza». Noi salvammo lui e la sua famiglia eccetto sua moglie, che fu tra quelli che rimasero indietro, e li inondammo di pioggia devastante, dunque considera quale fu la fine dei malfattori. (Cor. 7:80-84)

Quando i Nostri inviati si recarono da Lot, egli si dolse per il suo popolo, perché il suo braccio era troppo debole per aiutarli. Disse: «È un giorno tremendo». Il suo popolo si precipitò da lui, gente che già prima aveva commesso malvagità. Disse loro: «Popolo mio, ecco le mie figlie, sono più pure per voi, temete Dio e non mi umiliate davanti ai miei ospiti. Non c'è un uomo giusto tra voi?». Risposero: «Sai bene che noi non abbiamo alcun diritto sulle tue figlie, sai bene cosa vogliamo». Disse: «Almeno avessi forza sufficiente per voi, almeno avessi qualcuno che possa sostenermi saldamente». «Lot,» ribatterono gli ospiti «noi siamo gli inviati del tuo Signore ed essi non potranno toccarti. Parti con la tua famiglia durante la notte. Nessuno di voi si volgerà indietro, solo tua moglie, e la coglierà lo stesso castigo che coglierà costoro. Il loro momento è fissato per il mattino, non è imminente il mattino?» Quando arrivò il Nostro ordine mettemmo la città sottosopra e vi facemmo piovere pietre d'argilla infuocata, le une sopra le altre, marchiate presso il tuo Signore, pietre prossime ai colpevoli. (Cor. 11:78-84)

Risposero: «Siamo stati inviati a un popolo di malvagi e salveremo solo la famiglia di Lot, tranne sua moglie, abbiamo decretato che lei rimanga indietro» Quando i messaggeri di Dio giunsero dalla famiglia di Lot, egli disse loro: «Non vi conosco». Risposero: «Ma noi ti abbiamo portato quel che essi mettono in dubbio, ti abbiamo portato la verità e siamo sinceri. Parti di notte con la tua famiglia, sta' alle loro spalle e nessuno di voi si volti indietro, andate fino a dove vi è ordinato». Questo è l'ordine che abbiamo stabilito per lui, all'indomani ognuno sarebbe stato sterminato. Gli abitanti della città si recarono da lui per avere notizie. Lot disse loro: «Sono ospiti miei, non mi disonorate, temete Dio e non mi umiliate». ospiti miei, non mi disonorate, temete Dio e non mi umiliate. Dissero: «Non ti abbiamo proibito ogni ospite al mondo?». Rispose: «Ecco le mie figlie, fatene quel che volete». Per la tua vita! Vagavano come ebbri e al sorgere del sole il grido li colse. Abbiamo rivoltato la città da cima a fondo, abbiamo fatto piovere su di loro pietre d'argilla dura. C i sono dei segni in questo per chi osserva, visibili su una strada nota, in questo c'è un segno per chi ha fede. (Cor. 15:58-77)

Volevano fargli del male, ma Noi li rendemmo i massimi perdenti, e salvammo lui e Lot nella terra benedetta da Noi per i mondi; gli abbiamo donato Isacco e Giacobbe e di tutti facemmo dei buoni, delle guide che indicassero agli uomini il Nostro ordine. Abbiamo rivelato loro le buone azioni da fare, la preghiera da compiere e l'elemosina da dispensare; essi adoravano soltanto Noi. A Lot abbiamo dato saggezza e scienza e lo abbiamo salvato dalla città che si dava alle nefandezze, un malvagio popolo di empi; poi lo abbiamo accolto alla Nostra clemenza perché era uno dei buoni. (Cor. 21:70-75)

La gente di Lot ha accusato i messaggeri di menzogna. Ricorda quando il loro fratello Lot disse loro: «Non avrete timore di Dio? Io sono per voi un inviato degno di fede. Temete Dio e ubbiditemi. Non vi chiedo alcuna ricompensa, la mia ricompensa è presso il Signore dei mondi. Vi accosterete ai maschi tra le creature, abbandonando le vostre compagne, quelle che il Signore ha creato per voi? Siete un popolo di trasgressori». Risposero: «Lot, se non la smetti ti caceremo via». Rispose: «Quel che fate è orribile per me. Signore, salva me e la mia famiglia da quel che fanno». Noi salvammo lui e la sua famiglia, tutti insieme, eccetto una vecchia che rimase indietro, e poi distruggemmo gli altri. Facemmo piovere su di loro l'orribile pioggia di chi era stato avvisato. (Cor. 26:160-173)

Ricorda Lot, quando disse al suo popolo: «Vi darete alla turpitudine, anche se la vedete tale? Vi accosterete agli uomini anziché alle donne nella vostra lussuria? Siete un popolo di ignoranti». Ma la sola risposta del suo popolo fu: «Scacciate la famiglia di Lot dalla vostra città. È gente che dà mostra di purezza». Salvammo lui e la sua famiglia eccetto sua moglie; decretammo che lei fosse tra quelli che rimasero indietro e che Noi inondammo della pioggia orribile di chi era stato avvisato. (Cor. 27:54-58)

Ma Lot credette in lui, e disse: «Io emigro verso il mio Signore: Egli è il Potente, il Saggio». Gli abbiamo concesso Isacco e Giacobbe, abbiamo depositato nella sua discendenza la profezia e la scrittura, gli abbiamo dato il suo premio nel mondo terreno, e nell'altro mondo sarà tra i buoni. Ricorda quando Lot disse al suo popolo: «Voi commettete nefandezze tali che mai nessuna creatura ne ha commesse prima di voi. Vi unite agli uomini, vi date al brigantaggio e fate cose riprovevoli durante le vostre riunioni». E il suo popolo rispose: «Portaci il castigo di Dio, se sei sincero». Disse Lot: «Signore, soccorrimi contro questo popolo di corruttori». Quando i Nostri inviati, messaggeri di lieto annuncio, si recarono da Abramo, gli dissero: «Stiamo per sterminare gli abitanti di questa città perché sono colpevoli». Disse Abramo: «Anche Lot abita qui». Risposero: «Sappiamo bene chi abita qui, e lo salveremo insieme alla sua famiglia, eccetto sua moglie che rimarrà indietro con gli altri». Quando i Nostri messaggeri andarono da Lot, questi si dispiacque per il suo popolo ma non poté difenderlo. I Nostri inviati gli dissero: «Non temere e non ti affliggere. Noi ti salveremo insieme alla tua famiglia, eccetto tua moglie che rimarrà indietro con gli altri. Tra poco Noi abatteremo sulla gente di questa città una sciagura venuta dal cielo, perché hanno smarrito la via». Di questo abbiamo lasciato un segno manifesto per chi ragiona. (Cor. 29:26-35)

Anche Lot fu un messaggero. Ricorda quando lo salvammo, lui e la sua famiglia, tutti insieme, tranne una vecchia che rimase indietro, e poi gli altri li sterminammo. (Cor. 37:133-136)

Anche il popolo di Lot ha gridato alla menzogna. Abbiamo inviato contro di loro una tempesta di pietre e abbiamo salvato solo la famiglia di Lot, all'alba, un favore da parte Nostra, così ricompensiamo chi Ci è grato. Li aveva avvertiti della Nostra violenza, ma essi dubitarono degli avvertimenti e cercarono di distoglierlo dai suoi ospiti. Abbiamo accecato loro gli occhi e abbiamo detto: «Gustate il Mio castigo e i Miei avvertimenti». E un castigo durevole li colse di primo mattino: «Gustate il Mio castigo, i Miei avvertimenti». (Cor. 54:33-39)

Lot viene spesso menzionato nel Corano nel quadro di un altro episodio, l'annuncio ad

Abramo della nascita del figlio Isacco, mentre altre volte è il protagonista, insieme agli angeli, la sua famiglia e gli abitanti della sua città, di un racconto indipendente. Le sezioni su Lot sono precedute o seguite, oltre che dall'episodio di Abramo, da riferimenti ai tre profeti noti come "profeti arabi": Hūd, Šālīḥ e Šu'ayb, rispettivamente presso i popoli 'Ād, Thamūd e i Madyan¹⁰. Le storie dei tre profeti arabi, di Lot e Noè sono, infatti, casi paradigmatici di popoli che si attirano il castigo divino.

Come è possibile immaginare, da *EF*² alla voce "Lūṭ", articolo redatto da B. Heller e G. Vajda, si apprende che la carriera di Lot prefigura quella di Moḥammad e che il crimine del popolo cui Lot fu inviato non fu soltanto quello di non credergli ma anche (...) *leur persistence dans des vices comme le manque d'hospitalité et les pratiques homosexuelles*. Questa precisazione sarà utile quando si parlerà di Lot e omosessualità secondo l'interpretazione *queer* contemporanea. Si legge, inoltre, che a partire dalla radice araba di media debole *l-w-ṭ* (che si prestava evidentemente al legame col nome del profeta), una serie di parole designanti *le vice contre nature* è stata creata¹¹.

In effetti, nella cultura musulmana, quello a Lot è un riferimento lampante all'omosessualità secondo il paradigma di riferimento del peccato e con esso della turpitudine e dell'abominio, poiché presso la gente di Lot veniva contestato un ordine prestabilito (Bouhdiba 44-46). Per essere trasparente, evidentemente, il riferimento all'omosessualità è anche ben sedimentato e tanto i *tafsīr* quanto le Storie dei Profeti ne hanno dato conferma.

In Islamic theology and legal thought, the prohibition is on same-sex sexual acts – especially anal sex between two men. This position is derived from the Quranic story of Lut and several reported sayings of the Prophet Muhamad, which serve as the basis for broader theological and juridical speculations and conclusions. Briefly, the story of Lut entails an incident in which

¹⁰ Si noti che nel Corano ciascuno dei tre profeti arabi è indicato col nome di "fratello". La precisazione è interessante poiché alcuni degli esegeti consultati per questo lavoro si interrogano sul perché anche a Lot non sia stato attribuito lo stesso epiteto. Segno, anche questo, del fatto che un legame veniva rintracciato dai primi musulmani tra Hūd, Šālīḥ, Šu'ayb e, appunto, Lot.

¹¹ Vedi (Heller & Vajda, "Lūṭ". *EF*) e (Ibn Manzūr)

some men, who were really angels in disguise, came to the Prophet Lut's city, visited him in his home, and faced the threat of sexual assault by the city's male citizens. After trying to convince the men to desist, Lut took his family and fled the city, which was subsequently destroyed by God. This is taken as a condemnation of same-sex sexual activity because of verses such as the following [Cor. 7:81, 26:165-166]. Similarly, there are a number of sayings attributed to Muhammad harshly condemning anal sex between men and calling for a punishment of death, though these are of questionable authenticity¹².

Altri versetti, cioè

Se delle vostre donne commetteranno atti indecenti [*al-fāḥiṣa*], portate quattro vostri testimoni contro di loro, e se questi porteranno testimonianza del fatto, chiudetele in casa finché la morte le coglierà o finché Dio aprirà loro un sentiero. Se due di voi [*allaḍāni*] compiranno un atto indecente puniteli, ma se si pentiranno e risaneranno la loro condotta lasciateli stare, Dio è Colui che perdona, pieno di compassione. (Cor. 4:15-16)

sono ritenuti riferirsi all'omosessualità, specialmente da coloro che non condividono il legame abrogato/abrogante tra questi e Cor. 24:2. In ogni caso, questo quadro interpretativo suggerisce un legame tra l'omosessualità e il peccato di *zinā*. che è entrato a far parte della più importante esegesi moderna e contemporanea, essendo un'idea condivisa sia da Rašīd Riḍā (m. 1935) che da Sayyid Quṭb (m.1966).

Questo non esclude, in ogni caso, che le descrizioni del Paradiso in islam s'ispirino all'ecumene e alla pienezza, anche sessuale. A tal punto che esso permetterebbe "*accomplissement du corps et fin des frustrations*" seppure "*les délices du paradis tout en étant sensuels ne sont pas matériels*"¹³,

Sebbene non si possa affatto dire che l'islam implichi una mortificazione del corpo e dunque della sessualità - la funzione sessuale è anzi un segno divino (*āya*) e ha pertanto una funzione sacra - quest'ultima, tuttavia, viene concepita solo all'interno di un quadro

¹² Kelly, Christopher Grant. «Is there a "gay-friendly" islam? Synthesizing tradition and modernity in the question of homosexuality in islam.» Habib, Samar. *Islam and homosexuality*. Vol. 2. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010, p. 249.

¹³ Bouhdiba, Abdelwahab. *La sexualité en Islam*. Paris: Presses Universitaires de France, 1975, p. 104.

concettuale, poi legale, etero-normativo come vorrebbe la diade originaria:

L'unité du monde ne se fait que dans l'harmonie des sexes réalisée en plein connaissance de cause et leur séparation au même temps. Le meilleur moyen de réaliser l'accord voulu par Dieu c'est pour l'homme d' assumer sa masculinité et pour la femme de prendre en charge sa propre féminité¹⁴.

Pertanto, la mancata accettazione del corpo asessuato corrisponderebbe ad una sfida nei confronti dell'armonia antitetica dei sessi¹⁵. Come è evidente, Bouhdiba parte da presupposti teorici che escludono l'omosessualità come preferenza innata, spiegandola come conseguente alla reclusione dei sessi e confinandola ad un insieme di pratiche e non a un certo tipo di identità. Resta il fatto che il sociologo tunisino descrive la sessualità come mimesi dell'atto creatore di Dio, come miracolo permanente che si basa sulla reciprocità.

L'idea di una sessualità estremamente positiva, in *La sexualité en Islam*, ma dotata di un accento egualitario, viene ripresa da ricercatori contemporanei ma privata di questo atteggiamento fondamentalmente etero-normativo. L'istanza positiva nei confronti della sessualità viene, anzi, ritenuta “*priceless to queer readings*” ((Musić, *Queer visions of Islam* 332). Ciò dimostra come non solo l'ortodossia sia un concetto mobile, ma anche quanto l'islam sia potenzialmente fluido nelle interpretazioni. Lo stesso può accadere a livello microscopico con i singoli episodi riportati dal Corano, compreso quello sul quale si ritornerà adesso.

Qualsiasi opera consultata, tra la letteratura primaria e secondaria, si è potuto constatare come gli autori non dimentichino di collocare Lot nella genealogia di Abramo a garanzia del suo statuto di profeta e del suo essere un credente. Infatti:

¹⁴ *Ibi*, p. 43.

¹⁵ Vedi (Bouhdiba). L'autore porta a testimonianza Cor. 7:189, tuttavia il dibattito sull' “anima unica”, *nafs*, fa mettere in questione la stessa dualità da parte di studiose e studiosi di esegesi femminista e *queer*.

Lut had an integral connection to the Prophet Ibrahim (Abraham). Lut was related by family ties to Ibrahim, and their prophetic missions were similar in opposing idol worship and espousing an ethic for vulnerable, weak, and marginalized people of their societies (...). The hospitality, generosity, and care for the poor, strangers, and travellers that was exhibited by Ibrahim and Lut contrasts vividly with the “practices of the people of Lut” in the Cities of the Plain¹⁶.

Alla morte del padre, Lot passò alla tutela dello zio Abramo insieme al quale emigrò, per commercio, verso le terre di *al-šām*, dove entrambi si stabilirono: l'uno in Palestina e l'altro in Giordania.

In generale, lo schema dell'episodio ripercorre quello di altri racconti coranici di punizione divina:

- l'invio divino del profeta presso il popolo di peccatori;
- l'annuncio della missione profetica da parte degli angeli;
- la sommossa popolare, dunque l'indifferenza dei peccatori alla reprimenda;
- il castigo divino che risparmia soltanto il profeta e gli altri credenti (infatti è eccettuata, in questo caso, la moglie cospiratrice colpevole di *ḥitānā*, detta '*aḡūz al-sū*').

Le Storie dei Profeti danno le coordinate geografiche dell'episodio: pare che i fatti riguardanti il popolo di Lot ebbero luogo nelle “città everse”, il cui numero varia presso gli autori da tre a cinque, ma che comunque possiamo identificare nelle Pentapoli di memoria biblica. Situate nella pianura giordana, dopo il castigo queste hanno lasciato il posto all'attuale Mar Morto, noto anche come *Baḥr Lūt*¹⁷.

Per una sintesi immediata che ci introduca alla storia di Lot, si veda quella realizzata da R.

¹⁶ Kugle, Scott Siraj Al-Haqq. «Sexuality, Diversity, and Ethics in the Agenda of Progressive Muslims.» Safi, Omid. *Progressive Muslims*. 2003, p. 212.

¹⁷ Vedi (Hartmann, "Baḥr Lūt." *ET*)

Tottoli:

The Qur'ān elevates Lot to a position of far greater prominence than that which he holds in the Biblical tradition, partly as a result of the frequency with which he is mentioned and partly because of his positive role as prophet and messenger. The events, in which he and his people are involved, in particular the visit of the angels that was the prelude to the destruction, are repeated in many suras along with the other stories of punishment.

Lot, in these passages, believes in the preaching of Abraham and together with him sets off in the direction of the Holy Land. His people are however profoundly wicked. After they have refused to believe other messengers, they continue to commit indecent acts and it is for this reason that God sends the angels to put an end to them. The angels, after stopping at Abraham's tent to give him news of the birth of a son, reach Lot, where they endure the concupiscent attempts of the people who want them to satisfy their carnal desires. The prophet tries to stop them and offers them his daughters in exchange. Only then do the angels announce the punishment to him, and it arrives in the morning and destroys the whole city with a destructive rain and a violent wind. The story closely resembles that in the Bible, with the customary disinterest for names and particulars: apart from that of Lot no names appear not even that of his wife nor those of his daughters, nor those of the angels nor that of the cities of Sodom and Gomorrah, which are simply referred to in those passages alluding to the generic "subverted cities." The name of Lot's wife is not even mentioned in the verse in which she is referred to along with Noah's wife as an exemplary model for unbelievers.

The theme of the futile preaching of Lot, who is comforted only by the angels, is also developed in this case with a dramatic construction that evidences the confrontation between the protagonists. The Qur'ānic version, thus, though taking up the substance of the story already reported in the Bible, becomes one of the typical stories of punishment in which the elements that directly recall the mission of Muhammad are emphasized, and which aims to encourage him through the difficulties he encounters¹⁸.

Questo è il canovaccio su cui ci si muoverà, mettendo a paragone nuove e vecchie interpretazioni dell'episodio.

¹⁸ Tottoli, Roberto. *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*. Trad. Michael Robertson. Richmond: Curzon, 2002, pp. 27-28.

2.2 Corano: omosessualità e diversità

In aggiunta ai versetti già citati, sui quali tuttavia il parere degli esperti di scienze islamiche non è affatto unanime, come verrà illustrato, il Corano sembra trattare il tema dell'omosessualità in altri punti. Innanzi tutto, si noti che esso non contiene né il termine “omosessualità” né il sostantivo “omosessuale” riferito all'individuo. Anzi, non si può dire che esista nel libro sacro dell'islam un lemma che indichi il concetto stesso di sessualità, tipica invece delle società moderne¹⁹. Secondo alcuni studiosi contemporanei, laddove la tradizione ritiene che l'autore ispirato abbia condannato l'omosessualità, vi sarebbe invece un'interdizione alla sodomia tra uomini, ma forse anche tra coppie costituite da individui di sesso diverso, o alla coercizione. Secondo alcuni, infatti, i già citati Cor. 4:15-16 ma anche Cor. 2:222 vieterebbero il rapporto anale invece di condannare l'omosessualità.

Ti chiederanno delle mestruazioni. Rispondi: «È una sozzura. Astenetevi dalle donne durante le mestruazioni e non accostatevi a loro finché siano purificate, e quando sono purificate vi accosterete a loro *nel modo che Dio vi ha ordinato*, Dio ama chi si pente, ama chi è puro». (Cor.2:222)

Quest'ultimo versetto, sulle posizioni nell'amore, è ritenuto interdire il coito anale - sebbene quello successivo specificherebbe “Le vostre donne sono come un campo per voi. Recatevi al vostro campo come volete” (Cor. 2:223) – esteso conseguentemente all'omosessualità. Alcuni dubbi qui possono essere sollevati senza, però, dimenticare che, ammesso che il Corano non condanni l'omosessualità, esso si sviluppa di certo entro un dualismo etero-normato: si può estendere per metonimia la sodomia all'omosessualità intesa come identità? Quest'ultima si risolve, forse, in un tipo preciso di pratica? Qual è, allora, la posizione dei giuristi rispetto alla

¹⁹ Cfr. (Foucault)

sodomia tra uomo e donna o *lūṭiyya suḡrā*?

Un ulteriore riferimento all'omosessualità viene rintracciato in Cor. 24:31, quando vengono menzionati i servi privi di *'irba*, privi di vigore e, per estensione, di desiderio sessuale:

Di' alle credenti che abbassino gli occhi e custodiscano la loro castità, che non mostrino le loro bellezze eccetto quel che è visibile, che si coprano il petto con un velo e mostrino le loro bellezze solo ai mariti o ai padri o ai suoceri o ai figli o ai figli dei mariti o ai fratelli o ai figli dei fratelli o ai figli delle sorelle o alle loro donne o alle loro schiave o ai *servi maschi impotenti* o ai bambini che non notano la nudità delle donne. E di' loro che non battano i piedi per mostrare le loro bellezze. Credenti, volgetevi a Dio affinché possiate avere successo. (Cor. 24:31)

Visto il tono neutro con cui questi servi sono menzionati, semplicemente come esenti dalle norme sulla *privacy* domestica, e considerato il fatto che essi non sono i destinatari diretti di alcuna ingiunzione giuridica, Scott Siraj Kugle ritiene questo passo un riconoscimento positivo, da parte del Corano, della diversità insita nella natura, compreso l'orientamento sessuale. Esattamente:

(...) with the emergence of a modern social category of “gay men”, we should extend the interpretation to include them. If we do, we conclude that the Qur'an mentions gay men in an indirect but potent way, recognizing the unique characteristic that sets them apart from other adult men – their not sexually desiring women and therefore not being a threatening presence in their intimate company – with no condemnation²⁰.

Diversamente, i giuristi classici e medievali hanno interpretato il versetto secondo il paradigma della riproduzione/sterilità. L'espressione si riferirebbe, quindi, a uomini troppo anziani o non fertili, così come le donne cui il Corano accenna, qualche versetto più avanti:

Quanto *alle donne che non possono più generare* e non sperano di sposarsi, non peccheranno se

²⁰ Kugle, Scott Siraj Al-Haqq. «Sexual Diversity in Islam» *Voices of Islam*. A cura di Vincent J. Cornell, Virginia Gray Henry-Blakemore e Omid Safi. Vol. 5. Westport, London: Praeger, 2007, p. 146.

deporranno le loro vesti, senza mostrare le loro bellezze. Ma se lo eviteranno sarà meglio per loro. Dio ascolta tutto, è Colui che conosce ogni cosa. (Cor. 24:60)

Radicalmente diversa la posizione di Kugle, il quale sostiene che questi versetti suggeriscano il riconoscimento coranico del lesbismo. Lo stesso intellettuale si sofferma sul tema della diversità come caratteristica propria del creato, in generale, prima ancora che negli orientamenti sessuali. Si può, infatti, affermare che l'omosessualità sia qualcosa di innaturale dal momento che è, volenti o nolenti, parte di ciò che Dio ha istituito? Questa domanda implica una riflessione sull'identità omosessuale: una scelta o, piuttosto, espressione di una disposizione innata? Altri studiosi contemporanei cercano di dare una risposta, come a esempio Rusmir Musić e Samar Habib ma anche alcuni interlocutori sull'arena pubblica²¹. Una “*theory of sexual orientation*” dovrebbe, secondo S. S. Kugle, essere presa in considerazione quando ci si approcci al Corano e s'intenda trovare delle risposte sull'omosessualità. I giuristi classici e medievali non avrebbero, infatti, concepito l'orientamento sessuale come un aspetto integrale della personalità:

If they had, they wouldn't have read the narrative of Lot and his tribe as addressing homosexual acts in general, but rather as addressing male rape of men in particular (...) Read with a psychological theory of sexual orientation, it appears that the men of Lot's tribe were actually heterosexual men attempting to aggressively assert their power over other vulnerable men²².

²¹ Si noti che la questione non è priva di risvolti in termini politici e che coinvolge i risultati di studi psichiatrici sulla personalità, ma tali intersezioni meriterebbero un discorso a parte. Si veda all'indirizzo <http://rue89.nouvelobs.com/2010/10/11/oubrou-imam-de-bordeaux-lhomosexualite-est-un-choix-170494> l'intervista all'imam di Bordeaux Tareq Oubrou il quale dimostra un atteggiamento *gay-friendly* dal punto di vista della sanzione giuridica e dell'accettazione degli omosessuali all'interno della comunità, pur sostenendo che l'omosessualità sia una questione di volontà: “*Celui qui est malade n'est pas responsable. Ce n'est pas une déviance dans le sens psychiatrique. Non, c'est un choix raisonnable de gens intelligents qui savent ce qu'ils font*”

²² *Ibi*, p. 141.

Secondo quest'autore, l'orientamento sessuale emerge “*in complex interactions between the genetic tabi'a and early childhoos shakila*”, dove per *tabi'a* intende il patrimonio genetico di ciascuno e per *šakila* una disposizione più o meno innata condizionata dalle esperienze infantili. A questa, l'autore aggiunge un'altra coppia: *šūra*, *outer appearance* e *fiṭra*, *inner conscience*. L'identità del singolo avrebbe dunque una natura molteplice, sarebbe costituita da strati che si intrecciano. Questa stessa diversità, in termini di tribù, etnie, colori, disposizioni, generi compresi, si ritrova nel creato ed è dunque segno divino, dato positivo:

Di': «Ognuno agisce a suo modo²³, ma il vostro Signore sa meglio di chiunque chi è guidato sul retto sentiero». (Cor. 17:84)

Uno dei Suoi segni è che ha creato i cieli e la terra e le vostre varie lingue e i vostri vari colori²⁴. In questo c'è un segno per chi sa capire. (Cor. 30:22)

Uomini, Noi vi abbiamo creati da un maschio e da una femmina, e abbiamo fatto di voi vari popoli e tribù affinché vi conoscestes a vicenda²⁵; ma il più nobile di voi è colui che più teme Dio. Dio è sapiente e informato di tutto. (Cor. 49:13)

Come già visto, infatti, i profeti inviati da Dio prima di Muḥammad hanno parlato alle proprie comunità usando lingue differenti; il Corano contempla anche l'esistenza di religioni diverse sebbene sorelle; non istituisce differenze gerarchiche tra uomo e donna, tanto da non attivare il racconto sulla costola del maschio, dalla quale deriverebbe la femmina, ed elaborare piuttosto l'idea di uno stesso *nafs* che insuffli la vita nella materia²⁶.

Che si accettino o meno le posizioni dei contemporanei sui temi trattati, la comunità musulmana potrebbe comunque trarre vantaggio dal metodo utilizzato, per una discussione interna sul portato della tradizione e sulle possibilità offerte dal dibattito sui diritti umani.

²³ على شاكلته

²⁴ ألسنتكم و ألوانكم

²⁵ ليتعارفوا

²⁶ Vedi. Cor. 4:1 e (Badran, “Gender”. *Encyclopaedia of the Qur'an*) per precisazioni su *nafs* e *zawğ*.

Quando, invece, si discute di islam all'esterno della stessa comunità, pur prescindendo dalla sessualità, bisognerebbe rilanciare il discorso coranico sulla bellezza della diversità e sull'importanza della reciprocità; distinguere le elaborazioni socio-culturali dal piano strettamente teologico; riconoscere il conservatorismo neo-tradizionalista infarcito di rivendicazioni identitarie più che politiche e dottrinali.

3 Lot nelle Storie dei Profeti

3.1 *Qiṣaṣ al-Anbiyā'*, una panoramica.

Per avere un'idea più precisa della storia del profeta Lot, consultiamo la letteratura edificante nota come *Qiṣaṣ al-Anbiyā'*. Sotto questo titolo - ma a volte rientrano in questo genere letterario anche opere dal titolo differente, come spesso accade - troviamo diverse opere in lingua araba che trattano la vita dei profeti dell'Antico Testamento, pii eroi o nemici di Dio, e che trovano dunque origine in ambiente pre-islamico ed esattamente ebraico e cristiano²⁷. Come già detto, la tradizione musulmana vedrebbe in questi esempi eccellenti e terrificanti (*'abar*), dei precedenti illustri alla vicenda di Muḥammad, l'ultimo dei profeti e loro sigillo. Si confrontino, in merito, il rapporto tra il Corano e le altre Scritture, delle quali l'*umm al-kitāb* sarebbe venuto a confermare la giustizia. In merito:

I termini arabi più usati dal Corano nel descrivere il suo rapporto con le precedenti rivelazioni sono infatti *taṣḍīq* e *tafṣīl*. Il primo esprime l'idea di certificazione, di conferma, mentre nel secondo è implicito il senso di analisi, di dettaglio: insieme essi alludono dunque al fatto che il Corano è al tempo stesso una ratifica e una spiegazione particolareggiata della Torah e del Vangelo, dei quali costituisce la logica e naturale conseguenza. Numerosi sono i passi coranici che affermano con chiarezza questo senso di garante continuità (...) «E a te abbiamo rivelato il libro in tutta verità a conferma delle scritture rivelate prima e a loro protezione ... A ognuno di voi abbiamo assegnato un rito e una via, ma se Dio avesse voluto avrebbe fatto di voi un'unica comunità, e se non lo ha fatto è per mettervi alla prova in quel che vi ha donato» (5:48).

Nell'ultimo passo citato, al Corano viene attribuita, oltre alla funzione di conferma, anche un ruolo di protezione delle scritture anteriori. Il termine usato in arabo (*muhaymin*) ci suggerisce l'idea di una custodia e di un controllo, a significare che è il Corano la pietra di paragone e il sommo criterio di autenticità delle rivelazioni precedenti²⁸.

²⁷ Vedi (Nagel, "Qiṣaṣ al- Anbiyā'"). *EF*²

²⁸ Ventura, Alberto. «Introduzione.» *Il Corano*. A cura di Alberto Ventura. Trad. Ida Zilio-Grandi.

Quanto ai versetti veri e propri, si tengano in considerazione i vv. 135-136 della sura La Vacca e il v. 13 della sura La Consultazione; in essi la missione di Muḥammad viene collocata su una linea di continuità con quella di alcuni profeti precedenti appartenenti alla tradizione giudaico-cristiana non senza un tocco polemico nei confronti della Gente del Libro²⁹.

Diranno: «Fatevi ebrei o cristiani e sarete ben guidati». Rispondi: «Noi siamo della religione di Abramo, che era *ḥanīf* e non idolatra». Dite: «Noi crediamo in Dio e in ciò che è stato rivelato a noi e in ciò che è stato rivelato ad Abramo, a Ismaele, a Isacco, a Giacobbe e alle tribù, in ciò che è stato dato a Mosè e a Gesù, in ciò che è stato dato ai profeti da parte del loro Signore, noi non facciamo alcuna differenza tra costoro, noi siamo sottomessi a Dio». (Cor. 2:135-136)

Vi ha prescritto la religione che già raccomandò a Noè e che Noi ti abbiamo ispirato e che abbiamo raccomandato ad Abramo, a Mosè e a Gesù: «Osservate la religione, e non dividetevi». È gravoso per gli idolatri ciò cui sono chiamati; ma Dio eleggerà a Sé chi vorrà, a Sé guiderà chi si volge a Lui pentito. (Cor. 42:13)

Ugualmente, le storie riportate nei testi attribuiti ad al-Ṭabarī (m. 923), al-Ṭaʿlabī (m. 1035), Ibn Kaṭīr (m. 1373) e in modo molto più controverso, ad al-Kisāʾī, sarebbero una riprova dell'eminenza del ruolo che Dio ha attribuito a Muḥammad. Le Storie dei Profeti lanciano, infatti, uno sguardo al passato, nell'ottica di una storia universale in chiave islamica; il loro interesse risiede, tra gli altri, nella possibilità di istituire un rapporto di continuità armonico tra islam e culture/culture religiose precedenti. Non a caso il genere presenta una certa osmosi tanto con i lavori esegetici che con quelli di ordine storiografico.

Oltre che dei componimenti dal curioso carattere narrativo, le Storie dei Profeti costituiscono anche un esempio di letteratura edificante dal momento in cui esse riprendono motivi ricorrenti nell'esegesi e riportano *verbatim* passi coranici. Esemplicativi di questa

Mondadori, 2010, pp. LVI, LVII.

²⁹ Cfr. (Tottoli), (Ventura) e (Zilio-Grandi)

tendenza sono, con le dovute differenze – in primo luogo storiche - senza dubbio al-Ṭabarī e Ibn Kaṭīr. A proposito:

Quello che poi diventerà un genere di letteratura sacra, le *qīṣas al-anbiyā'* (storie dei profeti), nasceva sulle orme ed insieme agli altri generi, dato che gli argomenti di cui si occupava erano a tutti gli effetti rilevanti sia per l'esegesi che per la storiografia musulmane³⁰.

Inoltre, il sintagma *Qīṣaṣ al-Anbiyā'* evoca molteplici argomenti oggetto di dibattito presso gli arabisti. Quanto al primo termine, plurale di *qīṣṣa*, si vedano le voci “*Ḳissa*”, alla sezione sul *range* semantico del termine in arabo, e “*Ḳass*” in *ET*², entrambi redatti da Charles Pellat. In sintesi, la radice *q-ṣ-ṣ* si trova nel *Lisān al-‘Arab* col significato originario di “seguire le tracce lasciate sulla terra da un uomo o da un animale”. Da qui l’idea, dunque, di ripercorrere le tappe di qualcosa che è avvenuto e, in un secondo momento, di raccontarlo nel dettaglio. Proprio nel Corano, la radice appare col significato specifico di “raccontare” ma anche con quello di “predicare”. Il termine *qīṣṣa* non è dunque lontano semanticamente né da *ḥadīṭ* e neppure da *ḥabar* specialmente nel suo plurale *aḥbār*. Se le opere di esegesi e le Storie dei Profeti prediligono il termine *qaṣaṣ* e gli danno una precipua connotazione religiosa, lo fanno non basandosi su un preciso uso tecnico presente nel Corano dove, al contrario, si trova un impiego indifferenziato di diversi termini. Ad ogni modo, le storie in questione erano moraleggianti e commentandolo, istruivano sul Corano.

Lo stesso campo semantico, quello del raccontare, è quello in cui operava il *qāṣṣ* (pl. *quṣṣās*). Pare che egli fosse dapprima una sorta di funzionario di moschea: ben istruito in materia di religione, recitatore del Corano, guida durante le preghiere, a volte addirittura contemporaneamente *qāḍī*. Fuori dalla moschea, poteva seguire i musulmani in battaglia per far loro da sostegno morale e spirituale. Su questa scorta e su quella delle prime grandi

³⁰ Tottoli, Roberto. *Storie dei profeti*. Genova: Il Melangolo, 1997, pp. 9-10.

conquiste, egli divenne anche il punto di riferimento per i nuovi convertiti; vi è notizia di alcuni *quṣṣās* che si esprimevano in persiano e non in arabo (Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*).

Divenuto poi un cantastorie o addirittura un saltimbanco, il ruolo del *qāṣṣ* si è evoluto, assumendo – e anche le storie lo assumevano di pari passo – una connotazione peggiorativa per un duplice motivo. Uno è di ordine politico: ritenuto in un primo momento in grande stima, il peso delle posizioni del *qāṣṣ* era tale da suscitare i timori non soltanto dei *fuqahā'* ma persino quelli del potere. L'articolo di Charles Pellat riporta episodi di *quṣṣās* sobillatori contro il potere politico:

Sans doute l'activité d'un grand nombre de quṣṣās était-elle au début tout à fait désintéressée, tout zāhid ou nāsik se faisant une obligation de prêcher, au point même que la mystique postérieure en revendique plusieurs, mais si les uns s'efforçaient par leurs récits d'édifier les Croyants et d'enflammer leur zèle religieux, d'autres ne tardèrent pas à être employés par les tenants des diverses doctrines politico-religieuses qui commençaient à se former³¹.

Il Pellat dà altresì notizia della decisione ufficiale di 'Alī di espellere questi predicatori da Baṣra. Ciò, tuttavia, non intaccò la popolarità dei *quṣṣās* sia presso gli strati più popolari della comunità islamica, cioè individui dotati di un'educazione religiosa elementare, che tra i nuovi convertiti. A tal punto che l'ottavo viene anche detto “il secolo dei *quṣṣās*”.

L'intento della loro messa al bando era, come si è detto, duplice: allontanare rischi politici da una parte, e evitare che elementi allogeni non canonici inficiassero le scienze coraniche. Anche coloro che erano guidati dalle più giuste intenzioni arricchivano i propri commenti con leggende giudaico-cristiane, le cosiddette *isrā'iliyyāt*, storie della *ḡāhiliyya* ed elementi iranici. La narrazione si nutriva non solo di tradizioni apocrife ma anche del gusto per il meraviglioso, per accattivarsi le simpatie del pubblico. La tradizione musulmana criticherà nei

³¹ Pellat, Charles. «Ḳass.» *Encyclopaedia of Islam*. Seconda ed. Brill Online, s.d.

secoli i contenuti di questi racconti e la debolezza delle fonti utilizzate dai predicatori, dunque il loro metodo.

Da esegeta popolare, dunque, a predicatore altamente screditato: buffone che rendeva comici dei racconti che *erano stati* edificanti, a volte anche ridicolizzando le figure bibliche. Di qui, lo scherno da parte di al-Ġāḥiẓ e la sfiducia da parte di autori come al-Ġazālī e Ibn al-Ġawzī; contemporaneamente, anche il passaggio da racconto religioso a racconto anche profano.

Lontani dal voler realizzare un'analisi approfondita del genere in questione, sarà tuttavia interessante segnalare i precursori del genere cioè Wahb Ibn Munabbih³², Ishāq ibn Bishr (m.821, autore di *Mubtadā' al-duniyā wa Qiṣaṣ al-Anbiyā'*) e 'Umāra b. Waṭīma (m. 851), molto spesso citati tra le fonti degli autori interrogati nel presente lavoro insieme ad Ibn 'Abbās, 'Alī, il convertito Ka'b al-Aḥbār.

Le opere più rappresentative del genere sono, senza dubbio, quella Al-Ta'labī (XI sec.) e dial-Kisā'i (termine *ante quem* XIII sec.), tuttora molto diffuse nel mondo arabo-musulmano e che, in termini di materiale informativo e di organizzazione formale, mantengono le caratteristiche degli eponimi del genere già menzionati. Le Storie attestano, inoltre, la ricorrente osmosi tra i generi letterari della prima età islamica dovuta, in ultima analisi, al concetto di conoscenza³³. Si pensi, a esempio, all'osmosi tra scienze religiose e scienze linguistiche nell'VIII e IX secolo. Parallelamente, per quanto concerne il genere delle *Qiṣaṣ al-Anbiyā'*,

La ricchezza delle tradizioni riportate in queste Storie dei profeti è infatti notevole e la cura nell'indicare trasmettitori e fonti utilizzate dimostra che già alla fine dell' VIII sec. chi volesse

³² Yemenita proveniente da una famiglia ebraica di origine persiana . Pare che lo stesso Muḥammad Ibn Ishāq (m.767), biografo del Profeta, fece largo uso di materiale risalente a Wahb; allo stesso modo, un' "enorme massa di materiale" è menzionata sotto il suo nome dagli altri autori dall' VIII secolo in poi (Tottoli, Storie dei profeti)

³³ Vedi ("ilm". *El*²)

scrivere una raccolta di storie riguardanti i profeti aveva a disposizione testi letterari dello stesso tipo, da consultare e utilizzare e su cui inserire materiali tratti da altre fonti³⁴

Anche in età medievale gli autori si diffondono in questo genere, raramente in modo originale. Lo schema formale è, infatti, ormai codificato: essi attingono sia da materiale esegetico, dunque religioso, che da materiale popolare, profano. Inoltre, abbondante è il numero di manoscritti di cui si dispone, tuttavia spesso anonimi, non soltanto in arabo ma anche in persiano e turco. Andando quest'argomento al di là dello stretto interesse che qui si ha per Lot e per la questione *queer*, per una lista degli autori che si cimentano col genere si consulti “*Ḳiṣaṣ al-Anbiyā*” in *EF*².

Il genere continua ad essere produttivo anche alla fine dell'Ottocento fino ai giorni nostri, secondo varie rimodulazioni. Soprattutto, pare che esso abbia risentito del pensiero riformista di Muḥammad ‘Abduh (m. 1905) e Rašīd Riḍā (m. 1935) nell'approccio ai testi sacri. Ci si riferisce qui alla grande cautela nei confronti del materiale tradito, specialmente rispetto alle *isrā’iliyyāt*; all'esplicita intenzione di spiegare il Corano attraverso le sue stesse parole e non facendo appello a tradizioni extra-canoniche; al destinatario implicito, cioè il pubblico generale (insieme all'intento divulgativo).

Su questa scia si sono mossi autori come ‘Abd al-Wahhāb al-Nağğār, Ğād al-Mawlā, l'egiziano al-Sha‘rāwī e Aḥmad Ḥalafallāh ora in quanto autori di *Qīṣaṣ al-Anbiyā*, ora in quanto critici. Senza entrare nel dettaglio, ciò che qui può interessare è proprio l'approccio riformista e scientifico; il sospetto su certe informazioni accettate come vere dalla tradizione; l'approccio comparativo con la Bibbia; il focus sugli aspetti psicologici del messaggio coranico e delle storie dell'età classica; un certo ritorno al testo sacro e alle sole Tradizioni autentiche del Profeta.

Sebbene queste istanze esulino da una stretta considerazione del genere delle Storie dei

³⁴ Tottoli, Roberto. *Storie dei profeti*. Genova: Il Melangolo, 1997, p. 12.

Profeti, esse saranno tuttavia da tenere a mente in quanto *background* alle contemporanee tesi su un progetto di ermeneutica *queer*.

Un atteggiamento “rivoluzionario”, facendo un salto indietro nella storia del genere letterario, viene testimoniato da Ibn Taymiyya (m. 1328) e Ibn Kaṭīr. Come già si è accennato, nell’ XI secolo il genere era ormai codificato e aveva definitivamente introdotto materiale di origine popolare, accostandolo a passi coranici e al loro commento. Questi due autori, ḥanbaliti, il primo celebre maestro del secondo, furono i primi a mettere in discussione il materiale giunto loro dagli antichi. Essi contemplavano, infatti, l’idea che il materiale in questione fosse stato oggetto di alterazione col rischio, dunque, di deviare rispetto all’originale messaggio coranico. Il fatto non è di poco conto se si considera che questo significò mettere in discussione alcune prassi proprie dell’ islam popolare (a esempio la visita alle tombe dei santi) ma anche attaccare mistici e filosofi dal grande seguito; soprattutto, questo atteggiamento implicò mettere, a volte, in questione l’autorità di alcuni compagni del Profeta o di trasmettitori che erano stati a lungo ritenuti affidabili. La stessa critica era rivolta non soltanto ai materiali non canonici inseriti da ciascun *qāṣṣ* nel raccontare le storie profetiche, ma addirittura ad autorità ormai indiscusse quali al-Buḥārī, al-Ṭabarī o Ibn Qutayba. Presso questi autori,

Stories and legends on the Biblical prophets, if extraneous to the Qur’ān, are utilized with caution, if not with suspicion, because of their possible Jewish or Christian provenance. This behavior did not have any particular echo in the successive centuries. The genre of the stories of the prophets, as we have seen, followed the path established by the works of al-Tha’labī and al-Kisā’ī, while exegesis and historiography did not take up the challenge of Ibn Taymiyya and Ibn Kaṭīr, but generally preferred to follow the example of al-Ṭabarī. It was only in the 20th century that their theories became popular, and were taken up and saw a diffusion that they had never enjoyed in the past³⁵.

³⁵ Tottoli, Roberto. *Biblical Prophets in the Qur’ān and Muslim Literature*. Trad. Michael Robertson. Richmond: Curzon, 2002, p. 175.

Gli autori di letteratura sacra in lingua araba si diffondono tutt'oggi nel genere delle *Qiṣaṣ al-Anbiyā'*, preferendo però più spesso il titolo di *Qaṣaṣ al-Qur'ān*, riferimento trasparente alla classicità ma anche segno di modernità. Come spiega lo stesso sintagma, l'accento è stavolta non tanto sulle storie dei profeti, a costo di includere in queste anche elementi extra-canonici (giudaico-cristiani, persiani, ellenistici, fantastici), bensì di partire da ciò che il testo rivelato stesso dice in proposito. Come si vedrà più avanti sull'esegesi moderna e contemporanea, infatti, l'imperativo è quello di epurare la tradizione musulmana da ogni elemento esterno che possa inficiare la rappresentazione identitaria dell'islam (si noti il peso del mutato contesto politico, della colonizzazione e poi decolonizzazione, della nascita dello stato ebraico, tra le altre coordinate storiche). Questo comporta una rivalutazione dell'autorità di chi interpreta, l'uso di fonti che non sollevino il minimo dubbio sulla loro affidabilità e una forte caratterizzazione del genere:

The style of each author reflects that which is typical of a modern religious literature, which is made up of personal considerations between Qur'ānic quotes and *ḥadīths* of the Prophet. An introduction, usually quite brief, serves to emphasize the characteristics that the author wishes to focus upon and thus indirectly also those that he considers the special merits of his work. It is impossible to miss the fact that these pages serve to highlight their presumed originality in comparison with the many other works in circulation on the topic and as a methodological premise which sets out to demonstrate competence in religious learning by relying upon the ability to answer exegetical questions³⁶.

A queste caratteristiche se ne aggiungono altre, date dall'accesso di un pubblico più vasto ai prodotti della cultura di massa. Ne esempio è il predicatore egiziano Muḥammad Mutawallī al-Ša'rawī (m. 1998), di cui si parlerà in dettaglio nel paragrafo sulle tendenze esegetiche, autore prima di un *tafsīr* (1991) e poi di *Qiṣaṣ al-Anbiyā'* (1997). Popolarissime, le opere di al-Ša'rawī sono circolate dapprima nelle edicole, concepite per la divulgazione presso un pubblico non pratico di scienze islamiche. Nel complesso, le sue Storie sono un'opera estesa

³⁶ *Ibi*, p. 183.

che conta ben cinque volumi organizzati come segue: un'introduzione che illustra questioni di ordine generale sul procedimento narrativo del Corano; capitoli dedicati ai singoli profeti; paragrafi che, trattando di questioni di vita quotidiana, hanno un carattere fortemente prescrittivo. Le riflessioni dello *ṣayḥ* peccano tuttavia di banalità e non sono altro che risposte superficiali, semplicistiche oltre semplificate³⁷ e questo attiene, come si vedrà, anche ai passi del suo *tafsīr* qui analizzati.

Tornando al generale, le Storie dei Profeti sono lo strumento per illustrare sia l'eterna verità del Corano, in termini di insegnamenti morali, sia la sua coerenza interna quanto a poetica narrativa. Esse sono il mezzo per dimostrare che il testo rivelato ha predetto gli sviluppi della Storia e della Scienza, non senza un tono polemico nei confronti del relativismo, del "complotto sionista" e delle derive dei costumi moderni.

Una volta delineato un quadro sul genere che ci si appresta ad affrontare, si consideri la descrizione che in alcune opere-campione si trova del profeta Lot.

3.2 Lot nel genere *Qīṣaṣ al-Anbiyā'*: al-Ṭabarī, al-Kisā'ī, al-Ṭa'labī, Ibn Kaṭīr

Il quadro introduttivo appena illustrato costituiva una tappa necessaria per giungere al cuore del presente interesse: in che modo la figura di Lot venga menzionata, in arabo, nelle *Qīṣaṣ al-Anbiyā'*. Innanzi tutto sarà utile una lista delle edizioni consultate:

³⁷ *Ibi*, pp. 180-187.

- al-Ṭabarī (Ṭ), *Tā'rīḥ al-rusul wa al-mulūk*, (a cura di) Muḥammad Abu al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Ma'ārif, Maṣr, 1969;
- al-Kisā'ī (K), *Qiṣaṣ al-Anbiyā' Vita Prophetarum*, (a cura di) Isaac Eisenberg, Brill, Leiden, 1923;
- al-Ṭa'labī (Ṭ), *Qiṣaṣ al-Anbiyā' al-musammā 'Arā'is al-mağālis*, Dār al-Fikr, Beyrūt, 2000;
- Ibn Kaṭīr (IK), *Qiṣaṣ al-Anbiyā'*, Dār al-Fikr, Beyrūt, 1992.

Le opere vantano tutte innumerevoli edizioni e sono di ampia diffusione nel mercato della letteratura religiosa in lingua araba; reperirle non è, pertanto, difficilissimo considerata anche l'ampia disponibilità sulla rete.

Un primo sguardo è d'obbligo all'indice di ognuna di queste edizioni: la vicenda di Lot è sempre menzionata, subito dopo o insieme a quella di Abramo, Sara e i loro figli Isacco e Ismaele . Il dettaglio non è casuale, bensì colloca Lot nell'ambito di una genealogia dal *nasab* intonso e ne assicura la statura profetica e la religiosità. Abramo è, infatti, l'*ḥanīf* fondatore e riformatore del culto monoteista della Ka'ba. Sempre vicino allo zio, Lot è anche menzionato vicino al “fatto di Namrud” (Ṭ) , re pagano noto per la controversia con Abramo; alla sezione su Giuseppe (*mağlis fī qiṣṣa Yūsif*, Ṭ); alla storia di uno dei cosiddetti profeti arabi, Šu'ayb (IK).

Poste queste premesse, si è deciso di tradurre i passi in cui il profeta Lot viene menzionato e, oltre a differenze letterarie sostanziali a proposito, a esempio, della lingua ma anche del metodo e delle fonti citate, si è realizzata un'analisi dei contenuti. Se ogni testo ha le proprie caratteristiche formali, dal punto di vista contenutistico e – lo si vedrà in dettaglio più avanti – lessicale, si potrebbero individuare delle macro aree tematiche, delle sezioni che chiameremo:

- “sezione di Abramo”;

- “Lot, gli Angeli e la sommossa popolare”;
- “il castigo”.

Come detto, i testi citati differiscono per struttura, lingua e fonti citate. In prima istanza, tuttavia, la differenza è storica. Si vedano, ove disponibili, le date di vita e di morte degli autori citati e alcuni brevi cenni sulla loro biografia:

- al-Ṭabarī (n. 839, m. 923) celebre esegeta, è noto anche per l’attività di storico. Le sue opere principali sono, infatti, il *tafsīr*, uno dei primi dell’età islamica, e la sua immensa *tā’rīḥ*, della quale si dispone di una monumentale traduzione inglese a opera di W. Brinner. Originario del Ṭabaristān, viaggiò in territorio iracheno e si spinse fino all’Egitto, passando per la Siria. Al rientro a Baghdad si dedicò alle proprie opere, le quali riflettono una notevole varietà di interessi che spaziano dalle scienze religiose alla medicina: “*This was to embrace not only history, Qur’ān exegesis, ḥadīth and fiqh, but he also possibly wrote in the field of ethics and had an educated person’s interest in Arabic poetry*”³⁸. Data la portata delle fonti citate, le sue opere rappresentano un eminente punto di riferimento per gli studiosi moderni, i quali vi trovano evidenze esterne di opere andate perdute e risalenti ai primi secoli dell’islam. Per i dettagli sulle sue opere si consulti *EF*².

Quanto, invece, alla loro importanza generale, si tenga conto del fatto che

(...) al-Ṭabarī relied, as by this time had become possible, on a wide spectrum of written sources which were available to him. When he introduced sources by such formulae as *ḥaddathānā*, *akhbaranā* or *kataba*, this meant that he had the *idjāza* [q.v.] for the book from which the passage in question was quoted, whilst when he relied on older books for which he had no firm transmission tradition on which he could rely, he used words like *kāla*, *dhakara*, *rawā*, *ḥuddithu*, etc. Hence al-Ṭabarī’s works are above all compilations of material written down during the two centuries from ca. 50/670 to ca. 250/864, and he did not

³⁸ Chaumont, Éric. “al-Ṭabarī”. *Encyclopaedia of Islam*. Seconda ed. Brill Online, s.d.

in general use the works of his contemporaries³⁹.

- al-Kisā'ī. Misteriosa figura, sulla sua biografia si hanno pochissime informazioni, tanto da non poter stabilire date di vita o di morte. Fu senza dubbio molto noto per le sue *qiṣaṣ* tanto da essere ricordato anche come *al-Kisā'ī Ṣāhib Qiṣaṣ al-Anbiyā'*. Delle Storie esistono di diversi manoscritti, dal contenuto e dalla lunghezza variabile, tra i quali il più antico risale al XIII secolo. Si tratterebbe di un autore di difficile individuazione storica (pare che non si tratti del celebre filologo dell' VIII secolo. Le evidenze esterne che troviamo infatti nel Fihrist non parlano di alcuna opera dallo stesso contenuto come attribuita al filologo di Kufa) e di un'opera affatto fissa, in cui l'elemento narrativo dei *quṣṣās* ha la meglio sul dato esegetico. Frutto di stratificazioni successive come nel ciclo di 'Antara, le Storie di questo misterioso al-Kisā'ī esprimono, nonostante il carattere magmatico, il sentimento religioso popolare del Medioevo islamico⁴⁰;
- al-Ta'labī (m. 1035) è noto per due opere, cioè il *Tafsīr al-Kaṣf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān* e la raccolta di Storie dei Profeti *'Arā'is al-Mağālis*. Se sul primo, tuttavia, autori illustri come Ibn al-Ġawzī sollevano dei dubbi sull'autorevolezza delle fonti utilizzate e rimane oggi inedito, la raccolta di Storie è molto nota. Quanto alle fonti, l'autore utilizza principalmente le stesse di al-Ṭabarī in modo tuttavia originale: piacevole alla lettura, non pedante, scende nei particolari ma senza darsi con eccesso al gusto per il meraviglioso. Il suo *'Arā'is al-Mağālis* viene ricordato unanimemente come l'opera *par excellence* del genere;
- Ibn Kaṭīr (m. 1373), siriano, fu un discepolo di Ibn Taymiyya (m. 1328). Si

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ Cfr. (Nagel, "al-Kisā'ī". *EF*)

interessò tanto della scienza degli *ḥadīṭ*, quanto di esegesi coranica. Il suo *tafsīr*, *Fadā'il al-Qur'ān*, si caratterizza per l'impianto filologico. Si occupò anche di giurisprudenza ed è ricordato per il suo grande lavoro storiografico *al-Bidāya wa al-Nihāya* che comincia con una *sīra* e termina con una cronaca su Damasco. E' all'interno di quest'opera storiografica che si trovano delle raccolte di Storie dei Profeti, composte però anche in seguito come un'opera a sé.⁴¹

Prima di entrare nel merito dei contenuti, si faranno delle precisazioni innanzi tutto sull'uso delle fonti coraniche da parte di ciascuno autore.

Come era prevedibile, nel testo attribuito ad al-Kisā'ī non si rilevano diretti riferimenti coranici ed intenti esegetici espliciti, a causa della natura plurale e stratificata dell'opera. Al contrario, e ciò è coerente con il pensiero di Ibn Kaṭīr se considerato nel complesso, nelle Storie di quest'ultimo vengono elencati e citati in modo puntuale i versetti in cui Lot è menzionato. Dopo questa lista accurata – furono molti, ci dice, i punti in cui Dio parlò di Lot - l'autore specifica il proprio obiettivo:

وقد تكلمنا على هذه القصص في أماكنها من هذه السورة في التفسير. وقد ذكر الله لوطاً وقومه في مواضع آخر من القرآن، تقدم ذكرها مع نوح وعاد وثمود. والمقصود الآن إيراد ما كان من أمرهم وما أحل الله بهم مجموعاً من الآيات والآثار وبالله المستعان

⁴¹ Ai fini del presente studio e tenendo presente il costante rapporto con le riflessioni esegetiche contemporanee che tendono ad un recupero “autentico” dei testi fondativi, potrebbe essere utile tener evidenziare almeno gli aspetti fondamentali del pensiero del maestro Ibn Taymiyya come riportati in *ET*²:

(...) In the field of dogma, Ibn Taymiyya's main intention was to follow the Qur'ān and *ḥadīṭh*, “to describe God only as He has described Himself, in His Book and as the Prophet has described Him in the *Sunna*”. Repudiating simultaneously *ta'ṭīl*, the denial of attributes, *tashbīh*, the comparison of God with His creatures, and *tā'wīl*, recourse to allegorical or symbolic exegesis, he concentrates on other notions which are characteristic of Ḥanbalism: *tafwīd*, or leaving to God the ultimate mystery of things, and *taslīm*, voluntary and intentional submission to the word of God and of his Prophet both in knowledge and in action; This doctrine nevertheless provides authority, within the framework of Holy Writ and of tradition, for the widest possible scope in the personal interiorization of religion.

Ancora:

Ibn Taymiyya did not, as is sometimes said, announce the “re-opening” of *idjtiḥād*, and still less did he claim This privilege for himself: he did not consider that *idjtiḥād* required to be “closed”, since its continuance is necessary for the interpretation of the Law.

Lo scopo dichiarato è dunque di mostrare ciò che Dio ha predisposto per il popolo di Lot seguendone le tracce indicate nel Corano.

Si cerchi adesso di stabilire quale sia lo spazio del racconto. Al riguardo, si trovano divergenze tra gli autori ma l'area interessata è, senza dubbio, la pianura giordana. Qui, infatti, dopo tanto peregrinare insieme ad Abramo e Sara, verrà a stabilirsi Lot:

و ذكر أن إبراهيم نزل فلسطين و أنزل ابن أخيه لوطاً الأردن و أن الله تعالى أرسل لوطاً إلى أهل سدوم و كانوا أهل كفر بالله و ركوب
فاحشة (T)

Sia al-Ta'labī che al-Kisā'ī indicano, oltre a Sodoma, anche i nomi delle città vicine, anch'esse everse (*mū'tafikāt*) – cioè colpite dal castigo divino che consistette nel capovolgerle oltre che nel far piovere sui loro abitanti pietre di argilla infuocata. Gli autori ne citano unanimemente cinque, eccetto Ibn Kaṭīr, secondo il quale le città erano sette. In ogni caso, tutti sono d'accordo sul fatto che Sodoma fosse la principale (*aẓmā*).

Altro elemento variabile nei racconti, e qui ci si appropria al vivo della questione profetica, è il numero degli angeli. Sempre menzionato è, per ovvie ragioni, Gabriele, inviato e nunzio della missione profetica per eccellenza. Accompagnato da altri due (T,T) o forse tre angeli cioè Michele, Israfiele e Izraele (K), secondo Ibn Kaṭīr vi è divergenza in merito tra i musulmani e la Gente del Libro. Pare che questi ultimi abbiano tramandato una versione alterata dell'episodio, tanto nella fase di trasmissione orale quanto nella trasmissione scritta, “brancolando così nel buio”.

Stando infatti alla tradizione musulmana:

قال المفسرون: لما فصلت الملائكة من عند إبراهيم، وهم جبريل وميكائيل وإسرافيل، أقبلوا حتى أتوا أرض سدوم، في صُورِ شُبَّانِ جِسَّانِ
اختباراً من الله تعالى لقوم لوط (IK)

Stando invece alla Gente del Libro:

والقول الآخر خطأ مأخوذ من أهل الكتاب، وقد تصحّف عليهم كما أخطأوا في قولهم: إن الملائكة كانوا إثنين، وإنهم تعشّوا عنده، وقد خبط أهل الكتاب في هذه القصة تخبيطاً عظيماً (IK)

Come già detto, il dibattito sulle *isrā'iliyyāt* non è interesse precipuo del presente lavoro ma, se l'argomento ha meritato di essere menzionato, è perché chiama in causa il metodo stesso utilizzato da Ibn Kaṭīr.

Nell'approfondire la questione profetica, per praticità e con l'obiettivo di fare emergere le differenze contenutistiche, ma anche lessicali, che si riscontrano tra i quattro autori consultati, si farà uso di una tabella. Nella prima colonna si troveranno i nomi degli autori mentre nella prima riga si troveranno gli indicatori utilizzati appunto nell'analisi dei testi. Il contenuto si riferirà non soltanto ai motivi tematici in cui ci si imbatte alla lettura ma anche alla lingua utilizzata (omettendo espressioni e termini quando si ripetono in più di un autore), lo scopo finale essendo ancora quello di illustrare la missione del profeta Lot presso il popolo di Sodoma, dunque i peccati che la tradizione attribuisce a quest'ultimo. Si tenga, inoltre, in considerazione che la direttrice che guida il presente studio è la questione dei rapporti sessuali tra individui dello stesso sesso in islam. Gli elementi relativi a quest'argomento saranno pertanto privilegiati.

	Discorso su Lot		Discorso sul qawm Lot	
	Genealogia	Missione	Atti	Castigo
al-Tabari	لوط بن هاران بن و تارخ ابن أخي إبراهيم ذكر أنه شجص من أرض بابل مع عمه إبراهيم خليل الرحمان و مؤمنا بهو متبعا له على دينهو مهاجرا إلى الشام	لوط عليه السلام يدعوهم إلى عبادة الله وينهاهم بأمر الله إياه عن الأمور التي كرهها الله تعالى لهم من قطع السبيل و ركوب الفواحش و إتيان الذكور في الأدبار لتوبة	كانوا أهل كفر بالله و ركوب الفاحشة كان قطعهم السبيل فيما ذكر إتيانهم الفاحشة إلى من ورد بلدهم (...) و عملوا ذلك عمل الخبيث أما إتيانهم ما كانوا يأتونه من المنكر في ناديهم فإن أهل العلم اختلفوا فيه: 1. فقال بعضهم: كانوا يحذفون من مر بهم 2. و قال بعضهم: كانوا يتصارطون في مجالسهم 3. و قال بعضهم: كان بعضهم ينكح بعضاً فيها كان يأ تي \ يجامع بعضهم بعضاً في مجالسهم كانوا يحذفون أهل الطريق و يسخرون منهم فلا يزرهم عن ذلك و عيذه و لا يزيدهم و عظه المنكر أتيان الرجال ما نزل ذكر على ذكر حتى كان قوم لوط قوم السوء قد استعنوا عن النساء بالرجال	العذاب الأليم فلما كانت الساعة التي أهلكوا فيها أدخل جبرئيل جناحه في أرضهم فقلعها و رفعها (...) فجعل عاليها سافلها و أمطر عليهم حجارة من سخبيل فطمست أعينهم فاحتمل جبرئيل قريات لوط الأربع في كل قرية مائة ألف فرفعهم على جناحه بين السماء و الأرض فنزلت حجارة من السماء فتتبعت من لم يكن منهم القرية حيث كانوا
al-Kisā'ī	لوطاً بن هرون بن تارخ ابن أخي إبراهيم	أوحى الله إلى إبراهيم ان أرسل لوط رسولاً (...) نبياً في المؤتفكات	أهل تلك المدائن مخصوصين بعبادة الأصنام و فعل الفواحش لا يؤمنون قوم مجرمين\مشركين\الفاسقين	حجارة من طين مكتوب على كل حجر اسم صاحب من المشركين ضرب الله مثلاً للذين كفروا امرأة نوح و امرأة لوط جبريل اسودت وجوههم بسط جبريل جناح

	Discorso su Lot		Discorso sul qawm Lot
			<p>الغضب و اسرافيل جمع اطراف المدن و ميكائيل تهباً لقيض أرواحهم بكلايب من نار فلماً برق عمود الصبح قلع جبريل هذه المدن من آخره حتى بلغ الى الماء الاسواد تم رفعها بجبالها و دورها و اشجارها و انهارها الى البحر الذي في الهواء ثم قلبها و جعل عاليها سافلها</p> <p>فجعل يخرخ من تحت تلك المدن دخان اسود منتن لا يقدر احد ان يشمه و بقيت آثار المدائن ليعتبر بها كل من يراها</p>
al-Ta'labī	<p>إنما سمي لوط لأن حبه لاط بقاب إبراهيم أي تعلق به و لصق</p>	<p>كان يتوعدهم على إصرارهم (...) و يأمرهم بالتوبة منه و يخوفهم من العذاب الأليم</p>	<p>الله تعالى مسخها ملحاً (إمرأة لوط)</p> <p>قام جبريل في صورة اللتي يكون فيها فتشر جناحيه و له جناحان و عليه و شاح من در منظوم و هو براق الثنايا، أجلي الجبين و رأسه حُتق مثل المرجان كأنه الثلج بياضاً</p>
Ibn Kaṭīr	<p>وذلك أن لوطاً بن هاران بن تارح، وهو آزر، كما تقدم، ولوط ابن أخي إبراهيم الخليل، فأبراهيم، و هاران وناحور إخوة كما قدمنا. ويقال: إن هاران هذا هو الذي بنى حران. وهذا ضعيف لمخالفته ما بأيدي أهل الكتاب والله تعالى أعلم.</p>	<p>فدعاهم لوط إلى عبادة الله تعالى وحده لا شريك له، ونهاهم عن تعاطي هذه المحرمات، والفواحش المنكرات، والأفاعيل المستقبحات</p> <p>فأمرهم بقربان نسانهم، وحذرهم الاستمرار على طريقتهم وسيئاتهم</p>	<p>أهل من أفجر الناس وأكفرهم وأسوءهم طوية، وأرداهم سريرة وسيرة (...) ولا يتناهون عن منكر فعلوه</p> <p>ابتدعوا فاحشة لم يسبقهم إليها أحد من بني آدم، وهي إتيان الذكران من العالمين، وترك ما خلق الله من النسوان لعباده الصالحين</p> <p>فتمادوا على ضلالهم وظغيانهم، واستمروا على فجورهم وكفرانهم</p> <p>لم يستجيبوا له ولم يؤمنوا به، حتى ولا رجل واحد منهم، ولم يرددوا عن غيهم وضلالهم، وهموا بإخراج رسولهم</p>

Discorso su Lot		Discorso sul qawm Lot	
		<p>فجعلوا غاية المدح ذمًا يقتضي الإخراج، وما حملهم على مقاتلهم هذه إلا العناد واللجاج</p> <p>نهاهم عن الطامة العظمى والفاحشة الكبرى (...). وكانوا المنكر من الأقوال والأفعال، على اختلاف أصنافه</p> <p>ولا نصيحة من عاقل، وكانوا في ذلك وغيره كالأنعام بل أضل سبيلاً، ولم يقلعوا عما كانوا عليه في الحاضر، ولا ندموا على ما سلف من الماضي، ولا راموا في المستقبل تحويلاً، فأخذهم الله أخذاً وببلاً.</p> <p>فطلبوا منه وقوع ما حذرهم عنه من العذاب الأليم وحلول البأس العظيم</p> <p>القوم المفسدين</p> <p>ولم يخافوا سطوة العظيم، ذي العذاب الأليم</p>	<p>والشاذين منها. ويقال: إن امرأة لوط مكثت مع قومها. ويقال: إنها خرجت مع زوجها وبناتها، ولكنها لما سمعت الصيحة، وسقوط البلدة التفت إلى قومها، وخالف أمر ربها قديماً وحديثاً، وقالت: وا قوماه فسقط عليها حجر، فدمغها وألقها بقومها، إذ كانت على دينهم، وكانت عيناً لهم، على من يكون عند لوط من الضيفان. كما قال تعالى.</p> <p>وقوله هنا: {وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بَبِيعَةٍ} أي وما هذه العقوبة بببيعة ممن أشبههم في فعلهم. ولهذا ذهب من ذهب من العلماء إلى أن اللانط يرمم سواء كان محصناً أو لا، ونص عليه الشافعي وأحمد بن حنبل وطائفة كثيرة من الأئمة. واحتجوا أيضاً بما رواه الإمام أحمد وأهل السنن من حديث عمرو بن أبي عمرو، عن عكرمة، عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به".</p> <p>وذهب أبو حنيفة إلى أن اللانط يلقي من شاهق جبل، ويتبع بالحجارة، كما فعل قوم لوط</p>

Si cominci dall'ultimo degli autori menzionati, Ibn Kaṭīr, poiché la sua Storia riassume le caratteristiche principali delle altre, aggiungendone di nuove. Essa possiede un impianto di

tipo narrativo che invita alla lettura, a differenza di quella di al-Ṭabarī che risulta pesante da leggere poiché ripetitiva. Il celebre esegeta del IX secolo, infatti, organizza il materiale non sulla base dell'argomento ma sulla base dell'*isnād* a sua disposizione, risultando così l'andamento complessivo appesantito e ripetitivo. Il testo di al-Ṭabarī è dunque di tipo *musnad*.

Tornando a Ibn Kaṭīr, la sua Storia segue il canovaccio sopra menzionato, utilizzando a volte le stesse fonti dei predecessori ma aggiungendo dettagli prima sconosciuti. Egli usa una lingua ricercata, tratto evidente specialmente nelle ricorrenti endiadi, dove uno dei due termini aiuta a chiarire l'altro. Sulla terminologia utilizzata per designare il popolo di Lot si vedano i grassetti della colonna "Atti", i cui lemmi sono evidentemente ricavati dalla tradizione. Il dato non è privo di significato: che il popolo di Lot si sia macchiato non solo di disobbedienza, di associazionismo e di scherno nei confronti del profeta inviato da Dio è fatto ormai assodato e ragione del castigo subito. Tuttavia v'è dell'altro; il contenuto del *munkar*, l'atto odioso, di cui essi si sono macchiati è altrettanto cristallizzato e consiste nell'unirsi agli uomini, rifiutando ciò che Dio ha reso lecito per loro, le donne.

ابتدعوا فاحشة لم يسبقهم إليها أحد من بني آدم، وهي إتيان الذكران من العالمين، وترك ما خلق الله من النسوان لعباده الصالحين.

(IK)

Che l'equivalenza *munkar*/sodomia sia stabilita è attestato dagli ultimi paragrafi, in cui l'autore del XIV secolo esplicita che la storia del popolo di Lot non è raccontata *per se* bensì è un monito ai posteri. Il loro crimine è un peccato e pertanto va sanzionato; ne traggano insegnamento coloro che intendono compiere o compiono atti simili. Il castigo è possibile e, spiegando il versetto 83 della sura di Ḥud, Ibn Kaṭīr dice "cioè, questa pena non è poi lontana da chi compie atti simili". In questo senso, continua, si sono orientati (di seguito una parafrasi del passo):

1. i sapienti come Šāfi'ī, Aḥmad Ibn Ḥanbal e le principali scuole di pensiero (*tā'ifa kaṭīra min al a'ima*) che ritengono che il *lā'it* - participio attivo del verbo *lāṭā* che vuol dire, si legge nel *Lisān*, “aderire a qualcosa” e figuratamente “essere affezionato a” - debba essere lapidato (*yarġim*), che sia o meno *muḥṣan*;
2. un Detto del Profeta che reciterebbe: “Colui il quale trovate compiere l’atto del popolo di Lot, uccidetelo sia che fosse il partner attivo sia che fosse il passivo”⁴²;
3. Abū Ḥanīfa, il quale avrebbe stabilito che il *lā'it* andasse scagliato giù dalla cima di un monte e lapidato come avvenne per il popolo di Lot.

La punizione del crimine si baserebbe, come è evidente, su un’idea di giustizia distributiva e su un’analogia tra il castigo del popolo di Lot e quello riservato a coloro che ne ripetano il crimine. In chiave contrastiva, questo concetto di giustizia emerge dal trattamento che Dio riserva al profeta e alla sua famiglia - beninteso esclusa la moglie, colpevole di tradimento (*ḥitānā*) e per questo paragonata alla moglie di Noè – facendoli allontanare da Sodoma e dando loro il miglior riparo possibile. Questo è infatti un segno (*āya*) per i credenti che temono la dura punizione divina; chi, tra essi, tiene in considerazione il messaggio di Dio di certo vede attraverso la luce divina:

كما روى الترمذي وغيره مرفوعاً "اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله".
(IK)

Non solo si tratta di un avvertimento per i credenti ma anche per i non credenti, politeisti e disobbedienti; non è casuale che infatti la moglie di Lot sia una non credente, come d'altronde il resto degli abitanti della città di Sodoma.

In sintesi, coloro che temono la punizione divina vedano in Lot un *exemplum* e nel suo

⁴² من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به

popolo uno *a contrario* in vista del giorno del giudizio⁴³. Si temano (di seguito ancora una parafrasi da Ibn Kaṭīr), quindi, la punizione, il mistero e la statura divini; ci si astenga dalla passione e dal peccato; poiché chi si comporta come il *qawm Lūṭ*, è come se ne facesse parte e di certo ne merita la pena. Che il credente abbia un occhio vigile (*'ayn al-firāsa*), poiché se non pecca sotto un aspetto, potrebbe farlo sotto un altro. Così si conclude il capitolo di Ibn Kaṭīr sul profeta Lot:

أي تركناها عبرة وعظة لمن خاف عذاب الآخرة وخشي الرحمن بالغيب، وخاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى، فانزجر عن محارم الله وترك معاصيه وخاف أن يشابه قوم لوط. ومن تشبه بقوم فهو منهم، وإن لم يكن من كل وجه فمن بعض الوجوه، كما قال بعضهم: فإن لم تكونوا قوم لوط بعينهم ** فما قوم لوط منكم ببعيد

Quella di Lot può essere dunque vista come una storia di divieti che si oppongono:

- quello che la comunità di miscredenti impone a Lot. Si legge in al-Ṭabarī : “Non ti abbiamo forse proibito di ospitare alcun uomo?” nel riportare ciò che gli abitanti di Sodoma dicono a Lot in preda alla furia⁴⁴;
- il divieto, da parte del profeta, di compiere l’atto del *qawm Lūṭ* e, in generale, di disobbedire a Dio.

Infine, varrà la pena notare che i testi più tardi tra quelli consultati, e questo non sarà un caso considerato, che a partire dal X secolo, le scienze islamiche si specializzano in senso normativo (comprese le scienze linguistiche che, sempre più, prendono una forma prescrittiva, si pensi ai trattati di *lahn al-’amma*⁴⁵) indugiano sulla pena (*'uqūba*) prevista per punire il *lūṭī*, il sodomita, poi “pederasta” e oggi “omosessuale”.

⁴³ Abbiamo fatto uscire i credenti dalla città; c’era una sola casa di gente sottomessa a Dio e li abbiamo lasciato un segno per chi teme un castigo doloroso. (Cor. 51:35-7)

⁴⁴ (T) أو لم ننهك أن تضيف الرجال؟

⁴⁵ Per un approfondimento, vedi (Georgine Ayoub, “Lahn”, *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*).

Oltre al già citato Ibn Kaṭīr, al-Taʿlabī ricorda il parere di Šuʿayb, *qāḍī* di Homs, il quale avrebbe detto che ogni *lūṭī* meritasse di essere lapidato, proprio come Dio aveva fatto col popolo di Lot. Egli riporta anche un Detto in cui il Profeta avrebbe manifestato la propria paura ogni volta in cui sentiva il rumore delle tempeste e il risuonare dei tuoni, come era già successo col popolo di Lot e con chi si comportasse come costoro⁴⁶.

Le posizioni dei sapienti riportate qui e poco più in alto saranno fondamentali per situare e comprendere la reinterpretazione *queer* dell'episodio da parte di alcune voci dell'esegesi coranica contemporanea.

⁴⁶ من يفعل بفعلهم (I)

4 L'esegesi

4.1 Il genere

Come dimostra l'etimo, l'esegesi mira all'estrazione (*εξάγειν*) in maniera articolata del significato di un testo. Il termine viene tradotto in arabo col termine *tafsīr*, *maṣḍar* dalla seconda forma *fassara*, che in qualità di nome d'azione e sostantivo indica sia il procedimento ermeneutico, il fatto di interpretare, sia il genere letterario. Nel libro sacro dell'islam il termine si attesta una sola volta, è un hapax che ricorre esattamente in Cor. 25:33 e nei primi tre secoli dell'era musulmana sembra equivalente a *ṣarḥ* (entrambi si applicano a esempio ai commentari filosofici), sia nei titoli delle opere che come termine tecnico all'interno dei commentari, oltre che a *tā'wīl* e a *ma'nā*. L'origine del lemma è incerta: il verbo *fassara* potrebbe però essere derivato dal siriano "scoprire ciò che è nascosto". In questo senso, un'affinità può essere rintracciata col termine *tā'wīl* che indica il ritorno all'origine di qualcosa, dunque la sua comprensione. Nel tempo, tuttavia, i termini si specializzano, il primo (*tafsīr*) indicando l'estrapolazione del significato letterale – *zāhir* - del testo sacro; il secondo (*ta'wīl*) indicando, invece, la ricerca di un significato nascosto, *bāṭin*. Questa specializzazione risente, probabilmente, dell'individuazione dei quattro livelli di significato presso la tradizione giudaica e nella patristica: letterale o storico, allegorico o spirituale, tropologico o morale, anagogico o escatologico.

The Kūfan scholar Muḥammad b. al-Sā'ib Abū l-Naḍr al-Kalbī (d. 146/763) attributes to Ibn 'Abbās (d. 69/688) the following classification: "The Qur'ān was [revealed] in four

aspects (*wujūh*): *tafsīr* [the literal meaning?], which scholars know; Arabic with which the [Arabs](#) are acquainted; [lawful and unlawful](#) (q.v.; *ḥalāl wa-ḥarām*), of which it is not permissible for people to be unaware; [and] *ta'wīl* [the deeper meaning?] that only God knows” (see [arabic language](#)). When a further explanation of *ta'wīl* is demanded, it is described as “what will be” (*mā huwakā'in*, Muqātil, *Tafsīr*, i, 27). This categorization could have had its origin in the Jewish and patristic discussions on the four meanings of scripture⁴⁷.

Si tratterebbe, in ogni caso, di antitesi che variano nel tempo, come quella tra *riwāya* (esegesi a partire da autorità precedenti, i Compagni del Profeta) e *dirāya*, esegesi che si fonda sul giudizio critico dello studioso che interpreta. Per un approfondimento, si veda *Encyclopaedia of the Qur'ān*, “*Exegesis in the Qur'ān: Classical and Medieval*” ma anche l'articolo “*Tafsīr*” in *EF*² il cui autore, A. Rippin, non cessa di mettere in evidenza quanto sia limitativo classificare i commentari coranici in modo rigido. Il genere stesso è, infatti, connotato da un alto livello di variazione e soprattutto di caratteristiche che si intrecciano, specialmente in termini di metodo. In merito, è interessante rilevare l'invito di entrambi gli articoli alla prudenza nell'attribuire caratteristiche fisse al genere, nonché allo stesso termine *tafsīr*, tuttavia in modo diverso: Gilliot nell' *Encyclopaedia of the Qur'ān* indugia sulla divisione netta tra *ma'tūr* e *ra'ī*, mentre Rippin specifica che questa suddivisione si basa sulle sole caratteristiche formali dei commentari. Per esigenze di chiarezza, tuttavia, una tassonomia si ritiene necessaria e, per questo, entrambi gli esperti indicano quattro fasi quando si guarda allo sviluppo diacronico del genere⁴⁸:

1. Lo stadio formativo; dagli inizi dell'esegesi scritta fino all'introduzione di argomenti filologici nel genere. Sono interessate opere dall'intento eminentemente parafrastico, narrativo-edificante o strettamente legale, tutti domini in cui gli autori muovono i primi passi servendosi della tradizione orale a

⁴⁷ Gilliot, Claude. «Exegesis in the Qur'ān: Classical and Medieval.» *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Brill Online, s.d.

⁴⁸ Per una lista esaustiva degli autori di esegesi e per un'analisi dettagliata dei vari tipi di commentari nonché per una panoramica che non prenda solo in considerazione i *tafsīr* della Sunna ma anche quelli sufi e quelli della Šī'a, si rimanda alla lettura integrale degli articoli nelle enciclopedie.

loro tramandata o di annotazioni di analisi orali. L'*herus eponimus* per eccellenza del genere è il compagno del Profeta, Ibn 'Abbās il cui titolo viene citato dal Fihrist come trasmesso da Ibn Muğāhid.

2. Il periodo classico. In età abbaside si introducono delle glosse dei *garā'ib*, delle considerazioni sul fenomeno della variazione presso le diverse parlate e sulla nascente scienza della grammatica (si pensi ad Ibn Qutayba). Quest'ultima, insieme alla filologia e la lessicografia, rivela così il proprio ruolo di *ancilla Corani*.

A questa fase appartengono anche i commentari "*bi l-ma'tūr*", basati su autorevoli tradizioni esegetiche, dotate di un *aṣl* affidabile. Si tenga presente che il metodo, che si fonda sull'attendibilità dell'*isnād*, è lo stesso usato per le raccolte canoniche di *hadīth*, alcune delle quali possedevano del resto una sezione dedicata al *tafsīr* (v. al-Buḥārī, Muslim e in generale i *kutub al-sitta* della Sunna e i *kutub al-arba'* della Šī'a)

3. Fase di maturità del genere, cui appartengono autori a partire dal XII-XIII secolo tra cui il già citato al-Ṭa'labī ma anche al-Qurṭubī, Zamahšarī, al-Rāzī per indicarne alcuni di orientamenti diversi. In questa fase le peculiarità si fanno più precise e allo stesso tempo il panorama si estende, si veda a esempio il commentario di impianto legale malikita di al-Qurṭubī e quello speculativo di al-Rāzī interrogati per il presente lavoro.
4. Fase moderna e contemporanea. Attiva tuttora, esprime da una parte l'esigenza di semplificazione dovuta ad un pubblico non versato negli studi islamici e dall'altra la centralità del diritto e degli ideali sociali. Spesso, come in Sayyid Quṭb, la ispira un atteggiamento apologetico che si spiega alla luce di considerazioni di geopolitica. In particolare il commentario di Quṭb, consultato

durante questo percorso di ricerca, si distingue per un linguaggio complesso altamente simbolico-allegorico ma allo stesso tempo anche per un approccio concreto che fa sì che l'autore esprima una visione storica del mondo in chiave islamica. In questo modo il linguaggio coranico viene costantemente messo in relazione con la Storia, nodo fondamentale anche nella questione generale, quella dell'omosessualità in islam, che qui si vuole affrontare.

A questa fase appartengono: i cosiddetti *tafsīr 'ilmī* come quello di Ṭaṇṭawī, i commentari non in arabo vista la diffusione globale dell'islam, e i *tafsīr mawḍū'ī* organizzati non sull'ordine delle sure bensì sull'argomento scelto. Infine, al di là delle caratteristiche precipue delle varie opere moderne di esegesi, ciò che è interessante è il loro allontanarsi dalle modalità classiche che si basano sull'utilizzo dell' *isnād*.

Gli autori degli articoli citati, inoltre, sottolineano che il *tafsīr* inteso come attività interpretativa non costituisce che una parte dell'ermeneutica islamica, alla quale contribuiscono anche lo studio degli *ḥadīth* e del *fiqh* e altri generi, a esempio *Qiṣaṣ al-Anbiyā'*, *Asbāb al-Nuzūl*, *Ḍalā'il al-Nubūwwa* e altre scienze coraniche come quella del *nasīḥ wa-l-mansūḥ*; affermazioni, queste, delle quali lo studente trova conferma ogni volta che consulti i testi originali in cui le catene di trasmettitori e le posizioni citate da autori di tempi e scuole diverse ricorrono, mentre i generi letterari si confondono.

Accanto a ciò, a proposito del canone letterario su cui si basa la letteratura religiosa in lingua araba, compresa quella contemporanea, Rippin conduce una riflessione estremamente attuale sull'ermeneutica del testo letterario quando afferma che l'interpretazione ha luogo in funzione del mondo esteriore ed esprime, così, un conflitto tra questo e il testo. Almeno tre elementi entrerebbero quindi in gioco: appunto, il testo (coranico, carico di sacralità; esegetico, ricco di riferimenti intra ed extra-testuali); il mondo, nella sua varietà;

l'individualità composita di chi interpreta. Se il testo sacro impone, dunque, dei limiti o comunque un raggio d'azione, le identità (autorità citate e autori) mutano e i significati si moltiplicano. Una parte del materiale tradito, a esempio, diventa fondamentale mentre un'altra assolutamente collaterale presso certi autori; la storicità, dunque, dei commentari non va sottovalutata. Gli esempi di ermeneutica femminista e *queer* sono lampanti di quanto ogni testo sia frutto di un posizionamento, nonché d'intersezioni e dunque di risvolti politici. Queste considerazioni possono sembrare, e in fondo lo sono, banali ma vale la pena ribadirle quando si voglia suggerire un'immagine complessa, dinamica e non fissa dell' islam, specialmente quello contemporaneo. Non un monolite dunque, piuttosto una dinamica *in fieri* – certo come è ovvio, questo sì, con delle sacche di conservatorismo.

Il dinamismo è evidente quando ci si documenta sulle tendenze dell'esegesi moderna e contemporanea⁴⁹. In effetti, gli intellettuali musulmani si sono appropriati, tramite il contatto con lo straniero, del patrimonio culturale e scientifico occidentale, derivato soprattutto dalla Rivoluzione Francese e dal Positivismo, applicandone i principi ai propri campi di studio. Il mutato contesto socio-culturale, infatti, aveva fatto sì che le domande stesse dei musulmani variassero e che essi interrogassero, in età moderna, sull'attualità del messaggio coranico e l'ordine socio-politico da esso stabilito; il pubblico stesso, con il sistema educativo moderno, era cambiato e con esso le richieste agli intellettuali. Le risposte a queste domande avrebbero elaborato, inoltre, un'ideologia utile a liberarsi dal giogo delle potenze occidentali, in un nuovo segno politico di critica che si allontanava, nei primi decenni del Novecento, dai proficui scambi culturali che avevano avuto luogo durante la *Nahḍa* .

Al di là delle implicazioni di ordine socio-politico, ciò che qui interessa è rilevare il cambio di paradigma – senza, però, una netta rottura con la tradizione – nel comprendere la

⁴⁹ Vedi (Wielandt, “Exegesis of the Qur’ān: Early Modern and Contemporary”. *Encyclopaedia of the Qur’ān*).

rivelazione e la sua storicità e nella metodologia con cui i *tafsīr* venivano adesso redatti.

Innanzitutto, nel genere si riscontra una rottura, sebbene mai totale, col passato. I commentari di tipo *musalsal* sono organizzati non solo secondo il tradizionale ordine *verbatim*, ma secondo l'ordine delle sure o addirittura secondo l'ordine cronologico delle sure. Altri sono dedicati anche a una sola sura, a esempio la *Fātiḥa*, o promuovono una comprensione olistica di determinati temi e trattano, dunque, gruppi di sure ritenute affini (esegesi tematica, *tafsīr mawḏūʿī*). Questo tipo di *tafsīr* risponde, spesso, a precise domande su aspetti concreti della vita e dice indirettamente del pubblico implicito, probabilmente di non specialisti. Se il genere si trasforma nella forma è perché i metodi sono evidentemente cambiati. Wielandt individua cinque principali prospettive a partire dalle quali il Corano viene interpretato: *enlightenment rationalism, scientific exegesis, the perspective of literary studies, historicity of the Qur'ān, exegesis in search of a new immediacy to the Qur'ān*. Ciascuno di questi metodi dimostra una tensione tra forma storica e dogma eterno, tra autorità divina e autorità interpretativa, tra una tradizione sulla quale a volte si sollevano dei dubbi (si pensi alla svolta epica di Ṭaha Ḥusayn, sia sulla poesia preislamica che su una comune origine dei testi sacri delle tre religioni monoteiste) o che, al contrario, interviene a chiarire che il testo rivelato fin dal principio ha tenuto conto dei precisi contesti storici (v. Daoud Rahbar e il valore delle opere sulle occasioni della rivelazione e dell'abrogante/abrogato in questo tipo di considerazione). A essere chiamati in causa sono, così, la questione dell' *iğtihād* e del monopolio interpretativo degli ulema.

Gli esiti variano in uno spettro che si muove dall'assimilazionismo alla costruzione di alternative tipicamente islamiche. Lo stesso rapporto con la tradizione (*ḥadīth, asbāb al-nuzūl, abrogante/abrogato*) e il concetto di ortodossia vengono riconsiderati alla luce delle scoperte scientifiche, della semiotica, degli studi teorico-letterari e sociolinguistici. Ovunque si trova, comunque, la consapevolezza di una “modernità liquida” che finisce per asserire o la

relatività/soggettività del processo ermeneutico (M. Arkoun, al-Ḥūlī, Ḥalafllah per esempio) o l'eternità indiscussa oltre che della rivelazione, anche di un certo ordine islamico, *manḥağ islāmī* (S. Quṭb, Mawdūdī). Secondo Tottoli, la letteratura religiosa in lingua araba del XX secolo relativizza le narrazioni del Corano e demistifica la tradizione mettendo in risalto gli aspetti psicologici degli avvenimenti riportati dal libro ispirato. Se Sayyid Quṭb viene spesso indicato come il rivoluzionario per eccellenza, tuttavia sembra che questo processo non si sia arrestato e, anzi, sia ancora produttivo. Lo si evince quando si consideri sia, globalmente, il metodo dei commentatori che, nel dettaglio, il modo in cui le figure profetiche sono affrontate:

Muslim literature on the Biblical prophets during the last decades has been marked by Muḥammad ‘Abduh’s teachings and by a growing rejection of extra-canonical traditions collected in the classical works. In modern Qur’ānic commentaries the traditions which have been reported for centuries have disappeared leaving space for a different type of evaluation. (...) These tendencies, whether in the Qur’ānic commentaries or in any other type of literature, are the product of a further advance of the critical attitude towards extra-canonical traditions on the Biblical prophets which has become prevalent in the last 50 years. The Qur’ān and the sayings of the Prophet are considered the only reliable sources, while, in most cases, everything else is systematically abandoned⁵⁰.

Quest’atteggiamento si deve ad un dibattito tutto letterario, come in parte accennato, interno all’ermeneutica coranica e alla scienza degli *ḥadīṭ*, ma anche a delle ragioni esterne di ordine storico-politico che sintetizzeremo nella nascita dello Stato d’Israele. Anche il discorso orientalista in islamologia, che ha enfatizzato il parallelo tra islam e tradizione giudaico-cristiana, ha avuto una certa influenza nel rifiuto categorico di elementi perlomeno dubbi come le *isrā’iliyyat* e il ricorso a poche ma indubbe fonti nella riflessione esegetica. Non è un caso, infatti, se Ibn Kaṭīr è l’esempio rigoroso e illustre di chi ha scritto in età contemporanea

⁵⁰ Tottoli, Roberto. *Biblical Prophets in the Qur’ān and Muslim Literature*. Trad. Michael Robertson. Richmond: Curzon, 2002, pp. 179-183.

sia di esegesi che di figure profetiche. Nonostante la letteratura sacra in lingua araba testimoni approcci diversi, nell'idea di fondo che li anima si riscontra in modo omogeneo la rottura con l'erudizione classica.

Prendendo quanto detto in considerazione, ai fini di questo lavoro si è scelto di analizzare alcuni dei più noti commentari della classicità e di altri di età contemporanea che trattassero la prima occorrenza della figura di Lot nel Corano, cioè il versetto 80 della sura meccana *al-A'rāf*. Certo, si è realizzato un salto temporale significativo ma con lo scopo di analizzare il peso della tradizione nell'esegesi moderna e valutare eventuali rimodulazioni. Infine, quanto al reperimento del materiale in lingua originale, si è utilizzato un pratico strumento on line disponibile all'indirizzo www.altafsir.com.

4.2 L' esegesi classica e medievale: al-Ṭabarī, al-Ṭa'labī Ibn Kaṭīr; al-Rāzī, al-Qurṭubī, al-Suyūṭī

I lavori dei *mufassirūn* sopra sono stati organizzati in due gruppi: i primi tre (Ṭ,Ṭ,IK) sono stati già consultati per la redazione del capitolo terzo, mentre il secondo gruppo viene interrogato per la prima volta. Se il capitolo precedente ha preso in considerazione il genere delle Storie dei Profeti, adesso verranno illustrati invece i commentari coranici ed esattamente:

- il *Ġāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān* ma noto più semplicemente come *Tafsīr*, perché considerato il commentario per antonomasia, di al-Ṭabarī (già Ṭ);

- *al-Kašf wa al-bayān ‘an tafsīr al-Qur’ān*, di al-Ta‘labī (già T);
- il *Kitāb faḍā’il al-Qur’ān* Ibn Kaṭīr (già IK), noto più per l’opera di carattere storiografico, la *Bidāya*;
- il *Maḥāṣin al-ghayb* o *Kitāb al-tafsīr al-kabīr* di al-Rāzī, per non confonderlo Faḥr al-Dīn al- Rāzī (di seguito R, m. 1209);
- *al-Ġāmi’ li-aḥkām al-Qur’ān* del giurista andaluso, di orientamento malikita e autore di una “raccolta magistrale di materiale interpretativo” (Rippin, A. «Tafsīr.». *EF*²), al-Qurṭubī (da qui in poi Q, m. 1273);
- *al-Durr al-mantūr fi l-tafsīr bi-l-ma’tūr* del poligrafo dal sapere enciclopedico al-Suyūṭī (di seguito S, m. 1505);

Ci si è chiesti quali fossero i principali temi rintracciati nell’esegesi a proposito non della missione di Lot, stavolta, piuttosto del supposto atto del popolo di Sodoma. In cosa consisterebbe quest’ultimo?

Stando al solo Corano, gli abitanti di Sodoma sarebbero rei innanzi tutto di aver disobbedito a Dio e non aver ascoltato il messaggio del loro profeta; in secondo luogo, di un crimine dai contorni non chiaramente definiti ma che probabilmente spaziava dalle relazioni sessuali tra uomini alla pratica del brigantaggio. Si noti che nel Corano non si trovano espressioni come *fi’l qawm lūt*, ricorrenti, si vedrà, presso l’esegesi, e che il libro sacro dà soltanto degli indizi sul contenuto del crimine. Proprio sulla scorta di questo interstizio, l’esegesi elabora un’equivalenza tra tale non meglio precisato crimine e l’omosessualità (*liwāṭ, lūṭiyya*), specialmente l’esegesi contemporanea. Si è immaginato, dunque, che se è reale, come si dice, il peso della tradizione in islam a tal punto da impedire ogni accesso alla rielaborazione (poiché l’antitesi fra tradizione/modernità quando si tratta di mondo arabo-musulmano ci ha, in verità, un po’ annoiati), allora i commentatori classici dovevano già aver

realizzato questa equivalenza. Si è deciso dunque di interrogare i grandi *mufassirūn* di età classica e medievale per verificare questa ipotesi.

Passando dal Corano all'esegesi, si è visto come anche lì – e soprattutto lì - il crimine del popolo di Lot sia connotato da *una serie* di comportamenti come l'unirsi agli uomini, ma talvolta anche l'unirsi delle donne tra loro, il cedere alla tentazione di Satana, la cupidigia, la coercizione, la ruberia, l'indifferenza nei confronti della procreazione, come nel caso della sodomia della donna, in sintesi la disobbedienza a Dio. Se da una parte, tuttavia, gli esegeti non forniscono una spiegazione specifica, d'altro canto essi sono molto chiari nell'affermare unanimemente la colpevolezza del popolo di Lot. Presso i *mufassirūn* gli atteggiamenti sono molteplici, si pensi all'intento eminentemente legale di al-Qurtubī e all'approccio speculativo di al-Rāzī; eppure, tutti i motivi sopra menzionati ricorrono e i testi si richiamano l'un l'altro, senza però una definizione trasparente del crimine del popolo di Lot, come dimostrerà l'analisi. L'idea di consultarli non è certo originale ma prende ispirazione da recenti studi improntati, come si è detto, ad un'ermeneutica *queer* del testo coranico. Certamente si tratta di un'interpretazione orientata e posizionata ma che esprime, al di là della giustezza o meno, un punto di vista attivo oggi nell'islamologia nonché un metodo che sfrutta i margini di possibilità lasciati dalla concisione del Corano stesso, come dimostrato poco più alto. Questi spazi diventano negli studi contemporanei il luogo di un dibattito che si serve imprescindibilmente e con spigliatezza delle fonti antiche per una rilettura del presente. Ne è esempio la posizione di Aleardo Zanghellini, il quale rileva che:

(...) although contemporary mainstream or conservative commentators do tend to identify *liwat* – the sin of the people of Lot – with homosexuality broadly understood, the classical jurists' discussion on the subject (on which contemporary mainstream or conservative commentators profess to base their opinion), actually tend to identify it specifically with anal intercourse⁵¹.

⁵¹ Zanghellini, Aleardo. «Neither homophobic nor (hetero) sexually pure.» Habib, Samar. *Islam and homosexuality*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010, p. 275.

Per poi affermare che il Corano non è esplicito sul crimine del popolo di Lot così come è ellittico per molti altri aspetti e nel complesso per stile, evitando cioè di ripetere qualcosa che si riteneva indubitabile presso l'uditorio. In questo caso, l'implicito omesso concernerebbe il sesso anale, diffuso presso i beduini dell'Arabia pre-islamica, come pratica di subordinazione, in un gioco delle parti che rischiava di mettere in questione l'onore (*'ird*) del maschio, specialmente di fronte alla minaccia dello straniero. Le relazioni anali tra uomini avrebbero dunque un portato simbolico ben più cospicuo del desiderio omosessuale. Secondo queste premesse, il crimine del popolo di Sodoma

was neither homosexuality (...) nor necessarily rape. Rather, as indeed the classical commentators insisted, it was same-sex anal sex; this was because, at the time of the revelation and for considerable time afterwards, the essential value of same-sex anal sex (...) was that of enacting relationships of mastery and subordination (...) for the medieval jurists, the sin of *liwat* had a narrow meaning: it referred not to all same-sex sexual activity but to same-sex anal sex (albeit occasionally extending to different-sex anal sex)⁵².

Sulla base di ciò, studiosi contemporanei di questioni islamiche, afferenti ai movimenti di teologia della liberazione, ritengono che il riferimento dei giuristi all' "atto del popolo di Lot" sia una scelta retorica, utilizzata nella tradizione giuridica per indicare la penetrazione anale.

4.2.1 I commenti di al-Ṭabarī, al-Ṭa'labī Ibn Kaṭīr a Cor. 7:80

Quanto ai primi autori interrogati, il loro commento a Corano 7:80 non apporta grandi novità a ciò che è stato già notato. In generale, ancora una volta essi si muovono tra due poli:

⁵² *Ibi*, 284-285.

ciò che Dio ha vietato e ciò che ha reso lecito⁵³, la buona condotta e il peccato/crimine/turpitudine⁵⁴. Per tutti, la pratica di ciò che è abominevole si trova ben radicata presso il popolo di Sodoma, diventando così *isrāf* cioè un’abitudine (ma il termine esprime anche l’eccesso) al punto da procurarsi la maledizione divina. Come, infatti, gli uomini si uniscono agli uomini allo stesso modo, le donne si soddisfanno tra esse.⁵⁵

In cosa consisterebbe questo abominio? Non c’è dubbio che per gli esegeti esso coincida con l’unirsi agli uomini nei posteriori e privarsi di ciò che Dio ha creato di lecito per l’uomo, la donna. Allo stesso tempo, gli abitanti di Sodoma sono rei di ribellarsi a Dio, non rispettando il suo ordine. L’unione tra maschi e la disobbedienza a Dio sono le due facce della stessa medaglia, dello stesso crimine: gli uomini confondono ciò che è permesso con ciò che è proibito⁵⁶. Secondo una Tradizione riportata da al-Ta’labī, inoltre, il *qawm lūt* possedeva enormi ricchezze (“avevano beni e villaggi ineguagliati sulla terra”) che attiravano gli interessi di altre genti. Essi furono, per questo, visitati da Iblīs “sotto l’aspetto di uno *ṣayḥ* per offrire loro un consiglio che l’autore riporta con un interessante crescendo: il popolo di Lot avrebbe dovuto evitare che i visitatori si avvicinassero alle zone più alte delle Pentapoli e quindi respingerli; non solo, poiché essi dovevano veramente sottometterli e quindi picchiarli al mattino (dopo cioè, che i visitatori avessero chiesto ospitalità): (I) فعبدوهم فأصابوا غلماناً صباحاً. Si noti che la radice ‘-b-d richiama la servitù nei confronti di Dio e che stavolta il rapporto di sottomissione è capovolto: non è l’uomo che serve Dio, ma un uomo che ne asserve un altro e avvicina così pericolosamente la propria immagine a quella divina. L’atto è esattamente lo stesso che Iblīs aveva compiuto nei confronti di Dio attraverso il suo “ingrandirsi”, *takabbur*. Satana è, infatti, la creatura anti-angelica per eccellenza perfino in ciò che riguarda la sessualità: asessuati gli angeli, dotati di soli appetiti spirituali; geloso Iblīs della sessualità che

⁵³ (I) اللذي أباحه الله لكم و أحله (...) ما حرم الله عليكم

⁵⁴ (IK) المأثم و المحارم و الفواحش e المعروف

⁵⁵ (IK) استغنيت ببعضهن ببعض

⁵⁶ (I) أشهى عندكم من فروج النساء (...) تبدلون الحلال إلى الحرام

Dio ha donato all'uomo, dunque di Adamo e della sua discendenza (Bouhdiba 77). Al-Ṭa'labī riporta, a conferma, un'altra Tradizione che aggiunge, addirittura, che Iblīs si presentò a loro sotto l'aspetto di un giovane che si fece penetrare nei posteriori e che poi il popolo perfino esagerò nella pratica, tanto da scatenare lo scuotersi della terra, il fragore dei cieli, l'agitarsi del trono celeste... tutto per volere divino, così come il computo della loro punizione e cioè che “la terra sprofondasse insieme a loro”.

A sua volta, di cosa il *qawm musrifīn* (Ṭ) accusava Lot? Di aver loro proibito il coito nei posteriori degli uomini, ma anche delle donne. Si rilevi qui una delle ambiguità fondamentali dimostrate dall'esegesi: che ad esser vietata fosse la pratica sodomitica in sé oppure la sodomia tra soli uomini? Le tradizioni riportate dagli autori non sono dirimenti in proposito e, nel complesso, i pareri sono discordanti sia tra gli antichi sia tra i contemporanei, a dimostrazione della discrezionalità di giudizio.

4.2.2 I commenti di al-Rāzī, al-Qurṭubī, al-Suyūfī a Cor. 7:80

Quanto al secondo gruppo, si cominci da al-Rāzī; la sezione qui analizzata si apre con una citazione del *Kašāf* di Zamahšarī a proposito della particella *min* che ricorre due volte nello stesso versetto: la prima volta per rafforzare la negazione “nessuno vi ha mai preceduto in questa turpitudine” in una prospettiva temporale. La seconda volta, invece, introduce il partitivo “tra i due mondi”, a riprova del fatto che il popolo di Sodoma è colpevole di qualcosa che mai si era visto, nel tempo né nello spazio. Al-Rāzī individua poi due aspetti nella storia di Lot, la quarta nella sura dopo quella dei due profeti arabi Shu'ayb e Šāliḥ e quella di Noè ponendosi, come è solito fare, delle domande introdotte dalla *fanqala*.

La prima di queste domande riguarda la passione (*šahwa*): se è, come è detto, questa a

muovere il popolo di Sodoma, come è possibile che il loro atto non abbia mai avuto luogo prima? Nella risposta al-Rāzī illustra due soluzioni: una è che se molti ritengono quell'atto ignobile, allora è possibile effettivamente che esso non fosse mai stato praticato prima; l'altra soluzione è il converso della prima, ossia è possibile che a Sodoma tutti lo praticassero, se la cosa ha destato tale sgomento. Fino ad ora, al-Rāzī è rimasto sul vago, parlando di un certo atto ('amal), ma è lecito domandarsi in cosa consisterebbe quest'ultimo. Per rispondere a questa domanda implicita, l'autore cita due autorità. Tra queste una, al-Ḥasan, avrebbe detto che gli abitanti di Sodoma praticassero il sesso con gli uomini nei loro posteriori e che lo facessero solo con gli stranieri⁵⁷; l'altra fonte, su autorità di Ibn 'Abbās, avrebbe detto che in seguito la pratica si radicò (*istahkama*) persino tra di loro.

Si ritorni alla domanda iniziale dell'autore sulla passione, la quale lascia intendere che essa sia parte integrante della vita umana. La condanna, allora, non è evidentemente al sentimento in sé bensì al modo, all'atto, con cui esso si esprime a Sodoma. La posizione del commentatore, che fa trasparire il suo atteggiamento razionalista, non è certo di asprezza nei confronti né della sessualità *tout court* – atteggiamento, questo, estraneo all'islam - né di uno dei sentimenti che egli riconosce insito da sempre nell'uomo. Sembra, piuttosto, la posizione di chi comprende le debolezze umane, tanto da concludere il commento con un verso che recita: “se indugio in ciò che è ignobile, esso mi cattura”⁵⁸. Non solo al-Rāzī le comprende, egli analizza le specificità dell'essere umano. Ciò è palese nel commento al versetto successivo rispetto a quello qui preso in considerazione:

Voi vi accostate agli uomini anziché alle donne in preda alla vostra passione, siete un popolo di trasgressori (Cor. 7:81)

⁵⁷ (R) كانوا ينكحون الرجال في أديارهم و كانوا لا ينكحون إلا الغرباء

⁵⁸ (R) و لقد أمر على اللثم يسبني

Al-Rāzī si domanda cosa si intenda per “passione” e, eventualmente, quali siano le condizioni per definirla qualcosa di turpe, orribile (*qabḥ*). Innanzitutto, ci dice, la bruttezza dell’atto del popolo di Lot non necessita di spiegazioni dettagliate: essa è evidente poiché va contro natura. Infatti, Dio ha fatto del coito una prelibatezza, così che l’uomo e la donna potessero procreare e assicurare la continuazione della specie. Dio, in definitiva, ha fatto con l’uomo come si fa nella caccia con gli animali: ha usato un’esca che permettesse in questo caso la perpetuazione della specie più nobile. Se fosse possibile al genere umano di godere di quella prelibatezza senza però procreare, ciò porterebbe non solo all’estinzione della specie ma anche all’ allontanamento da ciò che Dio ha stabilito. Pertanto, un altro aspetto da considerare è che il maschio è ritenuto svolgere, per natura, un ruolo attivo (*fi’l*); la donna uno passivo (*infī’āl*). Per inciso, si noti che la morfologia del verbo arabo dimostra qui la propria duttilità e conferisce in modo immediato il significato. Qualora i ruoli si invertissero, ciò andrebbe simultaneamente contro natura e il volere divino. “Cedere alla pura passione equivarrebbe a comportarsi come le bestie, e quando la passione fosse funzionale a nient’altro che la passione stessa, il che vuol dire soddisfarla senza la donna e cioè senza la procreazione e il mantenimento della specie umana”, come nel caso dell’unione tra uomini, ciò sarebbe simile ad estrarsi, deliberatamente, dalla pienezza umana e quindi qualcosa di estremamente orribile. Quanto detto sopra verifica la tesi che almeno al-Rāzī non condanni l’omosessualità in sé, cioè un’identità, un orientamento, bensì la precisa pratica del coito anale poiché questo impedirebbe la propagazione della specie.

Su questa scorta, quella cioè che la censura sia nei confronti di un atto e non di un orientamento, alcuni studiosi contemporanei notano che tre delle quattro scuole giuridiche vietano la pratica del *liwāṭ* con lo schiavo pur facendogli assumere il ruolo passivo: nonostante il rapporto di subordinazione rispetto al padrone, penetrare lo schiavo di sesso maschile sarebbe un affronto eccessivo alla sua umanità, un disonore alla sua mascolinità. Per

questa stessa ragione, gli atti sessuali non penetrativi tra uomini, ma anche il tribadismo, vengono considerati solo peccati minori dalle quattro scuole giuridiche della Sunna e, pertanto, soggetti ad una pena discrezionale. In altri termini, ciò su cui il Corano verrebbe ad intervenire in modo ellittico sarebbe l'adozione di pratiche non egualitarie tra uomini; appunto, in modo ellittico e cioè senza definire alcuna pena *ḥadd*⁵⁹ come se, invece, venisse contemplata la possibilità che due uomini si impegnassero in rapporti sessuali penetrativi che, sebbene apparentemente non-egualitari, fossero al contrario consensuali. (Zanghellini 286, 287)

Illustrato brevemente un esempio di ermeneutica *queer*, si può rilevare come questa si basi su quadri concettuali del tutto nuovi che si appropriano della tradizione, sviscerandola e riproponendola in una nuova lettura, non senza tralasciare alcuni argomenti fondamentali (nel caso appena descritto, il ruolo della facoltà riproduttiva). Al di là delle posizioni personali sulla correttezza o meno di queste tesi, forse a volte macchinose ma inevitabilmente posizionate, di certo non si può negare l'innovatività del metodo.

Un'equivalenza tra *liwāt* e omosessualità dunque; altrove nell'esegesi ma anche nel *Kitāb al-Kabā'ir* di al-Dahabī come si vedrà, ne sono state individuate altre come quella *fāḥiṣa=zinā* e *liwāt=fāḥiṣa*. Prendendo queste come premesse maggiore e minore, per sillogismo *liwāt=zinā* e l'omosessualità si aggiudica, quindi, lo statuto di crimine *ḥadd*, esplicitamente sanzionato dal Corano con pena capitale. In Logica, qualora una delle premesse venisse ritenuta falsa, lo stesso varrebbe per la proposizione conseguente. Le scuole giuridiche, infatti, partendo da presupposti diversi elaborano conclusioni differenti, minando l'idea, assai diffusa, di una posizione unanime in islam, in uno spettro che va dal considerare i rapporti anali come peccati maggiori meritevoli di pena di morte al considerarli peccati minori. In proposito, il *tafsīr* di al-Qurṭubī ha testimoniato la divergenza nel dibattito giuridico. Esso si apre con una

⁵⁹ Il Corano non si esime dal vietare, invece, espressamente alcune pratiche e definire alcune leggi come, a esempio il divieto di incesto (Cor. 4:23) e la fornicazione (Cor. 17:32).

disquisizione sull'origine straniera del nome Lot il quale, come quello di Noè, non è derivato da alcuna radice araba ed ha una lettera muta in posizione mediana. Quanto al metodo, si è notato come al-Qurṭubī non si preoccupi di spiegare *verbatim* i versetti, ma di dedurre ingiunzioni legali facendo appello al materiale a sua disposizione, tratto dalle raccolte dei Detti del Profeta e dalle varie scuole, operando una sorta di sostituzione semantica tra alcuni termini. Infatti, venendo al cuore della questione, il punto di vista dell'autore è *tranchant*:

(...) *fāḥiṣa* vuol dire "l'unirsi agli uomini". Dio l'ha chiamata *fāḥiṣa* per specificare che si tratta di *zinā*, così come l'Altissimo ha detto in *Isrā'*:32

Al-Qurṭubī si appoggia dunque su altri versetti coranici e si serve di un procedimento rigido di definizione-per-sostituzione tra *fāḥiṣa* e *zinā* e di un'analogia (*qiyās*) tra la penetrazione da parte di un uomo sposato a uno non sposato e quella da parte di un uomo sposato a una donna non sposata. Dando spazio alla sua vocazione e conoscenza giuridica, inoltre, egli ci dice che da una parte gli ulema sono concordi nello stabilire la natura deplorable del *fi'l qawm lūṭ*; tuttavia, le loro posizioni sono divergenti relativamente alle misure da prendere nei confronti di chi lo pratica. Infatti:

Malik disse: che sia lapidato sia l'uomo sposato che quello non sposato⁶⁰. Altrettanto, si lapidi il passivo se in età puberale. Di lui è stato tramandato anche: si lapidi se è *muḥṣan*⁶¹ e che si imprigioni e punisca se non lo è⁶²(...) E disse Abū Ḥanīfa: si sia duri solo col *muḥṣan* (...) Disse al-Šāf'ī: per analogia si punisca come *zinā*, con una pena *ḥadd*. Malik lo sostiene attraverso le parole dell'Altissimo "E gli fece piovere addosso una pioggia d'argilla"⁶³ poiché, infatti, era questa la loro punizione, la pena per il loro atto.

⁶⁰ "أحصن أو لم يحصن" nel testo arabo (Q). Sulla condizione di *iḥṣān* e le relative pene vedi (Burton, "Muḥṣan") e (Peters, "Zinā") in *ET*².

⁶¹ Cioè se ha già avuto esperienze sessuali lecite.

⁶² Chi non è *muḥṣan* riceve delle pene più leggere poiché non ha rotto nulla di sacro, cioè lo status di *iḥṣān*. Cfr. Bouhdiba, 1975.

⁶³ Cor. 15:74.

Aggiungendo, più avanti, che Abu Bakr mise perfino al rogo (*ḥarraqa*) un uomo di cui si diceva che praticasse l'atto del popolo di Lot. Già in questo breve passo notiamo che nel *fiqh* l'argomento è caratterizzato da una varietà di posizioni, a seconda del *madhhab* giuridico di riferimento. Sembra che già al tempo (al-Qurṭubī compone nell'XII sec.) vi fosse una *querelle* su come valutare l'atto del popolo di Lot e prima ancora, forse, un dubbio su cosa fosse esattamente questo atto turpe. Facendo un salto temporale e geografico, quando Kugle parla dei paesi che oggi prevedono, sulla base di una presunta analogia tra sesso anale e fornicazione, la pena capitale per chi si macchia del reato di omosessualità, si domanda se la condizione dei quattro maschi adulti testimoni venga soddisfatta o meno.

Il commentario di al-Qurṭubī continua introducendo argomenti di natura etica contro la tesi secondo la quale l'atto del popolo di Lot non meritasse una pena *ḥadd*. Infatti, “se si dicesse che non vi è prova” per giudicare il loro errore, poiché

- a. In realtà essi “furono puniti per *kufr* e per aver accusato Lot di menzogna⁶⁴, come già era accaduto ad altre comunità”;
- b. grandi e piccini furono coinvolti nella punizione, avanzando ciò come pretesto per non ritenerli colpevoli e per dire che la punizione (*'uqūba*) è stata eccessiva

allora si risponda che

- a. “il servo di Dio”, Lot, “li aveva avvisati di essere nel peccato” (*ma'āṣī*) e dunque li punì;
- b. “quanto alla seconda obiezione, invero presso di loro v'era chi compieva l'atto ma anche chi era consenziente; pertanto, fu punita la collettività a causa della reticenza di

⁶⁴ (Q) كفر و تكذيب

tutti al riguardo. Questo è il giudizio di Dio, e questa la buona condotta”⁶⁵.

Il Cordovano risponde, dunque, ad eventuali critiche sollevate nel giudicare l’atto del popolo di Lot, segno che un dibattito fosse in corso. Questo doveva caratterizzarsi da un lato, certo, per l’eterogeneità delle posizioni; dall’altro per la certezza, ormai, che i rapporti sessuali tra individui dello stesso sesso - se non l’identità omosessuale in sé - fossero visti negativamente tanto da trovare qui il termine *lūṭīyya*. Non resterebbe che da verificare se la sodomia sulle donne fosse o meno accettata dal malikita andaluso. In *Sexual Diversity in Islam*, Kugle realizza un’analisi simile del commento di al-Qurṭubī, mettendone in evidenza le debolezze nel ragionamento e le forzature giuridiche, spingendosi a proporre una rivalutazione della storia di Lot. Questa non avrebbe un intento giuridico ma eminentemente etico: sarebbe un invito alla comunità ad accettare le sfide della fede e rendersi conto della pienezza del *tawḥīd*. Sulla stessa scia, lo studioso americano ritiene che l’analogia menzionata sopra, quella cioè tra il castigo subito dal popolo di Sodoma e la pena da comminare agli omosessuali, non si baserebbe su un rigido procedimento analogico ma sarebbe un paragone informale che non proviene né dal Corano, né da una Tradizione risalente non al Profeta bensì ad ‘Alī. Se così fosse, allora la giurisprudenza dovrebbe assegnare la pena capitale per asfissia a chiunque, a esempio, uccida un animale che non gli appartiene e punire con annegamento chiunque si macchi di idolatria, memore delle storie di Ṣalīḥ e Noè. Kugle mette, così, in discussione il metodo utilizzato dal giurista andaluso, del tutto arbitrario dal suo punto di vista, e il peso del canone.

Si passi adesso all’ultimo dei commentari classici consultati, *al-Durr al-manṭūr fī al-tafsīr bi-l-mā’ūr* del poligrafo al-Suyūfī. Dal titolo deduciamo quale sia il tipo di *tafsīr* in questione, basato sull’antica tradizione esegetica, e chi conosce qualcosa di quest’autore non

⁶⁵ A proposito di un supposto dovere collettivo di supervisione, si veda il capitolo quinto.

si meraviglierà dell'approccio enciclopedico. Le opere di al-Suyūfī, infatti, hanno certamente un grande valore in termini di evidenze esterne di opere altre, dati i frequenti rimandi che esprimono anche l'ampiezza della sua formazione. Anche nel suo commento al Corano, al-Suyūfī si serve di questo metodo e tramanda antiche tradizioni – per lo più risalenti ad Ibn ‘Abbās, ‘Umar Ibn Dinār e ‘Alī - sulla base delle quali egli forgia le proprie posizioni, non sempre originali. Attenendosi strettamente al commento al verso 80 della sura Il Limbo, ci si trova davanti ad un componimento ricco di informazioni, dall'impostazione narrativa, scorrevole alla lettura. L'analisi si apre, infatti, col riferimento ai luoghi dell'episodio, trattandosi, stavolta, di quattro città tra le quali Sodoma è, come d'abitudine, la principale. Da subito si viene a conoscenza del fatto che gli abitanti di queste città sono dei peccatori: hanno superato i limiti imposti dall'islam, violato ciò che era sacrosanto e praticato la grande turpitudine⁶⁶. Ancora una volta, qui è attivo il motivo dei rapporti sessuali tra individui dello stesso sesso, causa *unica* della punizione che Dio infligge al popolo di Sodoma. Alcune delle Tradizioni riportate sono già note, come quella che dà al popolo in questione l'esclusiva nei rapporti di natura omosessuale. Altre informazioni sono, invece, nuove e vedono un'ulteriore elaborazione del *refrain* dei rapporti anali tra uomini. Si apprende, infatti, che “presso il popolo di Lot l'omosessualità era praticata tra le donne quarant'anni prima che tra gli uomini”⁶⁷ individuando, dunque, nella donna la causa prima della corruzione. Allo stesso tempo, però, nulla è detto di negativo sulla supposta identità omosessuale delle donne: sarebbe giusto dedurre che, forse, la sodomia in quanto pratica fosse ritenuta turpe ma non l'identità omosessuale?

Una possibile risposta si trova in un'ulteriore Tradizione, dalla quale si evince un altro dibattito che forse animava la comunità islamica, cioè se i rapporti anali fossero praticabili se

⁶⁶ (S.) فخرقوا حجاب ال إسلام, و انتهكوا المحارم, و أتوا الفاحشة الكبرى

⁶⁷ Cfr. Juynboll, G.H.A.. "Siḥāq." *ET*²: la prima istanza di amore saffico viene raccontata nel Kitāb al-Agānī e riguarda Hind, la figlia dell'ultimo re di Ḥirā'

non tra uomini, almeno con la propria moglie. Seconda questa Tradizione ciò sarebbe l'inizio di una via che porta alla turpitudine: il *qawm lūṭ* aveva infatti praticato la sodomia dapprima con le donne e poi, per abitudine diffusa, anche con gli uomini.

Le notizie date da al-Suyūfī sono molto interessanti, non per l'originalità del suo pensiero ma per le piste di riflessione che esse aprono. A esempio, il commento a Cor. 7:80 si chiude con la seguente informazione su autorità di Ibn 'Abbās, il quale disse che:

(...) ciò che li induceva al coito con gli uomini senza le donne era il fatto che possedessero dei beni nelle loro case, tra le loro mura; poi avevano dei beni fuori, al di qua della via. Poiché li avevano colpiti la sterilità e la carestia di beni, essi si dissero l'un l'altro: se vieterete di mostrare i vostri beni ai viaggiatori, avrete di che vivere⁶⁸.

Lasciando, così, intendere al pubblico che il popolo di Sodoma tentasse di difendersi dai viaggiatori nascondendo i propri beni, proprio come si è letto nel commento di al-Ta'labī; e, come sappiamo dalle Storie dei Profeti, braccandoli sulla via per derubarli e assalirli anche sessualmente. Il quadro della storia, in sintesi, si fa più ampio: senza dubbio il popolo di Lot praticava la sodomia sui viandanti, forse per cupidigia di beni, facendo di questa prassi un mezzo di coercizione.

Il significato complessivo dell'episodio può, così, slittare dallo stretto dominio della sessualità – e dal paradigma giuridico nel valutarlo – al più ampio dominio della moralità. L'avidità del popolo di Lot apre un parallelo, messo in evidenza da Kugle, col popolo dei Tamūd ai quali Dio inviò il profeta Ṣalīḥ. In quella cornice la cammella starebbe ai viandanti, entrambi membri vulnerabili della società, come Lot starebbe appunto a Ṣalīḥ; le due storie condividerebbero un medesimo *pattern* narrativo e sono, infatti, enumerate spesso l'una dopo l'altra o comunque nella stessa sura. Entrambe sono storie del rifiuto di un messaggio e di

كان الذي حملهم على إتيان الرجال دون النساء أنهم كانت لهم ثمار في منازلهم و حوائطهم و ثمار خارجة على ظهر الطريق و إنهم أصابهم قحط و قلة من الثمار. فقال بعضهم لبعض: إنكم إن منعتم ثماركم هذه الظاهرة من أبناء السبيل كان لكم فيها عيش (Q)

un'etica del soccorso, pertanto emblematiche della punizione divina che si abbatte sulle città, distruggendole. Le due storie in questione andrebbero considerate, secondo lo studioso, come parte di una narrativa più ampia sulla dialettica tra il più forte e il più debole, declinata attraverso una serie di storie come quelle di Lot e Šāliḥ ma anche Hūd, Šu'ayb e Noè, e che dovrebbe permettere al musulmano di dedurre una precisa etica della cura dell'altro. Esempi *a contrario* tutti, moniti per il musulmano di ogni tempo. Nel caso specifico della gente di Lot, essi non sarebbero, infatti, colpevoli di compiere atti omosessuali, bensì di esercitare la violenza, di fare della sessualità un mezzo di coercizione, di venire meno alla sacra etica dell'ospitalità.

4.3 L'esegesi moderna e contemporanea

L'idea di consultare alcuni commentari moderni sulla vicenda di Lot su Cor. 7:80 nasce dalla constatazione che gli attuali studi per una interpretazione *sexuality-sensitive* del testo coranico si appoggiano sui *tafsīr* classici ritenendo che solo questi avessero individuato il vero senso dell'episodio: un appello morale contro la coercizione piuttosto che una reprimenda dell'omosessualità. Negli stessi studi sono esigui, e quando presenti critici, i riferimenti all'esegesi contemporanea e pertanto ci si è chiesti come quest'ultima si collocasse in questo panorama. Per verificarlo, si sono scelti tre autori:

- Sayyid Quṭb (1906-1966, di seguito SQ), cui si è accennato poco sopra. Figura molto nota, specialmente in tempi in cui l'islamismo è un tema all'ordine nel

giorno sulla stampa internazionale, ideologo dell'islam politico, fu autore di narrativa e di critica letteraria ma anche di opere di critica sociale. Soprattutto, egli è autore del celeberrimo commentario *Fī zilāl al-Qur'ān* di cui quattordici dei trenta volumi complessivi furono scritti in prigione, dopo il 1954. Il titolo dell'opera suggerisce qualcosa sull'approccio utilizzato: *Qūṭb* non si propone esclusivamente di spiegare il significato letterale del Corano; egli indaga piuttosto ciò che rimane all'ombra di questo, il sistema di vita che se ne ricava. Trasforma la religione in generale, e il *tafsīr* in particolare, da oggetto di conoscenza a sistema di vita, ideologia che riposa sull'eternità “dinamica”, poiché storica, del messaggio coranico. Di qui la modernità del metodo, nella sua concretezza, e l'espressione *tafsīr ḥarakī*, per il proposito di tornare alla purezza del messaggio coranico - sufficiente *per se*, tanto da proporre un *tafsīr Qur'ān bi l-Qur'ān* – eternamente attuale. Questa tensione storica è palese anche nei passi qui consultati e si accompagna ad un costante atteggiamento di critica socio-politica che lo porta ad elaborare una teoria della *ḡahiliyya al-ḥadīṭa*, di una dilagante corruzione che si manifesta negli stili di vita non veramente islamici degli stessi musulmani, sui versanti interconnessi della società e della politica. Tutto questo trova significato se interpretato alla luce di coordinate storiche come l'influenza straniera in Medio Oriente e il conseguente malcontento, la nascita dello Stato d'Israele, l'impatto con la modernità e, in un'ottica più ampia ma non indipendente, la Guerra Fredda;

- Muhammad Sayyid Ṭantāwī (1928-2010, ST), autore di *al-Tafsīr al-wasīṭ lil-Qur'ān al-karīm* (1992) e di un'opera dal titolo *al-Qiṣṣa fī l-Qur'ān*. Interlocutore accreditato dell'Occidente, ritenuto in grande stima per le posizioni moderate, a esempio in fatto di diritti della donna (clitoridectomia, *niqāb*), ha partecipato a diverse iniziative sul dibattito interreligioso e interculturale tanto da accattivarsi le

antipatie dei musulmani *hardline*. Gli stessi, specialmente dopo la nomina a Grande Imam di al-Azhar da parte di Mubarak, lo accusavano di connivenza con quel regime oppressivo, desideroso di accordare i propri interessi a quelli occidentali anche a costo di minare alcuni capisaldi dell'islam (si vedano le posizioni, a esempio, di Ṭanṭāwī in merito agli interessi fissi sui depositi bancari). Ṭanṭāwī ha anche appoggiato l'*International Conference on Population and Development* tenutasi nel 1994, durante la quale si è parlato anche di omosessualità e che ha destato non poche diatribe in Egitto. Percepito dunque come un riformista da alcuni intellettuali musulmani e dagli attivisti internazionali per i diritti umani, egli era invece invisato ai radicali del paese – anche all'interno di al-Azhar - poiché “braccio destro religioso” del presidente⁶⁹. Alla luce di ciò, l'approccio che qui si è avuto al suo commentario era in qualche modo condizionato da questa retorica e una posizione progressista nei confronti dell'omosessualità era attesa. In verità, nel suo *tafsīr* non si trovano ricorrenti riferimenti alla storia contemporanea, né l'approccio critico-apologetico presente in *Fī zilāl al-qur'ān* di Quṭb . Inoltre, a differenza di quest'ultimo, Ṭanṭāwī ricorre abbondantemente alla tradizione, condividendone le istanze.

- Muḥammad Mutawallī al-Ša'rāwī (1911-1998, Š). Laureato in lingua araba da al-Azhar, è stato molto popolare in Egitto ma anche al di fuori dei confini nazionali, soprattutto grazie alla partecipazione ricorrente al programma televisivo *Nūr 'alā al-nūr* che testimonia il carattere *glocal* dell'islam integralista. Ha vissuto tra Egitto, Algeria e Arabia Saudita dove ha svolto, anche per al-Azhar, l'attività di insegnante. Se Ṭanṭāwī si era espresso contro le mutilazioni genitali femminili, al-Ša'rāwī le ha

⁶⁹ Vedi http://www.nytimes.com/2010/03/11/world/middleeast/11tantawi.html?_r=0 e <http://www.theguardian.com/world/2010/mar/10/sheikh-mohammed-tantawi-obituary>

invece autorizzate a più riprese con le proprie *fatwa*, sulla base di una sedicente visione radicale dell'islam. Non si ha qui alcun dubbio su che tipo di islam si indichi col termine “radicalismo” ma si mette in discussione che l'islam radicale sia noncurante nei confronti dei diritti femminili e che preveda, così come lo prevedeva secondo al-Ša'rawī, una visione della donna inferiore all'uomo in fatto di fede. Vicino agli *Ihwān* in gioventù - ne scrisse, infatti, il manifesto del 1937 – se ne è allontanato poi perché critico sull'uso della violenza. Si è opposto anche agli interventi di chirurgia estetica, salvo trattarsi di serie malattie.

Il suo *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, pubblicato a puntate mensili a partire dal 1991, si trova on line, oltre che al sito già menzionato, anche su Amazon in formato audio, segno della popolarità come predicatore . Facendo una piccola ricerca sulla rete, tra le righe dei commenti degli utenti si legge il carisma che lo distingueva; una delle sue pagine Facebook conta 6.147.674 “mi piace” e Youtube abbonda di video che riprendono i suoi sermoni. Questi lo vedono seduto vicino al *minbar* attorniato dai propri studenti, maschi, in abbigliamento umile; la lingua che utilizza è l'arabo dialettale e questo si spiega in funzione del pubblico, popolare, cui si rivolgeva. Il suo *tafsīr* è una trascrizione dei suoi sermoni, come del resto lo sono le altre sue opere, in circolo già da più di dieci anni prima della pubblicazione del commentario. L'edizione a stampa di questo *tafsīr* di tipo *musalsal* è interessante, dunque, in quanto sintesi di un messaggio recepito, negli anni, dagli strati più popolari della società. Il successo editoriale, alla sua apparizione, è stato “di proporzioni infinitamente superiori ad ogni altra opera di esegesi coranica di questo nostro secolo; resta da vedere se questo successo editoriale si rivelerà effimero come i contenuti assai meno innovatori” (Tottoli, L'introduzione al *tafsīr* dello Šayḥ al-Ša'rawī 63-82) rispetto ad altrettanti successi editoriali come il *Tafsīr al-Manār* di Rašīd Riḍā e quello di Sayyid Quṭb .

4.3.1 I commenti di Sayyid Quṭb , Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī e Muḥammad Mutawallī al-Ša'rāwī a Cor. 7:80

Le ultime considerazioni sul genere del *tafsīr*, specialmente nelle sue espressioni più recenti, provano quanto questo non abbia più un'impostazione rigida e dimostrano il ruolo dei nuovi mezzi di comunicazione sia sul genere sia sul *flow* delle informazioni su scala transnazionale. La globalizzazione ha influenzato, come è ovvio, non solo il genere ma anche i contenuti e questo a dispetto di una retorica ricerca dell' "autentico"⁷⁰. L'esegesi moderna aveva già segnato una svolta rilevante, ma in età contemporanea il piglio è decisamente postmoderno: i codici si mischiano, gli stili non sono più decifrabili in maniera rigida, i generi si contaminano a tal punto che è difficile distinguere un *tafsīr* da un trattato di teologia o un articolo scientifico sul dibattito religioso. Sorge spontaneo chiedersi, dunque, se questa svolta implichi un'evoluzione in senso progressista o meno per quanto riguarda i diritti fondamentali. La questione non può essere qui affrontata nel dettaglio, ma monitorare le posizioni dei sapienti sul tema dell'omosessualità potrebbe essere uno dei prismi per arrivare a delle considerazioni di carattere generale.

L'edizione araba di *Fī zilāl al-Qur'ān*, a esempio, ignora la classica struttura del *tafsīr*, ponendo l'attenzione non tanto sui dettagli linguistici della narrazione ma sul senso complessivo, senza alcun riferimento a tradizioni non canoniche e/o extra-coraniche. È organizzata sulle trenta *ağzā'* del Corano, così il commento include anche sezioni di sure diverse. Secondo l'autore, infatti, sia la sura 6 che la sura 7 trattano dell'essenza della fede, opposta alla *ğāhiliyya* moderna; attraverso un percorso che da Adamo giunge a Muḥammad,

⁷⁰ Per un approfondimento vedi (Cesari e Pacini)

esse presentano le conseguenze derivanti dalla rinuncia al *tawhīd*.

Parafrasando Sayyid Quṭb , la sura 7 mostra scene nelle quali i messaggeri di Dio vengono affrontati dai non credenti guidati da Satana. Così, attraverso molteplici storie, essa illustra il percorso dell'umanità, il cammino verso la fede e mette in evidenza i risultati di questo cammino. I racconti di Hūd, Šālīḥ, Lot e Šu'ayb e il rifiuto da parte delle rispettive comunità della loro missione, ergo del messaggio divino, devono essere un monito per la moderna *ḡāhiliyya*, assolutamente lontana dalla morale islamica.

Cosa ha impedito, nel corso della storia universale, che l'uomo si accordasse a Dio? Satana, onnipresente nella storia dell'umanità (*tā'rīḥ al-bašarī*), invidioso dell'uomo, lo ha tentato attraverso le passioni:

Sotto la stretta delle passioni, che Satana guida come avessero un collare nel tentativo di soddisfare il proprio risentimento e di far pervenire la sua minaccia, egli vuole condurre gli uomini all' Inferno. Nel frattempo, però, la nobile fila [*di profeti*] avanza, guida il genere umano, gli illumina il cammino, fa ventilare l'aria del Paradiso e lo mette in guardia dai mali velenosi e dai consigli di Satana, suo antico nemico...⁷¹.

L'uomo avrebbe una natura doppia le cui metà sono complementari⁷²: l'argilla di cui è costituito e lo spirito di Dio che ha fatto da questa un essere umano. Oltre al volere divino, la sua potenza e la sua misericordia, la natura umana gode di influenze provenienti dal Regno degli Angeli ma subisce quelle provenienti da anche Satana e “la sua tribù” per quello che riguarda il teleologico; per quel che concerne la vita sulla terra, l'uomo si interfaccia con la sunna di Dio e gli esseri viventi nelle loro interrelazioni. Il tutto può condurre verso una direzione o un'altra⁷³.

تحت ضغط الشهوات، التي يقودها الشيطان من خطامها، محاولاً أن يرضي حقه؛ وأن ينفذ وعيده، وأن يمضي ببني آدم من خطام هذه الشهوات إلى جهنم؛ فإذا الموكب الكريم يواجه البشرية بالهدى، ويلوح لها بالنور، ويستروح بها ربح الجنة، ويحذر لها لفحات السموم، ونزغات... الشيطان الرجيم، عدوها القديم (SQ)

⁷² (SQ) إن هذا الكائن المزدوج الطبيعة

⁷³ (SQ) ..والعوالم الأفاق هذه مع والمتعارضة المتوافقة وباستعداداته

Siffatto quadro introduttivo, sebbene non specifico su Lot e sulla sua vicenda, sarà utile a dare un'idea di cosa sia la Storia per Quṭb: un insieme di fattori che interagiscono e che si potrebbero sintetizzare nella dicotomia, assai nota, Bene-Male.

Una volta collocata la sua missione di appello al *tawḥīd*, quindi di salvezza, in un quadro di riferimento comune alle vicende di altri profeti, l'autore passa a considerare nel dettaglio la vicenda di Lot. La storia includerebbe l'avvertimento e lo speculare rifiuto della sua missione da parte dei credenti (la loro accusa di falsità), poi la distruzione. Tutto ciò si accorda col quadro complessivo della sura⁷⁴.

La storia di Lot ci svela un tipo particolare di natura deviata⁷⁵ e un'altra questione, diversa da quella divina e dell'unicità di Dio, sebbene non ne sia del tutto lontana. Infatti, la fede nel Dio unico conduce alla sottomissione alla legge da lui stabilita e alle sue regole⁷⁶. Invero, seguendo la sua legge, Egli ha creato il genere umano nel maschio e nella femmina; ne ha fatto due metà di una stessa anima affinché si completassero perfettamente l'una con l'altra; ha assicurato una perfetta perpetuazione della specie tramite la riproduzione e ha stabilito che questa risultasse dall'incontro del maschio e della femmina⁷⁷. È, pertanto, in accordo a questa legge che li ha concepiti in modo che fossero adatti a questo incontro, cioè alla riproduzione, e li ha muniti fisicamente e psicologicamente per questo. Il piacere che entrambi ne ottengono in quell'istante è profondo e il desiderio radicato. (...) Tutto ciò a garanzia della loro unione familiare.

I fatti di Sodoma ritornano quindi ad una “deviazione” e nella fede e nella natura, come è evidente, sessuale. Divergere da ciò che Dio ha istituito come lecito e naturale (l'attrazione tra maschio e femmina) dimostra un profondo difetto di fede⁷⁸ e ciò è “molto chiaro nella storia del popolo di Lot”. Quṭb insiste su questo parallelo: “L'eccesso che li distrugge consiste nell'aver oltrepassato il tracciato divino che trova esempio nella natura retta”.

Il disegno divino, per come lo presentano gli autori, non dimentica nulla: le difficoltà

⁷⁴ (SQ) إنما تجيء هنا قصة قوم لوط (...) بما فيها من إنذار و تكذيب و إهلاك. يتمشي مع ظلال السياق، على طريقة القرآن

⁷⁵ (SQ) إنحراف الفطرة

⁷⁶ (SQ) لسنته و شرعه القرآن

⁷⁷ (SQ) الإمتداد في هذه الجنس عن طريق النسل و أن يكون النسل من التقاء ذكر و أنثى

⁷⁸ (SQ) ثم يكون الاحتراف عنها متصلاً بالانحراف عن العقيدة و عن منهج الله للحياة

date dalla responsabilità della prole fanno da contrappeso al piacere del sesso e al desiderio⁷⁹. Nella perpetuazione della specie e nel progresso della vita, Dio ha assegnato dei ruoli e un'energia che il popolo di Lot ha sperperato, versandola in un luogo diverso da quello fertile e pertanto il termine *šahwa* citato dal versetto, ci dice, vuol dire “aberrazione, anomalia, deviazione” (*šadda*). Il riferimento al coito anale, anche qui, è evidente: “Quando qualcuno trova il piacere nella negazione di questa legge” infatti “anche questa è anomalia, cioè devianza e corruzione della natura, ancor prima che della morale. La morale islamica è invero una morale naturale, senza devianza né corruzione”.

Se ne deducono due considerazioni, l'una che destinatari siano individui di sesso opposto dal momento in cui in questione è la riproduzione della specie; l'altra che la morale di riferimento per Qurʾān non sia solo *doxa* ma anche *praxis*. Natura e etica islamica si completano a vicenda, così come realtà fisica (*ʿaḍawī*) e interiore (*nafsī*) e, ancora, come il maschio completa la femmina:

È la costituzione fisica della femmina, come quella del maschio, ciò che permette all'uomo di rendere concreto, nel loro incontro, la natura autentica. Altresì ciò non è orientato alla sola passione, infatti il piacere che lo accompagna proviene dalla misericordia e la grazia divine. (...) Quanto alla costituzione fisica del maschio, questa non può permettere al maschio di conseguire il piacere perlomeno nel quadro di una natura retta, con un altro maschio. Ne deriva, anzi, una sensazione di disgusto che una natura integra cerca di contenere.

Da qui il tono critico-apologetico, tipico dell'ideologo dell'islam politico, contro la moderna *gāhiliyya* in Europa e in America, in un'ottica in cui la condotta umana dipenderebbe dal tipo di fede e dal regime di vita condotto. In Occidente avrebbe luogo una perversione dei costumi sessuali, insieme a una deviazione dalla fede vera e dal codice che questa ha stabilito⁸⁰. L'autore confuta la tesi europea e americana – sotto la quale si celerebbe

⁷⁹ (SQ) اللذة والرغبة

⁸⁰ (SQ) انحرلاف عن الاعتقاد الصحيح و عن منهج الحيات اللذي يقوم عليه

un complotto sionista – per cui “il conservatorismo nei confronti della donna agevoli la diffusione del vizio aberrante nelle società” (si legga tra le righe: la tesi secondo la quale l’omosessualità si debba alla rigida separazione dei sessi). Parafrasando Quṭb, è vero che in Europa e in America ormai non vi è limite alcuno alle relazioni sessuali complete tra uomo e donna, nemmeno si trattasse di bestie! Anzi, più sono facili queste relazioni, più il vizio turpe aumenta e si concretizza nella devianza (*šudūd*) non solo tra gli uomini ma anche tra le donne. Le stesse analisi americane lo dimostrerebbero e per questo l’autore cita i rapporti McKinsey sul comportamento sessuale dell’essere umano (1948 dell’uomo, 1953 della donna). Le società occidentali avvalorerebbero dunque false credenze che chiamano “progresso e abolizione della schiavitù femminile”, mentre in realtà sono popolate da individui malsani, compromessi⁸¹. Cavalcando ancora la tensione tra presente corrotto e monito divino, l’autore torna a Lot e alla sua comunità, la cui distruzione resta un insegnamento per le società contemporanee.

La lettura del passo su Lot del *Fī zilāl al-qur’ān* ha permesso di verificare il contenuto sull’omosessualità e il metodo dell’autore. Quanto al primo, si noti l’assenza di termini quali *liwāt*, *lūfī* o *šādd*. Di quest’ultimo troviamo però ampiamente impiegato il campo semantico quando si parli di “deviazione” e “aberrazione” nel dominio della sessualità. In termini di azioni “devianti” concrete, esse corrisponderebbero agli atti sessuali che inibiscono la riproduzione della specie. Che si tratti di pratiche strettamente omosessuali non è esplicito, pertanto la reprimenda potrebbe anche riferirsi ai metodi anticoncezionali, a esempio. Si rileva qui qualcosa che si era riconosciuto già presso i classici, cioè una spiccata reticenza che costituisce oggi il margine di possibilità per un’interpretazione che risponda alle istanze avanzate dai movimenti LGBTQI. In generale, quando si appoggiano sulla reticenza del Corano e delle fonti classiche (argomento negativo), le tendenze recentissime interpretano la

⁸¹ In arabo: الملوثون / المدنسون (SQ)

storia di Lot come un richiamo all'etica dell'ospitalità mentre quando si appoggiano alle espressioni effettivamente utilizzate dal Corano e alle Tradizioni (argomento positivo), sostengono che se di una reprimenda si trattasse, questa sarebbe rivolta al solo sesso anale, pratica diffusa già nell'Arabia pre-islamica (Zanghellini). Certo i due argomenti sono interconnessi e a volte presenti contemporaneamente in uno stesso autore e dimostrano come il circolo ermeneutico non abbia fine.

Per un'ulteriore investigazione in questo senso, si confronti il *tafsīr* di Muhammad Sayyid Ṭaṇṭāwī. A differenza di Quṭb, Ṭaṇṭāwī si esime da un riferimento costante alla storia presente evitando l'atteggiamento apologetico e, sicuramente, le condizioni storico-politiche hanno influito sulla concezione dei due autori. Segnando lo scarto con Quṭb, Ṭaṇṭāwī si appoggia sulla tradizione e riporta le affermazioni dei sapienti: Ibn Kaṭīr, 'Umar Ibn Dīnār, Walīd Ibn 'Adb al-Malik, Zamaḥṣārī. Seguendo il metodo degli antichi, egli comincia dalla genealogia di Lot e riporta le informazioni di Ibn Kaṭīr che abbiamo già notate, insistendo sull'etimologia del nome. Nel complesso le spiegazioni sono di tipo linguistico sulla sintassi del versetto. Dell'atto del popolo di Lot, estremamente brutto e turpe, riporta l'idea secondo la quale essi ne furono gli eponimi, gli inventori. I termini utilizzati sono quelli più ricorrenti anche presso gli altri autori: "أثام", "توبيخ", "تفريع", "فبج", "فحش".

Sebbene noto in Occidente, come già specificato, per le sue posizioni progressiste, Ṭaṇṭāwī non risparmia giudizi negativi contro chi pratici il più che “disgustoso” (*ašna'*) atto del popolo di Lot e quando commenta Cor. 7:80 dice:

Cioè: Voi, alterati nella vostra natura dal momento in cui vi unite agli uomini che Dio invece ha creato per le donne, in ciò che fate non v'è alcuna *ragione* se non la sola passione ripugnante e disgustosa (...).

Ṭaṇṭāwī pone quindi l'accento sulla ragione (*ḥāmil, dā'*) per compiere tale atto; non ve n'è

alcuna e se esiste, non si tratta di una scelta ragionevole e volta alla riproduzione⁸². Per lo stesso motivo, e cioè perché accecati dalla passione, gli abitanti di Sodoma non si voltano a chieder perdono. La loro natura è corrotta così come la loro morale, il tutto contrapposto a *ṭabī'a silmiyya* e *'āhlāq mustaqīma*.

Sono corrotti poiché invero Dio ha munito l'uomo del desiderio dell'unione, ma nell'ambito della legalità (*ṣahwa al-nikāḥ*), affinché questo conservasse la specie e il popolamento della *dūnya*; è, infatti, secondo il disegno divino che “i posteriori degli uomini non sono il luogo atto alla procreazione che è, del resto, la ragione per la quale la passione è stata instillata nel genere umano”. Anche qui, tuttavia, l'omosessualità come identità non è censurata esplicitamente e rispetto a Quṭb il contenuto è più chiaro: è la pratica del sesso anale tra uomini ad essere chiaramente inquisita. Se l'orientamento sessuale non è oggetto diretto della polemica, tuttavia la pratica nella sua reiterazione lo è: “Cioè: popolo, non siete come chi si dà alla turpitudine una volta soltanto per poi abbandonarla e tornare a Dio (*wa yatūbu*). Anzi, avvezzi esagerate nel vizio e anche nella condotta” oltrepassando “i limiti della natura e quelli della legge”.

Come già detto, Ṭanṭāwī ne fa una questione di mancanza di intelletto e di conoscenza. A questo difetto di conoscenza corrisponde, come già in Quṭb, un difetto nella fede e nella morale islamica, in sintesi una grande ignoranza⁸³. Questo è espresso attraverso una progressione interessante: “Su loro si è abbattuta una corruzione dell'intelletto, uno

⁸² (ST) لا داعى لهم من جهة العقل كطلب النسل ونحوه

⁸³ La dimostrazione delle differenze semantiche tra la radice '-l-m e '-r-f, l'una connessa alla sapienza religiosa, l'altra alla conoscenza profana come quella dell'adab, supportano quest'equivalenza:

a difference appeared at an early date in Muslim thinking between *ma'rifa* and *'ilm*, the first tending to be used of knowledge acquired through reflexion or experience, which presupposes a former ignorance, the second a knowledge which may be described as spontaneous; in other words, *ma'rifa* means secular knowledge and *'ilm* means the knowledge of God, hence of anything which concerns religion. (“*'ilm*”. *ET*²)

svilimento del creato, la forte tentazione, un'aggressione all'ortodossia e al discernimento”⁸⁴.

I loro cuori sono descritti come “invertiti” (*mankūs*) ed essi stessi come *mustakbarīn* (anche qui si noti che l'eccesso, il “rendersi più grande” sfidando Dio, è caratteristica precipua di Iblīs), la loro natura cambiata e le loro bilance rivoltate a causa di Satana il quale “apparso bello ai loro occhi”⁸⁵. Ma essi non si ravvedono, anzi si prendono gioco di Lot schernendolo e si vantano di ciò che fanno (*suhriyya, iftiḥār*).

Di qui Ṭanṭāwī, dopo aver riportato le due versioni note sulla moglie di Lot (punita insieme ai concittadini o, piuttosto, perché si voltò infrangendo l'ordine degli angeli), passa alla punizione attribuita al popolo di Sodoma e al monito che se ne ricava:

La storia termina con un appello alla ragionevolezza, alla buona condotta e all'osservanza. Dio infatti ha detto: «Vedi quale è stata la pena per i peccatori?» (...) Guardati dal compiere i loro atti affinché non ti accada ciò che è successo a loro e prosegui sulla retta via per conseguire la fede sulla terra e nell'aldilà.

Il commento, in sintesi, segue la logica classica: analisi linguistica, descrizione dei fatti e morale della storia. Si conclude poi con le pene che i giuristi hanno previsto per chi compia l'atto del popolo di Lot con la solita divergenza nelle posizioni: l'imam Ahmad, Abū Dawūd, Ibn Māḡih e al-Tirmidī, basandosi su un Detto tramandato su autorità di Ibn ‘Abbās, ritenevano che il criminale andasse ucciso; l'imām Abū Ḥanīfa riteneva che il *lā'it* meritasse di essere gettato dalla cima di un monte e lapidato conformemente a come era stato punito il popolo di Lot; alcuni ulema, infine, ritenevano che dovesse essere ucciso a seconda che fosse *muḥṣan* o meno.

Meno teorico ma non per questo meno prescrittivo, concreto nei contenuti e dalla lingua accessibile, è il *tafsīr* di Muḥammad Mutawallī al-Ša'rāwī. Tra i protagonisti, forse

⁸⁴ (ST) ومجموع الآيات يدل على أنهم كانوا مصابين بفساد العقل، وانحطاط الخلق، وإيثار الغي والعدوان على الرشاد والتدبير

⁸⁵ (ST) وزين لهم الشيطان سوء أعمالهم فأوه حسنا

inconsapevolmente, della *pop culture* musulmana (dopo la sua morte si trovavano poster e calendari che lo riprendevano), si è distinto per il carisma che gli ha assicurato il successo presso il pubblico musulmano. È stato veicolo diretto di concetti religiosi presso certi strati popolari, privi di accesso ad alti studi islamici, che passivamente ne hanno accettato le istanze integraliste.

Anche nella sezione del suo commentario qui consultata, al-Šaʿrāwī si rivolge direttamente al pubblico, in questo caso al lettore, attraverso l'uso delle proposizioni interrogative dirette e di verbi al *muḍārʿ marfūʿ* alla prima e alla seconda persona singolare. Utilizza anche verbi alla prima persona plurale, accentuando l'ecumenicità del suo messaggio. Le domande sono del tipo “Che cosa succede quando...?” o “Cosa fai quando...?”. Egli svolge, in un certo senso, un servizio al lettore e, ponendosi come interlocutore, risponde a presunte domande specifiche su questioni di vita quotidiana. Le risposte che avanza sembrano categoriche ma il loro contenuto è in verità elusivo, a esempio leggiamo:

Dico ciò per porre l'attenzione sulla precisione del Corano, infatti Dio ci ha dato una spiegazione puntuale. Per questo Lot non ha detto loro [*al popolo di Sodoma*]: “Dio vi ha vietato quest'atto orribile e cioè l'unirvi agli uomini”. Al contrario, ha voluto che essi si ponessero la domanda (...). Ha condannato l'atto poiché contro natura.

In forza della precisione che il Corano dimostra ovunque (*diqqa al-Qurʿān, tamyyiz daqīq*), allora il contenuto taciuto - ma implicito - dell'atto del *qawm lūṭ* non deve essere un caso. Il mezzo espressivo di al-Šaʿrāwī, considerato a posteriori, ha una doppia valenza. Da una parte lascia intendere che l'atto non sia espressamente interdetto perché è *naturalmente* odioso; dall'altra, la reticenza apre uno spazio d'interpretazione positiva (e cioè che non sia l'omosessualità ad essere oggetto di biasimo). Procedendo si comprende che in realtà l'intento dell'autore è dimostrare che i trasgressori manchino di intelletto, poiché la “ragione naturale” rifiuta il loro gesto. Infatti “il desiderio da parte di un uomo di unirsi ad un altro in un luogo

sporco pur sapendolo, è proprio di un anima non retta”. Inoltre:

La parola *fāḥiṣa* dà il senso di un accrescimento quanto a bruttezza dell’atto, dato che non è solo turpitudine ma smisurata, profonda, intrinseca indecenza, è un eccesso. Tanto da trattarsi di *fāḥiṣa* anche quando, in questo modo, un uomo si accosti a una donna seppur ben disposta ma alla quale non si è unito legalmente. La cosa diventa lecita nel caso in cui lui la sposi ma resta un’indecenza smisurata tra uomini.

La sodomia è, quindi, vietata nel caso di coppie eterosessuali al di fuori del matrimonio legale così come nel caso di coppie omosessuali costituite da maschi. Ma che ne è delle coppie di lesbiche, se è vero che in gioco c’è una valutazione negativa dell’omosessualità? In generale la tradizione tratta la sodomia tra marito e moglie e il *frottage* tra donne come *fāḥiṣa ṣuġra*, e al riguardo, come dimostrerà la letteratura dei Peccati Maggiori, le istanze dei sapienti non sono univoche.

La *fāḥiṣa kubra*, la sodomia, d’altro canto, impedisce la riproduzione della specie inibendo il ruolo di successore (*ḥalīfa*) dato all’uomo sulla terra per la conservazione della specie.

La durata della vita di ogni individuo è limitata, per cui gli uomini si succedono gli uni agli altri. Per questo motivo Dio si è assicurato di dare all’uomo le forze necessarie alla sua sopravvivenza facendo del matrimonio uno strumento della conservazione della specie⁸⁶.

Il paradigma cui al-Ša’rāwī si attiene è quello della famiglia etero-normata, che troverebbe giustificazione nella natura dal momento che, per il concepimento (*inġāb*), è necessario innanzi tutto lo sperma dell’uomo, il quale sottoforma di embrione viene alimentato nella donna. I due coniugi, in un arco di tempo che secondo l’autore conta cinque impegnative tappe, si prenderanno cura del figlio finché non abbia raggiunto la maturità⁸⁷. Le cinque fasi

⁸⁶ أن الإنسان مخلوق كخليفة في الأرض وعليه استبقاء نوعه؛ لأن كل فرد له عمر محدود، ويخلف الناس بعضهم بعضاً، ولا بد من بقاء النوع، وقد ضمن الله للإنسان الأقوات التي تبقى، وحلل له الزواج وسيلة لإبقاء النوع (Š)

⁸⁷ فهو محمول أولاً في ظهر أبيه نطفة، ثم في أمه جنيناً ثم تضعه لترعاه مع والده ويربيه الاثنان حتى يبلغ رشده. وهذه خمس مراحل، وكل

coprono l'arco della gestazione, del parto, della cura e dell'educazione del bambino in una descrizione dettagliata. Se il contenuto è scontato, tuttavia ha una *ratio*, cioè enfatizzare le caratteristiche di una famiglia *regolare* e cioè fondata sul patriarcato. Nonostante le difficoltà della gestione dell'educazione di un figlio, Dio ha munito l'uomo di passione, una passione profonda, che fosse come l'esca nella caccia e il cui scopo è il concepimento⁸⁸. Fecondazione e passione sono due aspetti complementari e il piacere deve essere soddisfatto sì ma per generare, in un gioco delle parti in cui l'uomo ha il ruolo attivo. Nel caso di nature deviate e per estensione dell'omosessualità, invece, l'uomo interpreta sia l'attivo che il passivo compiendo così un atto sessuale turpe, come suggeriscono natura e intelletto in modo evidente (sarebbe questa la ragione per cui Dio non si è espresso in modo più circoscritto). Il peccato del popolo di Lot è quindi compiuto con cognizione di causa.⁸⁹

Ad una prima lettura, non si può certo negare, il messaggio di al-Ša'rāwī appare chiaro, definito, intuitivo. Quest'auto-evidenza, l'ovvietà delle sue affermazioni lascia però un lettore ravveduto per lo meno nel dubbio. Consideriamo le motivazioni che spingono un individuo, oggi, ad avvicinarsi ad un commentario: probabilmente questi cercherà risposte ad interrogativi, a dubbi su come risolvere una data questione. A proposito, non si può certo dire che la risposta di al-Ša'rāwī non sia dirimente, per lo meno in questo caso: la sodomia è lecita solo se praticata con la propria moglie. L'autore, tuttavia, non adduce motivazioni frutto di un ragionamento dialettico, men che meno si serve della maieutica; piuttosto decreta posizioni apparentemente evidenti, basandosi su degli *a priori* declinati più su ciò che *non* si deve fare che su ciò che si può fare. Quest'impressione ha trovato una verifica scientifica nell'analisi all' Introduzione al suo *tafsīr* da parte di R. Tottoli:

مرحلة منها شاقّة (Š)
 إذن كأن الشهوة هي الطعم الموضوع في المصيدة ليأتي بالصيد وهو الإنجاب؛ لذلك قرن الحق الإنجاب بالشهوة لتقبل عليها (Š)⁸⁸
 لأنك ستأخذ اللذة بدون الإنجاب، وإذا تعطل الإنجاب تعطلت خلافة الأرض، والشيء الآخر أن الرجل في الجماع يلعب دور الفاعل، وفي الشذوذ وهو العملية المضادة التي فعلها قوم لوط ينقلب الرجل إلى منفعل بعد أن كان فاعلاً (...) والفاحشة هي العملية الجنسية الشاذة، ولم يحددها سبحانه من البداية كدليل على أنها أمر معلوم بالفطرة (Š)⁸⁹

È difficile inquadrare quanto abbiamo descritto in queste pagine all'interno della tradizione esegetica coranica; benché, giova ripeterlo, non esistano modelli dominanti a questo proposito, l'introduzione al *tafsīr* di al-Ša'rāwī evita qualsiasi problema propriamente esegetico. La presentazione del Corano si risolve in un'apologia dell'Islam che vinca ogni possibile dubbio nel credente; le citazioni coraniche servono solo per dimostrazioni nel caso in cui la logica si rivela insufficiente nel fornire elementi inoppugnabili e di facile comprensione. (...) L'esercizio del dubbio nell'argomentare è funzionale solo alle dimostrazioni positive dell'Autore; più che di dubbi reali si tratta quindi di confutazioni facili che mai mettono in dubbio la fede da un lato, mentre dall'altro forniscono al fedele facili strumenti apologetici. Il risultato di un simile procedimento è la consueta visione ottimista dell'Islam tipica in tutti i sermoni e le opere di al-Ša'rāwī⁹⁰.

Queste considerazioni sul metodo dello *šayḥ* trovano conferma anche in questa ricerca, ma lo studioso italiano ne dà un esempio concreto e ben più dettagliato quando illustra il modo in cui al-Ša'rāwī parla delle Scritture cristiane e giudaiche:

Tale visione [ottimista] del Corano e dell'Islam è raggiunta innanzitutto evitando ogni possibile accenno polemico; la fede musulmana, sembra suggerire al-Ša'rāwī, è più forte di ogni polemica. Parlando delle scritture cristiane e giudaiche non accenna alle accuse classiche di aver falsificato i testi sacri; non c'è bisogno di tali prove, sembra sottinteso, perché la logica indica che il Corano è troppo superiore oppure perché sono fatti che tutti conoscono⁹¹.

Altrettanto vale per la vicenda del profeta Lot, poiché al-Ša'rāwī si affida allo schema interpretativo che lo vuole un episodio di punizione contro la sodomia perchè atto contro-natura, assimilabile alla fornicazione. Se è vero che questo stereotipo si trova anche presso larga parte dell'esegesi qui considerata, il commentario di al-Ša'rāwī non dimostra però né un'ideologia interessante da indagare né un uso innovativo delle fonti.

Considerando globalmente i tre passi selezionati sia nel merito che nei procedimenti dei rispettivi autori, alcune osservazioni sembrano d'obbligo. In primo luogo sul peso che nella loro analisi ha l'intelletto, il discernimento (*'aql*). Infatti, sembra che la funzione biologica e

⁹⁰ Tottoli, Roberto. «L'introduzione al *tafsīr* dello Šayḥ al-Ša'rāwī.» *Annali di Ca' Foscari* XXXII.3 (1993): 79-80.

⁹¹ *Ibi*, p. 80.

la funzione cognitiva siano sullo stesso piano, di conseguenza un difetto nell'una ne implica un altro nella seconda. O peggio, implica il votarsi consapevolmente a qualcosa che si riconosce intellettivamente/naturalmente errato. La sodomia viene accostata, così, non solo al peccato ma al peccato deliberato, reiterato. La fisiologia, dell'uomo e della donna, è in quest'ottica una causa sufficiente per esprimere la sodomia in termini di devianza (*šudūd*, *inḥirāf*), turpitudine, abiezione (*fāḥiṣa*, *qadrā*, *tawbīḥ*, *ḥabīl*), eccesso (*'isrāf*). Istituita da Dio il quale ha posto ogni cosa *fī ḡayr maḥalli-him*, la natura definisce il positivo. In altri termini, ciò che funziona secondo natura è permesso, altrimenti è vietato ed è, quindi, un peccato (*muḥarram*, *'āṭām*. Ma il campo semantico conta una quantità cospicua di termini sull'interdire e sul commettere peccato). Solo uno stupido, affetto da cecità e corrotto intellettivamente (*ḡabā'*, *fasād al-'aql*) potrebbe darsi a questo vizio immondo; oppure colui che è debole nella fede (*'aqīda*, *i'tiqād*) e anzi la aggredisce (*ta'dīya*). La visione della fede che se ne deduce è in relazione con la natura, intesa prevalentemente come forza generatrice e raziocinio. La stessa fede, quella buona, è dunque della natura umana *ab initio*.

Si può, tuttavia, dire che la *fiṭra* si esaurisca nella funzione riproduttiva? Si può dire che l'orientamento omosessuale *non* sia intrinseco? Certo, la procreazione (*inḡāb*) e la discendenza (*nasl*) sono doni divini ma evidentemente queste interpretazioni non tengono conto della psicologia moderna che spiega l'omosessualità come un orientamento innato, naturale. *Transeat* che di questo non tenessero conto gli antichi, considerato che l'omosessualità è una categoria moderna e tenuto conto del fatto che la pratica sodomitica tra uomini risalisse a riti di iniziazione o alla distinzione di classe⁹². Ma che dire dei

⁹² Il dibattito sulla nozione di omosessualità è complesso e insidioso, toccando argomenti come liberalismo, individualismo e laicità (Cfr. Kugle, *Sexual Diversity in Islam*, p. 147-148). A questo proposito gli studi degli ultimi venticinque anni dimostrano approcci molto diversi, due dei quali fanno tuttora storia: *Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies* a cura di A. Schmitt e J. Sofer (1992) e *Islamic Homosexualities. Culture, History and Literature* a cura di S. O. Murray e W. Roscoe, (1997). Per una recensione di entrambi, si veda Schmidtke, 1999.

Si rilevano approcci che echeggiano ancora l'orientalismo di fine Ottocento e che abbracciano una visione costruzionista del genere, definito anche da coordinate culturali, sociali e religiose. Essi descrivono l'arabo come

contemporanei? E di quei contemporanei noti in Occidente come progressisti?

Gli studi moderni in psichiatria negano che l'omosessualità sia un disordine della personalità, tantomeno curabile, né un atto contro-natura anzi *secondo* natura, anche nella ricerca psichiatrica di alcuni ambienti musulmani. Per molti studiosi contemporanei il concetto di *fitra silmiyya* si accorderebbe, al contrario di quanto sostiene il discorso neo-tradizionalista, perfettamente con queste dimostrazioni scientifiche. Appoggiandosi spesso a Cor. 30:30 la *fitra* sarebbe il luogo della più intima disposizione dell'uomo, anche verso Dio:

This *fitra* provides us with our conscience; it is the seat of intention and sincerity by which actions will be judged for their moral worth, as the Prophet is reported to have taught: "Surely actions are by intentions and each one will get that for which they intend"⁹³.

Il riferimento alla *fitra*, in ogni caso, non è privo di significato e può essere considerato nel quadro di una riflessione più ampia sulle modalità di rappresentazione dei musulmani oggi, specialmente nella diaspora. Le migrazioni, infatti, e le conseguenti strategie di adattamento, hanno fatto sì che la religione diventasse uno dei modi per declinare la propria identità e, in generale, il secolarismo ha fatto sì che la spiritualità presso molti strati della società non abbia più il solo carattere comunitario e visibile ma sia a volte un'esperienza tutta individuale in cui peso rilevante è dato all'intenzione⁹⁴. Investigare, nei discorsi moderni e contemporanei,

chi vive la sessualità *hic et nunc* distinguendola da ogni implicazione psicologico-sentimentale (una sessualità "fatta" e non "pensata"). Altri approcci ritengono che gli arabi non concepiscano l'omosessualità come in Occidente e che pratichino la sodomia tra uomini solo per compensare la rigida separazione dei sessi, oppure per compensare il dominio subito dall'Occidente; a tal punto che non si parla mai, tra arabi, di un'identità sessuale e che il ruolo attivo è accettato poiché esercizio di potere, mentre il ruolo passivo è oggetto di derisione.

Secondo altri approcci, invece, la questione dell'omosessualità non viene posta in termini di visibilità/invisibilità bensì di contenimento/elaborazione di identità multiple che agiscono sulle società e non viceversa. Questo tipo di approccio si guarda bene dall'affermare che l'omosessualità non sia da sempre una caratteristica delle società islamiche, anzi ritiene che esistano dei *patterns* universali anche in relazione ai fenomeni sessuali, validi su base transculturale. Ciò permettere di valutare la possibilità di un'omosessualità pre-moderna nei vari ambienti islamici che si muovesse nell'ambito di reti consapevolmente create. Cfr. Murray & Roscoe, 1997

⁹³ Kugle, Scott Siraj Al-Haqq. «Sexual Diversity in Islam.» *Voices of Islam*. A cura di Vincent J. Cornell, Virginia Gray Henry-Blakemore e Omid Safi. Vol. 5. Westport, London: Praeger, 2007, p. 139.

⁹⁴ Cfr. (Bidar) e (Cesari e Pacini)

l'impiego di termini come *fiṭra* e *niyya* all'interno di siffatto quadro concettuale rivelerebbe il loro utilizzo sia in senso critico-apologetico, come si è visto, sia in senso invece conciliante-inclusivo come dimostrano le letture *queer*.

Infine, alcuni progressisti avanzano l'idea che l'islam sembra essersi attaccato a tal punto all'ortoprassi, al *côté* essoterico dei testi sacri a tal punto da tralasciare proprio quello esoterico e mistico della pratica religiosa.

Aussi la civilisation a-t-elle pu former des populations dont certaines franges peuvent facilement tomber dans le piège du fatalisme, puis du « fanatisme », où chacun mériterait que le sort de le plus puissant, parmi la communauté, lui imposerait au nom de Dieu. (...) les musulmans (...) voient n'importe quel « érudit » s'ériger en *descendant du Prophète*, ou encore en ayatollah. La cause tout autant que le résultat de ce cercle vicieux de l'ignorance et des luttes de pouvoir interminables, c'est une masse informe et chaotique où chacun tire de son côté la peau de chagrin d'une communauté musulmane qui, bien souvent, n'a plus d'autre choix que se dévorer elle-même, ou désigner en son sein des boucs émissaires que l'on a vit faire de qualifier de « déviants » : les homosexuels, les personnes transidentitaires, les femmes⁹⁵.

Può sembrare che queste riflessioni si allontanino dal dominio del presente lavoro ma ne sono, invece, lo sbocco naturale e servono a comprendere alcuni aspetti dell'islam contemporaneo come, in particolare, la necessità di riconsiderare, oggi, la morale sessuale islamica.

⁹⁵ Zaed, Ludovic-Mohamed. *Le Coran et la Chair*. Paris: Max Milo, 2012, p. 82.

5 I Peccati Maggiori: *Kabā'ir*

5.1 Il concetto di peccato

Prima di affrontare nel dettaglio il catalogo dello storico siriano del XIV secolo Šams al-dīn al-Dahabī, si ritorni alla questione del peccato come difetto di intelletto rintracciata nell'esegesi. Quest'idea, infatti, attesterebbe la responsabilità dell'individuo nell'errore. Il Corano recita:

Di': «Dovrei cercare un altro Signore, al di fuori di Dio? Egli è il Signore di tutte le cose». *Ogni anima che si procura del male lo fa soltanto contro se stessa, e nessuna anima sarà caricata del peso altrui* [*lā taziru wāzira wizra uḥra*]. Infine, ritornerete tutti al vostro Signore il quale vi informerà sull'oggetto delle vostre discordie. (Cor. 6:164)

Non esiste, d'altronde, in islam il concetto di peccato originale, né quindi di una corruzione primordiale nella natura umana. Dio ha dato all'uomo la possibilità di *comprendere* i propri errori inviando i suoi messaggeri:

Chi è ben guidato lo è a proprio favore, mentre chi erra *erra a proprio danno*, e nessuno sarà caricato del fardello altrui. Non abbiamo mai castigato nessuno senza prima inviare un messaggero. (Cor. 17:15)

Popolo nostro, rispondete all'araldo di Dio e credete in Dio affinché Egli vi perdoni le vostre colpe e vi protegga da un castigo doloroso [*'idāb 'alīm*]. (Cor. 46:31)

Di converso, alcuni versetti trattano del peccato commesso per ignoranza come in Cor.

4:17 ma anche 6:54, il quale recita: “Se qualcuno di voi ha fatto il male per ignoranza e in seguito si è pentito e ha fatto il bene, con costui Dio è indulgente e pieno di clemenza”. La responsabilità individuale non toglie ovviamente l’esistenza del male e la possibilità di incorrere nel peccato, ma comprendere e pentirsi tornando a Dio costituiscono entrambi una tappa verso il perdono. Poi, nel giorno del giudizio, ogni individuo si presenterà con in mano il libro che annovera le proprie azioni, dalle inezie ai fatti più pregnanti (Cor. 18:49). Dio solo può perdonare; tra i Bellissimi Nomi, infatti, ecco infatti gli intensivi *al-ġafūr*, *al-ġaffār*. A Lui assoluzione e indulgenza; nel caso di *kufṛ* o *širk* il perdono richiede necessariamente la *tawba*, il pentimento, o meglio, il ritorno del credente a Dio perché Dio torni a sua volta al credente, pena la Geenna. In questo caso nessuna salvezza per sola fede: l’oltraggio al *tawhīd* è il peggiore dei peccati menzionati dal Corano. Altri due tipi di peccati sono: quelli che non mettono in discussione la fede (indicati normalmente con il termine *lamam*), e quelli gravi (*kabā’ir al-iṭm*, *fawāḥiṣ*) come descritto in Cor. 53:32. (Vedi Wensinck, Arent Jan. “Khāṭi’a”. *ET*²)

Nel primo caso, secondo alcuni *ḥadīṭ* affidabili, l’accortezza del credente nel riconoscere la viltà di un’intenzione basterebbe, come atto di fede, a valergli il perdono divino; oppure, come si legge in Cor. 11:114 “le buone azioni scacciano le cattive⁹⁶”.

Diverso per il peccato grave (*kabīra*, pl. *kabā’ir*), che la tradizione accosta in qualche modo ai peccati capitali mantenendone o rievocandone anche la numerologia. La distinzione appare nel Corano, nei Detti del Profeta e in modo più vago nell’esegesi, tuttavia resta difficile discernere esattamente in cosa consistano peccati maggiori e peccati minori. Senza elencarne una lista esaustiva, il libro rivelato concede alcuni esempi di *kabā’ir* nella sura del Viaggio Notturno (17:23-38):

⁹⁶ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ

Il tuo Signore ha decretato che non adorate altri che Lui, e che siate buoni con i vostri genitori. Se uno di loro o entrambi rimangono con te fino alla vecchiaia non dire loro il tuo fastidio, non li rimproverare e invece parla generosamente. Piega davanti a loro l'ala dell'umiltà che viene dalla misericordia e di': «Signore mio, abbi misericordia di loro come loro di me quando mi hanno cresciuto da bambino». Il vostro Signore conosce meglio di chiunque il contenuto della vostra anima e se siete puri Egli lo sa, Egli è indulgente con chi fa ritorno pieno di pentimento. Darai ai parenti il dovuto, e così ai viaggiatori e ai poveri, ma senza prodigalità, i prodighi sono i fratelli dei diavoli, e il diavolo fu ingrato verso il tuo Signore. E se dovrai allontanarti, mentre attendi una grazia del tuo Signore nella quale spera, almeno rivolgerai loro una parola buona. Non serrerai la mano legandotela al collo ma nemmeno la aprirai completamente, ti ritroveresti coperto di vergogna e ridotto in povertà. Il tuo Signore dispensa la Sua provvidenza a chi vuole, e a chi vuole la lesina, Egli sa tutto dei Suoi servi e li osserva. Non ucciderete i vostri figli per timore della miseria, Noi provvederemo a loro. Badate bene, ucciderli è un crimine grande. Non vi accosterete alla fornicazione, è cosa turpe, che sentiero orrendo. Non ucciderete nessuno, Dio lo ha proibito, a meno che non sia per giusta causa, e quanto a chi è ucciso ingiustamente, Noi abbiamo concesso al suo curatore la potestà di vendicarlo, ma costui non sia eccessivo nell'uccisione, di certo sarà soccorso. Non vi accosterete alle ricchezze dell'orfano, tranne che nel modo migliore, finché non abbia raggiunto la maggiore età. Terrete fede al patto stipulato, del patto vi sarà chiesto conto. Sarete esatti nella misura quando misurerete e peserete con una bilancia corretta, è bene, e l'esito è migliore. Non seguirai ciò che non conosci. L'udito, la vista e il cuore: su tutto ciò verrai interrogato. Non andrai sulla terra da insolente, tanto non potrai fendere la terra né raggiungere l'altezza dei monti, tutto ciò è un male riprovevole presso il tuo Signore.

Nel Corano, inoltre, i termini per “peccato” sono molteplici⁹⁷: *danb*, *fāḥiṣa*, *ḥarağ*, *‘itm*, *ğurm*, *ḥaṭī'a*, *lamam*, *ma'siyya*, *sayyi'a* e gli uni fanno da glossa agli altri. Mentre nel libro rivelato sono utilizzati per indicare peccati ora maggiori ora minori, i commentatori tendono a specializzare l'uso di alcuni termini, tuttavia senza raggiungere un accordo unanime in materia.

Quanto agli *ḥadīṭ* sui *kabā'ir*, questi tradiscono l'influenza della tradizione giudaico-cristiana di cui ricalcano spesso la numerologia, come già accennato. Secondo un *ḥadīṭ* autentico riportato dai *Ṣaḥīḥāni* su autorità di Abū Hurayra, questi sarebbero sette come i peccati capitali: *širk*, magia, omicidio senza alcun diritto, appropriazione indebita dei beni degli orfani, usura, calunnia, abbandono del campo di battaglia; in un Detto riportato anche dal nostro al-Ḍahabī, Ibn 'Abbās è ritenuto aver detto che i *kabā'ir* sono più vicini a

⁹⁷ Cfr. (Zaman, “Sin, Major and Minor”. *Encyclopaedia of the Qur'ān*).

settecento che a sette.

Cosa sia un peccato grave non viene definito rigorosamente neppure dall'esegesi antica che, oltre a restare vaga, usa spesso delle tautologie del tipo “un peccato grave è qualsiasi errore a cui si possa attribuire questo nome⁹⁸” a seconda dell'orientamento giuridico e dell'approccio razionalista o meno. Gli autori si soffermano sul livello di gravità del peccato ma soprattutto sulla sua specie e, a quelli che si trovano in liste più o meno estese nel Corano, aggiungono il mancato rispetto alle *'ibādāt* e i crimini con pena *ḥadd* o i primi trenta versi della sura Le Donne. Gli esegeti includono nelle liste di peccati maggiori anche alcuni peccati rintracciati in modo isolato nel Corano, come l'atto del popolo di Lot. Si evince che due tratti, interconnessi peraltro, siano unanimemente ritenuti definire i peccati gravi: l'eccesso (*isrāf*) come superamento dei limiti (*ḥudūd*) di Dio, e la disobbedienza, *ma'ṣiyā*, termine che diventerà equivalente a *ḍanb* e *ḥaṭī'a*. Tuttavia, tale lemma si era specializzato primariamente come termine legale piuttosto che etico, designando in primo luogo l'errore e non il peccato. A tal punto che un omicidio non intenzionale, a esempio, costituisce un errore, un crimine cioè, ma non un peccato. Lo stesso non vale per un omicidio intenzionale, crimine e peccato allo stesso tempo (Vedi Zaman, “Sin, Major and Minor”. *Encyclopaedia of Qur'ān*). Quest'esempio per dimostrare quanto l'intenzionalità, la cognizione di causa giochino un ruolo sostanziale per giudicare lo status dell'eventuale peccatore.

Infatti, astenersi da un errore che si è riconosciuto essere un peccato costituisce un atto lodevole. La consapevolezza, quindi, è ciò che definisce un peccato grave: esso è una disobbedienza compiuta con cognizione di causa. Motivo, questo, operativo sia nell'esegesi classica che in quella moderna e contemporanea, come visto a proposito della vicenda di Lot e dell'omosessualità. In questo modo, attingendo alle speculazioni dei sapienti in termini teologici e giuridici, anche l'equazione di difetto di fede e difetto di intelletto, discussa nel

⁹⁸ Vedi (Wensinck, Arent Jan. “*Kḥāṭī'a*”. *Et*).

paragrafo precedente, troverebbe una spiegazione.

Il fatto di interpretare il peccato nel modo appena descritto, cioè sulla base dell'intenzionalità, non è privo di conseguenze. Si pensi alla già citata diatriba sull'omosessualità come scelta o meno (v. nota 11): se essa fosse effettivamente una scelta, allora si tratterebbe di un'indecenza deliberatamente rinnovata! Ciò avrebbe almeno una tripla valenza nel giudicare lo status del *lūḡī* in termini, infatti, etici, giuridici e sociali.

La riflessione sul peccato costituisce uno dei nodi – insieme, a esempio, a quello della persecuzione di un fratello - che orbitano attorno al controverso tema dell'omosessualità in islam, uno dei punti di vista dai quali la questione può essere affrontata, non solo a partire dalla letteratura sacra passata ma anche quella recente.

Un'altra problematica che si solleva quando si parli di omosessualità, islam e peccato è quella della *privacy* dell'individuo. Secondo l'autore del già citato articolo “*Sin, Major and Minor*” in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, le antiche definizioni di “peccato” includerebbero delle violazioni di natura eminentemente morale insieme ai crimini definiti da pene *ḥadd* equivalendo dunque norme morali a poche e precise norme legali. Questo parallelo viene ripreso ed enfatizzato nella riflessione contemporanea da parte di alcuni ulema musulmani come Yusuf al-Qaraḏāwī, il quale auspica di stabilire una pena anche per ciò che la *ṣarī'a* proibisce ma per cui non ha ancora previsto una punizione. Il che equivarrebbe ad adottare un atteggiamento di vigilantismo all'interno della comunità, a detrimento della vita privata di ciascuno.

Contemporaneamente, tendenze definite “moderniste” invitano a porre l'attenzione sulla responsabilità dell'individuo nel definire un comportamento peccaminoso e sulla natura morale del peccato, piuttosto che sui risvolti penali. Questo si accorderebbe con l'idea di fondo che il Corano non sia un codice giuridico ma che fornisca, invece, un orientamento pratico e morale, e spiegherebbe il motivo per cui le liste dei *kabā'ir* non siano esaustive e

neppure omogenee tra loro. L'idea è confortata dalla letteratura scientifica in proposito:

Il Corano, come del resto ogni libro rivelato, non contiene l'esposizione di un sistema di teologia, di morale o di diritto, ma si limita ad affermare i principi generali di questi e di altri ambiti, che sarà poi compito delle rispettive scuole di organizzare e fissare nei dettagli. Una concezione oggi piuttosto diffusa, non solo presso il pubblico occidentale ma anche fra molti musulmani contemporanei, vuole vedere nel testo coranico una sorta di codice, un libro di leggi che regolano ogni aspetto dell'agire umano. Nulla di più falso, in realtà, perché il Corano è e resta soprattutto un testo ispirato, un libro di rivelazioni nel quale prevalgono nettamente gli ammonimenti spirituali, le visioni apocalittiche, le storie dei profeti del passato, le prospettive dell'aldilà⁹⁹.

Si evince che il nocciolo coranico riferisce di una dimensione altra (*ahira*), tanto che il contenuto strettamente giuridico ammonta solo al tre per cento. Entrare nel dettaglio non è ciò che interessa all'autore ispirato ma sarà appannaggio della teologia e della giurisprudenza, le quali elaboreranno le norme del vivere ed eventuali punizioni previste. La mancanza di un consenso unanime intorno al tema dell'omosessualità/penetrazione anale (a seconda, come si è visto, del punto di vista) non deve allora stupire; ma un ritorno alla dicotomia di fondo del Corano, che non vuole essere prescrittiva sin nei dettagli e che piuttosto oppone il Bene al Male, la Fede alla Miscredenza, il Vizio alla Virtù, deve essere considerata quando si affrontano nodi così controversi.

⁹⁹ Ventura, Alberto. «Introduzione.» *Il Corano*. A cura di Alberto Ventura. Trad. Ida Zilio-Grandi. Mondadori, 2010, p. XLII.

Già i primi musulmani si sono interrogati, come si è visto, sulla nozione di peccato: gradi e tipologie. Le risposte sono state diverse e si sono appoggiate ora sul testo rivelato e sulla Sunna; ora su dati provenienti da culture religiose precedenti come nel caso dei sette vizi capitali, ora su prassi socio-culturali sedimentate nelle civiltà semitico-mediterranee.

Come specificato poco sopra, il Corano si astiene dall'elencare in modo pedissequo in cosa consistano i peccati più gravi; esso non è, infatti, un codice legale. La tradizione, tuttavia, stipula norme precise sulle quali fondare la comunità islamica - così estesa geograficamente, allora come oggi.

Sotto il titolo *Kitāb al-kabā'ir* rientrano dei cataloghi dei peccati più gravi come quello dello storico e teologo siriano Šams al-dīn al-Ḍahabī (Ḍ) che, sappiamo da al-Suyūṭī, morì a Damasco nel 1352. Di scuola šāfi'ita, fu un esperto di *ḥadīṭ* e *fiqh* ritenuto in grande stima, tanto da essere ricordato come *muḥaddiṭ al-'aṣr* e *ḥātam al-ḥuffāz*. Poligrafo di età post-classica, compose opere storiografiche organizzate sul modello delle classi (*ṭabaqāt*) che illustrano la genealogia del Profeta fino ad arrivare al 1301¹⁰⁰. Storico, dunque, ma anche profondo conoscitore di *ḥadīṭ*, sui quali si appoggia in modo solido la sua raccolta di peccati gravi.

Nell'introduzione al-Ḍahabī tocca il nodo più controverso del concetto di *kabīra*, cioè la loro definizione:

[I peccati maggiori] sono ciò che Dio e il suo Profeta hanno proibito nel Libro, nella Sunna, e in ciò di cui ci lasciano traccia i Pii. Attraverso il suo Libro Dio ha garantito, a chi si astenga dai peccati più gravi, di perdonargli quelli minori¹⁰¹ secondo le sue parole [in *Cor. 4:31*]. [A

¹⁰⁰ Cfr. (Cheneb, "al-Ḍahabī". *EF*) e (Toelle e Zakharia).

¹⁰¹ (Ḍ) الصغائر من السيئات

costoro ha concesso] l'ingresso in Paradiso.

La letteratura sacra dunque distingue chiaramente tra peccati maggiori e peccati minori, portando a testimonianza soprattutto i versetti coranici seguenti: 4:31, 26:37, 53:32. Come già detto, infatti, il Corano contrassegna le due aree semantiche ma non ne esprime i contenuti. Diversamente, al-Ḍahabī li vuole proscrivere i peccati e perciò li vuole definire con precisione. Conoscerli è importante perché permette di evitarli, quindi di pentirsi:

Dobbiamo spiegare nel dettaglio la natura dei *kabā'ir* affinché i musulmani possano astenersene ma abbiamo trovato che gli ulema divergono sull'argomento. E' stato, tuttavia, detto che essi siano sette, portando a testimonianza le parole del Profeta: "Astenetevi da sette cose nocive: *širk*, magia, uccidere un simile senza alcun diritto, trarre profitto dai beni dell'orfano e dall'usura, fuggire dalla battaglia, abusare delle donne oneste e vulnerabili."¹⁰²

Questo *ḥadīṭ*, detto "delle *mūbiqāt*", cui si è accennato anche nella sezione precedente, è uno dei riferimenti costanti della letteratura sui peccati maggiori. Ricalca i sette vizi capitali almeno nella numerologia ed è usato come canovaccio dallo stesso al-Ḍahabī per le prime voci del suo lungo catalogo. Proprio sul numero dei peccati più gravi non c'è accordo unanime. Subito dopo, infatti, ancora nella *muqaddima*, l'autore riporta un detto di uno dei Compagni del Profeta:

Ha detto Ibn 'Abbās: "Sono più vicini a settanta che a sette". Non v'è, infatti, nella scienza dell'*ḥadīṭ* un conto preciso dei *kabā'ir*. Certamente si tratta di peccati gravi [*'azā'im*] per i quali sia stabilita una pena *ḥadd* sulla terra, come nel caso dell'omicidio, della fornicazione o del furto. Oppure di qualcosa per cui è giunta la minaccia, nell'aldilà, di una punizione attraverso le parole del Profeta. Proprio allora, sarà un peccato maggiore. Non v'è dubbio, infatti, che tra i *kabā'ir* uno sia più grave di un altro.

Il peccato grave, dunque è innanzi tutto ciò che è stato vietato dal Corano, dalla Sunna e

¹⁰² Riportato da Muslim e Buḥārī, nota del curatore dell'edizione araba consultata

dai musulmani Pii; il loro numero esatto non si conosce; sono *kabā'ir* senza dubbio i crimini con pena *ḥadd* che prevedono, cioè, una punizione sulla terra; ma sono anche quei peccati per cui la punizione è prevista nell'aldilà.

Una rapida scorsa all'indice dell'edizione consultata mostra di seguito i *kabā'ir* menzionati, per un totale di settanta. Il primo è, come era prevedibile, l'associare qualcuno a Dio (*širk bi-llah tā'la*). Di seguito, l'omicidio di un simile, la magia, la rinuncia alla *ṣalāt*, alla *zakāt*, non digiunare durante *Ramaḍān* sebbene si sia sani, la rinuncia all'*ḥaḡḡ*, la disobbedienza ai genitori e l'aborto. In decima posizione si trova il peccato di *zinā* e subito dopo, all'undicesimo posto, troviamo il peccato di *liwāṭ*. L'elenco conferma ciò che in altra letteratura sacra (al-Qurṭubī tra tutti, per un esempio) si era rilevato: la sodomia è accostata alla fornicazione ed è severamente proibita. Inoltre, dimostra che l'etica islamica si fonda in modo imprescindibile, tra le altre cose, anche su una precisa etichetta sessuale.

Al capitolo su *liwāṭ* l'autore esordisce con il riferimento a Lot ma non basandosi sul consueto schema narrativo; egli si concentra fin dal principio sulla punizione subita dal suo popolo, una pioggia di pietre d'argilla solida, in serie una dopo l'altra. Su ognuna il segno che non si trattasse di un pioggia normale (*ḥiḡār ahl al-dunya*) ma di una pioggia divina, una punizione voluta per gli atti da loro compiuti nonostante gli fossero stati proibiti.

Il loro villaggio si chiamava Sodoma e la sua popolazione si dava a quelle turpitudini che Dio l'Altissimo ha ricordato nel suo libro: si accostavano agli uomini dei due mondi nei loro posteriori, petavano durante le loro assemblee, insieme ad altri atti odiosi.

Riportati i versetti sulla vicenda, l'autore dà poi sfoggio delle proprie conoscenze nella scienza degli *ḥadīṭ*, riportandone più di una dozzina. Oggi il dibattito sui Detti che vietano *liwāṭ* e *siḥāq* è acceso e ricco, infatti alcuni *ḥadīṭ* riportati a favore della loro interdizione sono ritenuti avere un *isnād* debole oppure costituito da una sola autorità o, ancora, sono ritenuti

spurii. Abbordare la questione dell'affidabilità o meno degli *ḥadīṭ* e della loro canonicità sarebbe interessante ma meriterebbe un discorso a parte¹⁰³. È, però, utile notare la malleabilità di quella scienza, portata a testimonianza ora negativa ora positiva rispetto all'omosessualità in islam, a seconda degli autori. Pour glissando sulle questioni strettamente tecniche relative alla scienza degli *ḥadīṭ*, questa sezione su al-Dahabī rimane una panoramica quasi onnicomprensiva degli strumenti e degli argomenti a supporto della tesi "l'islam vieta l'omosessualità" e ha, pertanto, rilevanza nell'economia del discorso che qui si affronta. Una tabella aiuterà la sintesi; la divisione in Detti del Profeta e dei suoi Compagni è arbitraria e non è istituita dall'autore.

Detti del Profeta	Detti dei Compagni del Profeta
<p>“Ciò che temo di più, da morire, è l'atto del popolo di Lot”</p>	<p>Ibn ‘Abbās: “Trova il punto più elevato del villaggio, lancialo da lì e poi lapidatelo, come è stato fatto col popolo di Lot”</p>
<p>“Se trovate qualcuno compiere l'atto del popolo di Lot, uccidete sia l'attivo che il passivo”</p>	<p>Ibn ‘Abbās: “L'atto del popolo di Lot ha dieci caratteristiche” [tra queste] “si abbandonando all'alcol, si uniscono agli uomini e così in questa comunità aumenta anche il tribadismo”</p>
<p>“Siḥāq tra le donne è <i>zinā</i>”</p> <p>Su <i>liwāṭ</i> e <i>siḥaq</i> come <i>zinā</i>, l'autore specifica: “La comunità ha convenuto sul fatto che chi compie l'atto del popolo di Lot col proprio schiavo (<i>mamlūk</i>) è un <i>lūṭī</i> criminale”. Questa Tradizione viene spesso riportata per supportare l'idea che il crimine del popolo di Lot non sia tanto l'omosessualità bensì la sodomia come mezzo di coercizione. L'<i>ḥadīṭ</i> testimonierebbe, infatti, che svilire l'umanità dell'altro sodomizzandolo, che si tratti di uno straniero o di uno schiavo, costituisce peccato (il tema è già stato trattato al paragrafo 4.2.2. a</p>	<p>Abū Hurayra: “Il Profeta ha detto «Quattro cose destano la rabbia di Dio e fanno avanzare la sua collera». Gli fu detto: «Quali?». Rispose: «Gli uomini che assomigliano alle donne, le donne che assomigliano agli uomini, colui che compie bestialità, colui che si accosta agli uomini» e cioè che pratica il</p>

¹⁰³ Per i nodi più controversi e la terminologia tecnica vedi (Robson, “Ḥadīṭh”. *ET*²).

La moderna tendenza revisionista è confermata dal Bausani quando tratta dell' *‘ilm al-riḡāl*, scienza sull'attendibilità storica e morale dei vari trasmettitori di Tradizioni. Egli sottolinea che “secondo l'orientalistica moderna più radicale” la maggior parte di esse sono inattendibili. (Bausani 38)

testimonianza di come la tradizione venga riutilizzata in vari modi)	<i>liwāf</i> ”
“Sette non vedranno Dio nel Giorno del Giudizio né verranno purificati. Allah dirà loro di entrare insieme agli altri all’ inferno: sia l’attivo che il passivo – cioè nel caso di <i>liwāf</i> - chi compie l’autoerotismo , chi pratica bestialità, chi sodomizza la moglie, chi pratica il sesso con la moglie e sua figlia, il fornicatore con la donna del vicino, chi fa un torto al vicino fino a maledirlo”	Si tramanda: “Quando un uomo si accosta ad un altro, si scuote il trono divino perché la sua rabbia faccia paura. I cieli quasi cadono sulla terra e gli angeli la afferrano dalle sue estremità e recitano «Dio è uno solo» finché non si sia placata la Sua ira”
“L’uomo che si è unito ad un uomo o ad una donna nel suo posteriore non vedrà Dio”	Si tramanda: “Nel Giorno del Giudizio la gente si mescolerà e le loro mani saranno colme della fornicazione che erano soliti commettere sulla terra coi loro membri”
	Si tramanda: “Tra gli atti del popolo di Lot: il gioco ai dadi, la gara con i colombi, l’ingresso all’ <i>ḥammām</i> privi di telo, imbrogliare su peso e misura. Dannato chi fa tutto ciò!”
	Si tramanda: “Chi gioca con i colombi ammalati morirà solo dopo aver assaggiato il dolore della povertà”
	Ibn ‘Abbās: “Se il <i>lūī</i> muore senza essersi pentito, nella tomba si trasforma in un maiale”
	Abū Sa‘īd al-Ṣa‘lūkī: “In questa comunità ci sarà un popolo di sodomiti [<i>lūīyūn</i>] di tre specie: chi guarda, quelli che si toccano le mani a vicenda, quelli che compiono quell’atto turpe”

L’elenco che precede non è esaustivo (altri Detti in traduzione verranno citati *in itinere*)

ma è sufficiente per rilevare il riconoscimento in negativo, da parte della tradizione arabo-musulmana, delle relazioni sessuali tra individui dello stesso sesso. I termini utilizzati per indicarle sono *liwāṭ* e *siḥāq* che, alla luce di quanto analizzato nei precedenti capitoli, si possono tradurre finalmente con “sodomia” e “tribadismo” in luogo di “omosessualità maschile” e “omosessualità femminile”. Il *lūṭī* sarebbe, dunque, colui che pratica la penetrazione anale su un altro uomo o su una donna e non necessariamente il moderno *gay*, in riferimento all’orientamento sessuale e all’identità di genere, mentre *musāḥiqa* sarebbe la donna che pratica il tribadismo. Ancora *a contrario*, il riconoscimento dell’esistenza del travestitismo e degli intersex e in generale dell’omofilia o dell’omoerotismo nelle società arabe e musulmane. Nello stesso capitolo ricorre, infatti, il riferimento allo sguardo, topos della teoria dell’amore, non solo nei confronti della donna ma anche dei giovani imberbi (*amrād*):

Lo sguardo pieno di passione per la donna o il giovane imberbe è *zinā*. Come ha detto il Profeta: «*Zinā* della vista è lo sguardo, della lingua è la parola, dell’anima il desiderio ». Sono le pudenda ad attestarlo o confutarlo. Per questa ragione i Pii sono arrivati alla conclusione che bisogna astenersi dal guardarli, dall’avvicinarsi e dal sedergli accanto.

A partire da qui, a metà capitolo, una serie di *ḥadīṭ* vanno nella stessa direzione citando *amrād/gulām* e mettendo in guardia il credente anche dal solo sguardo rivolto a loro, perché essi “hanno lo stesso aspetto delle vergini e sono, infatti, una tentazione ben più forte che la donna” per analogia con essa¹⁰⁴. Lo sguardo rappresenterebbe una breccia nella cortina che separa i sessi e, consentendo il contatto con l’altro, ha dei risvolti sociologici importanti che lo fanno diventare oggetto di rigide raccomandazioni religiose. Bouhdiba, in proposito, accenna a una “psicologia dello sguardo” servendosi, in modo originale, dello “sguardo” oggettivizzante in Sartre (Bouhdiba 51). *Le regard* può, dunque, potenzialmente infrangere la

¹⁰⁴ (D) إن لهم صوراً كصور العذارى، فهم أشد من النساء (...) قياساً عليها¹⁰⁴

rigida separazione del maschile e del femminile; ma può andare anche oltre questa dicotomia e moltiplicare le possibilità. Il sociologo tunisino riconosce sfumature altre come la *femme garçonne* e *l'homme efféminé*, affermando che il travestitismo è stato da sempre un problema nel mondo arabo musulmano:

Dans ce contexte le travesti n'est qu'un signe d'hermaphroditisme psychologique aggravé par le contexte culturel. Il indique un trouble profond de la sexualité. Le refuge dans le vêtement de l'autre sexe est un refus d'assumer sa propre condition sexuelle¹⁰⁵.

Oggi questo modo di interpretare la diversità sessuale desterebbe senza dubbio l'indignazione di molti, tuttavia serve qui come testimonianza negativa del fatto che l'islam – e, come già specificato, lo stesso Corano - in un modo o in un altro si è occupato dei casi di confine come le *gūlāmiyāt* o il *muḥannaṭ*, pur cercando di muoversi all'interno di una macro-economia dicotomica dei sessi. Sebbene allo scopo di marcare il confine tra i sessi voluto da Dio, al caso-limite viene, anzi, accordata una certa importanza teorica (Bouhdiba 54-57). Anche se orientata ad una visione etero-normata del mondo, l'opera sulla sessualità di Bouhdiba non va, però, contro la diversità in generale e soprattutto riconosce l'interstizio esistente tra il piano del testo (coranico; teologico; giuridico) e quello, ben meno governabile e più eterogeneo, della realtà che riconosce le “eccezioni”. Questo spazio di possibilità è proprio quello in cui si muovono le tendenze contemporanee, cercandone le potenzialità.

Fino ad adesso, la ricerca nell'ambito della letteratura araba classica ha maturato riflessioni interessanti sulla natura fallocentrica di quelle società, da una parte rilevandone un assetto restrittivo nei confronti della donna per via di un atteggiamento patriarcale anche nella sessualità, “insertiva” e realizzata *per* l'uomo a scapito di quella reciprocità tra anime

¹⁰⁵ Bouhdiba, Abdelwahab. *La sexualité en Islam*. Paris: Presses Universitaires de France, 1975, pp. 54-55.

compagne che si riscontra nel Corano (gli esegeti qui consultati indulgono sulla passività della donna nella relazione sessuale); dall'altra, mostrando esempi di omoerotismo con il dispiegamento di dinamiche di potere su base generazionale e di classe. Sulla sessualità in generale, a esempio, un'analisi sui trattati di onirocritica dimostra che

(...) in the ancient and medieval worlds a polymorphous sexuality existed, in which the participants were expected to adhere to social constructs of gender and hierarchies of status. The texts also support John Boswell's thesis that the practice of homoeroticism was not affected by the new monotheistic religions of the Mediterranean and did not become the object of full-scale repression¹⁰⁶.

L'atto penetrativo implicava, secondo molti, una dominazione fisica ma anche sociale: “*Slaves (male and female), war captives, boys concubines, wives, and effeminate men were used and sometimes abused by the male elite, despite religious and legal sanctions against this*”¹⁰⁷. La sessualità, quindi, era concepita in termini di dominazione di un attivo, insertivo (l'uomo adulto) e di un passivo dominato e ricettivo (donna o giovane uomo, schiavo).

A costo di una breve deviazione, i due lavori appena presi in considerazione (Bouhdiba e Oberhelman) servono a completare il quadro socio-antropologico disegnato dagli *ḥadīṭ* riportati da Šams al-dīn al-Dahabī nel *Kītāb al-Kabā'ir*, su versanti plurimi: l'interrogativo originario e cioè se il popolo di Lot sia stato distrutto perché colpevole di ciò che oggi

¹⁰⁶ Oberhelman, Steven M. «Hierarchies of Gender, Ideology, and Power in Ancient and Medieval Greek and Arabic Dream Literature.» J. W. Wright, Everett K. Rowson. *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*. Columbia University Press, 1997, p. 57.

¹⁰⁷ *Ibi*, p.68 Il contributo di Oberhelman pone su un continuum i trattati sull'interpretazione dei sogni della tradizione greco-bizantina con analoghi testi medievali, in lingua araba, su sogni e divinazione. Molti di essi, infatti, traducono e mutuano l'*Oneirocritica* del fisico di età greco-romana Artemidoro; offrono, pertanto, uno spaccato antropologico su diversi temi, compresa la sessualità. È interessante notare che le civiltà mediterranee abbiano mantenuto una certa etica sessuale, nonostante le mutate condizioni socio-culturali e religiose. Infatti, nell'interpretazione dei sogni che implicano rapporti sessuali penetrativi, è stato dimostrato che ciò che contasse non fosse la legittimità o meno dell'atto ma un'economia di “energia e piacere” dell'attivo-insertivo su un compagno passivo-ricettivo, uomo o donna che fosse. Questo è uno degli argomenti della critica femminista a favore del fallocentrismo delle civiltà mediterranee. Cfr. (Mavroudi, “Representations. Dream Literature: Overview”. *Encyclopaedia of Women and Islamic Cultures*)

chiamiamo “omosessualità”; il significato letterale e le implicazioni socio-antropologiche di *liwāṭ/lūṭiyya*. Ne consegue un ulteriore cruccio, sull’esistenza o meno dell’omofilia nelle società arabo-musulmane in età classica e post-classica. Come si è visto, la letteratura religiosa ne dà evidenza ma anche quella profana se si pensa al poeta Abū Nuwās, tra tutti. C’è dell’altro in realtà, considerato che l’autore del *Kitāb al-kabā’ir* sembra ritenere che non sia tanto il rapporto sessuale uomo-uomo ad essere in causa, quanto la passione che a questo eventualmente conduce. Se indomata, è la *šahwa*, infatti, a spingere al peccato – a prescindere dal fatto che questo si pratichi con una donna o con un uomo. Ciò spiegherebbe perché l’autore tratta, nello stesso capitolo del *liwāṭ*, anche delle posizioni nell’amore con la propria compagna – nei rapporti eterosessuali dunque - e ricordi, inoltre, al musulmano di astenersi dai rapporti sessuali durante il periodo delle mestruazioni.

Nondimeno, il *liwāṭ* è proibito senza mezzi termini e accostato al peccato di fornicazione per cui, come si sa, è stabilita una pena di tipo *ḥadd*. Allo stesso tempo, però, dalle Tradizioni che l’autore riporta si evince – a conferma di quanto rilevato altrove – che il peccato di questo popolo non si esaurisce nel compiere atti di natura omosessuale e nemmeno strettamente sessuale, ma comprende a esempio flatulenze ed altri atti orribili durante le loro assemblee, il gioco d’azzardo, la truffa. D’altro canto, non v’è alcun riferimento, come invece nelle Storie dei Profeti, al brigantaggio contro i forestieri; e invero lo straniero stesso non è più parte del dibattito. Evidentemente, al XIV secolo, ormai, il significato dell’episodio di Lot si è fissato nell’orizzonte interpretativo dei sapienti musulmani su un versante tutto interno alla comunità. La moratoria dei costumi tra i musulmani si fa sempre più insistente e con essa le prescrizioni dettagliate, tanto da considerare peccato anche il fatto di entrare nudi in *ḥammām*.

Se per il peccato di *zinā* la pena, capitale, è presente allo spirito di tutti i musulmani, le punizioni nell’aldilà sono le peggiori che ci si possa aspettare e variano dall’essere trasformati nel più impuro degli animali, il maiale, alla proibizione della *ru’ya*. Per quanto riguarda le

punizioni sulla terra, affidabili o meno, questi *ḥadīṭ* testimoniano il mancato consenso tra i giuristi:

Ḥālid Ibn Walīd trovò un uomo in lacrime perché era stato sodomizzato. Per risolvere la questione Abū Bakr interrogò i Compagni e ‘Alī Ibn Abī Ṭalib disse: “Questo peccato è stato compiuto solo dal popolo di Lot e Dio ci ha informati di cosa fece di loro. Ritengo che si debba bruciare”. Abū Bakr gli fece sapere che [*il colpevole*] andasse bruciato e Ḥālid lo fece.

Servendosi di un ulteriore *ḥadīṭ*, l’autore racconta che il profeta Gesù un giorno trovò un uomo letteralmente in fiamme e che mentre cercava di placarne il dolore spegnendolo con dell’acqua, il fuoco si trasformava ora in un uomo, ora in un giovanotto. Esterrefatto, Gesù invocò Dio: “Oh Dio mio, falli ritornare com’erano, così che possa chiedergli cosa gli succedel!”. Dio, allora, diede ai due nuovamente la vita e quando Gesù gli chiese cosa gli fosse successo, l’uomo rispose: “Oh, Spirito di Dio, quando ero sulla terra ero malato per l’amore di questo ragazzo. Mi sono lasciato guidare dalla passione e ho commesso su di lui la turpitudine al punto da morire entrambi, trasformati in un rogo che una volta brucia me e un’altra lui. Questa è la nostra punizione fino al Giorno del Giudizio”. Šams al-dīn al-Ḍahabī conclude: “Facciamo ritorno a Dio contro la sua punizione, domandiamo il suo perdono e la salvezza, la riconciliazione con ciò che Egli ama e per cui si rallegra”.

Il paragrafo sulla punizione da riservare a chi si macchi di *liwāṭ* si chiude in maniera apocalittica e il peggio è da aspettarsi, sia come pena terrestre sia eterna. La riflessione di Šams al-dīn al-Ḍahabī ha seguito fino ad ora un andamento fluido nella lingua, coerente nel procedimento, solido nei riferimenti. Ha cominciato dalla definizione del peccato, ha poi illustrato la possibilità del perdono tramite la *tawba*, per terminare con ciò che può accadere in caso contrario, la punizione cioè sulla terra e nell’aldilà.

Il catalogo tocca, infine, un ulteriore nodo rubricato, anche stavolta, alla voce *liwāṭ*: la sodomia tra individui di sesso diverso è permessa? Secondo Šams al-dīn al-Ḍahabī no, anzi

essa è tra le cose che Dio ha proibito. L'autore cita e spiega un versetto molto dibattuto, come detto più in alto, quello delle posizioni nell'amore (Cor. 2:223):

[*Prendetele*] come volete, cioè da davanti o da dietro ma in un unico orifizio, un luogo soltanto [la vagina]. Questo versetto è disceso perché gli ebrei, al tempo del Profeta, dicevano: “Se l'uomo si unisce alla sua donna da dietro ma nel suo davanti, il figlio verrà strabico.

“In un unico luogo” spiega l'autore, cioè l'organo genitale, l'unico atto alla fecondazione; i posteriori, infatti, sono a parte, nascosti, e lì sarebbe un atto orribile¹⁰⁸! Il motivo della perpetuazione della specie ritorna come nell'esegesi; il concepimento è la sublimazione concreta del piacere sessuale e per questo richiede riguardo. Una panoramica sui trattati di medicina in lingua araba, composti da autori musulmani, porta evidenza pseudo-scientifica del fatto che gli organi riproduttivi maschili e femminili si completano a vicenda e attribuiscono il sesso biologico; l'incontro tra le loro secrezioni è ciò che permette la procreazione e la prevalenza dell'uno o dell'altro determinerà il sesso del nascituro. La preservazione della specie è ciò che distingue l'uomo dall'animale e il piacere, di cui gli autori espongono una vera e propria fisiologia in termini di umori, è una precondizione della fertilità (Dallal, “Sexualities. Scientific discourses, premodern: overview”. *Encyclopaedia of Women and Islamic Cultures*). Il desiderio sessuale, beninteso tra uomo e donna, è naturale ed ha delle ripercussioni fisiologiche che permettono l'innesto. Di converso, il piacere coinciderebbe per le stesse ragioni biologiche col concepimento; sulla base di ciò si può dedurre che la proibizione del coito anale sia realizzata in nome del piacere sessuale.

Gli *ḥadīṭ* su autorità di Abū Hurayra e al-Tirmidī con i quali si chiude la sezione sono molto chiari: “Dannato chi prende la moglie da dietro”. “ Chi si unisce alla moglie mestrata

¹⁰⁸ و قوله في صمام واحد أي في موضع واحد و هو الفرج لأنه موضوع الحرث أي موضع مزرع الولد، و اما الدبر فإنه محل النجس و ذلك خبيث مستقذر (D)

o da dietro non crede in ciò che è stato rivelato a Muḥammad” e chi lo fa “incorre nella minaccia di castigo più dura”. Nonostante la gravità del peccato e l’asprezza dei pareri, la possibilità del perdono non è mai esclusa e, certo, la sola fede non è sufficiente: il pentimento richiede uno slancio del peccatore verso Dio, questi deve ascoltarLo, imparare da Lui e di converso insegnare agli altri:

Molti ignoranti indugiano in questo peccato/disobbedienza per mancanza di buona condotta. Per questo motivo Abū Dardā’ ha detto: “Sii uno che sa, che vuole insegnare, un ascoltatore o ancora uno che ama poiché la quinta cosa sarebbe la distruzione”¹⁰⁹. Il dovere del servo di Dio è di tornare a Lui dai peccati e dagli errori. Pertanto chiediamo a Dio il perdono di ciò che l’ignoranza causa e la salute durante la vita che rimane. Chiediamo perdono e integrità nel dīn, sulla terra, e nell’aldilà. Invero Tu sei il Clemente Misericordioso.

5.3 (Ri)Considerazioni sull’etica sessuale in ambiente musulmano

Ci si concentri adesso sul concetto di *ma’rūf*, buona condotta, e sull’espressione “Sii uno che sa, che vuole insegnare”. Ciò che è giusto è messo in relazione non solo al fatto, tutto individuale, di sapere ma anche al fatto di far sapere agli altri, di istruirli su cosa sia giusto. L’espressione richiama il parallelo con un’altra, famosa, coranica: “Ordinare il bene e proibire il male” come dovere collettivo. Un esempio:

Si formi da voi una comunità di uomini che chiamano al bene, ordinano la giustizia e impediscono l’ingiustizia – ecco i fortunati (Cor. 3:104)

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

¹⁰⁹ (D) كن عالماً أو متعلماً أو مستمعاً أو محبباً ولا تكن فتهاك

A partire dalla chiusa di Šams al-dīn al-Dahabī ci si può chiedere se il suo sia un appello alla comunità ad esercitare il controllo sui suoi componenti, proibendo il peccato e illustrando la buona condotta. In ballo c'è lo stesso nodo affrontato nel capitolo precedente a proposito della *privacy* individuale e/o di un eventuale potere poliziesco. Si tratta, inoltre, di un *farḍ 'alā al-'ayān*, un dovere individuale, o piuttosto collettivo, *alā al-kafāya*? E cosa, esattamente, bisognerebbe proibire? Si torna al punto iniziale della discussione sulla natura del peccato perché, ancora una volta, il Corano non è dirimente in proposito. Non certo per una mancanza di scienza, piuttosto a riprova della dicotomia di base su cui esso si muove e che oppone il Bene al Male, polarità positiva a polarità negativa; a riprova del fatto che entrare nell'intimità del credente non è tra le intenzioni del testo rivelato. Gli esegeti, infatti, a proposito di Cor. 3:104 si chiedono se il dovere del musulmano si limiti al chiamare al *tawhīd* (polarità positiva, *ma'rūf*) e all'abbandono dell'idolatria, *širk*, (polarità negativa, *munkar*) oppure debba estendersi a peccati particolari. Questo atteggiamento è, come si è visto, il prevalente ma pone oggi notevoli problemi di rispetto della *privacy* anche nei codici sessuali che, del resto sono oggi cambiati: l'età della maturità sessuale è sfalsata rispetto a quella del matrimonio mentre, a livello teorico, questo resta l'unico quadro lecito per l'esercizio della sessualità, rigorosamente tra uomo e donna. La verginità continua ad essere, in molti ambienti musulmani anche della diaspora, un valore indiscusso insieme (non sempre) ad una certa riluttanza nei confronti dei rapporti sessuali fuori dal matrimonio.

It is obvious that the classical model of Islamic sexual ethics no longer applies in several critical respects. Yet in order to begin to think about how a more viable and equitable ethics of sex might be developed, Muslims must grapple actively with the centrality of sex and sexuality to communal life. In the US and Europe especially, but not exclusively (as the Egyptian *zawaj 'urfi* case demonstrates), Muslims are facing a crisis of sexual morality. (...) Even in the Medieval Muslim world, strict observance of gender segregation was practiced exclusively by an elite¹¹⁰.

¹¹⁰ Ali, Kecia. *Sexual Ethics & Islam*. Oxford: Oneworld, 2006, pp. 72-73.

A questo va aggiunto il fatto che il codice sessuale dell'islam medievale, si è visto, si basa sulla centralità della penetrazione come criterio di giudizio anche legale; ragion per cui il *sihāq* venga considerato *fāhiša suġrā* e la discussione legale si concentri sulle conseguenze della rottura dell'imene¹¹¹.

La *querelle* su atti o partner proibiti e sul concetto di peccato non è fuori tema rispetto alla materia generale che qui si tratta, l'omosessualità in islam, e neppure rispetto all'episodio profetico da cui l'argomento deriva. Infatti, la riflessione di Kecia Ali su "*Prohibited acts and forbidden partners*" (questo il titolo del capitolo da cui è tratta la citazione precedente) può essere applicata alla considerazione dei rapporti tra individui dello stesso sesso nell'islam neo-ortodosso contemporaneo e alla loro ri-considerazione da parte dei progressisti. Inoltre, il discorso sui rapporti sessuali tra individui dello stesso sesso non può prescindere da quello sul concetto di legittimità di un atto sessuale nell'ambito del solo *nikāḥ*. Si tratta di una istituzione decisamente basata sulle differenze di genere, in cui il *milk*, colui che decide, è indiscutibilmente l'uomo, sulla base di una supposta legge naturale che fa di questo l'attivo e della donna l'oggetto passivo. Discutere di pratiche omosessuali implica, quindi, mettere in discussione questa norma, patriarcale e atavica, sia sul piano teorico ma anche sul piano dei dispositivi di potere come la giurisprudenza sugli atti omosessuali. A rischio sono, così, le autorità musulmane ma anche l'etica del musulmano stesso, il quale potrebbe perdere importanti punti di riferimento. Da sottolineare, tuttavia, è l'*overlap* tra istanze riformiste nella religione e l'azione di alcuni gruppi di pressione della società civile che invocano il rispetto, tutto secolare, dei diritti fondamentali, compreso quello di vivere liberamente la propria identità sessuale. Si ritiene che questa intersezione racchiuda un potenziale notevole per le future generazioni di musulmani, sia all'interno delle comunità musulmane sia al loro

¹¹¹ Vedi (Ali 80) e (Zanghellini 287).

esterno in termini di rappresentazione, ma solo se supportata da profonde conoscenze sul piano teologico e giuridico che permettano di affrontare la questione in modo strutturato. Sarebbe di vitale importanza affrontare, inoltre, la discussione servendosi di quella franchezza necessaria a valutare la realtà effettiva, diminuendo così il gap tra ideali eterni e immobili e realtà multiforme.

More than shifting practice, it seems to me that there is divide at the level of ideas and ideals between contemporary conventional wisdom among Muslims, especially those living in the West, and classical formulations of sexual ethics. The fear, of course, is that discarding the established legal rules for conduct will leave Muslims without any guidance. Is there a way to move past patriarchal and sexist limitations of both traditional and contemporary double-standards while acknowledging that there are, and need to be, boundaries to sexual relationships¹¹²?

Il punto è controverso e rimane una questione aperta, ermeneutica per eccellenza e tocca anche quello della sanzione eventualmente prevista. Tanto più che *“The empirical manifestation of power”* cioè l’amministrazione umana della punizione *“says nothing about the moral significance of that act”* (Fadel, “Chastisement and Punishment”. *Encyclopaedia of the Qur’ān*) essendo la Verità irriducibile all’uomo. Non a caso i lemmi coranici per “punizione” come *’idāb*, iperonimo di *’iqāb* e *nakāl*, indicano soprattutto la punizione nell’aldilà e, quanto alle pene terrene, il loro impiego è molto limitato (alle pene *ḥadd* per esempio).

The Qur’ān does not attach any independent ontological significance to the act of punishment itself (...). The central lesson of the Qur’ān regarding these events is that the ontological status of any human act of punishment is derivative, viz. a result not of the act itself but rather of the nature of the actor. For that reason, the qur’ānic view is that a naive “empiricism” is insufficient to grasp the moral reality beyond actual exercise of power¹¹³.

¹¹² Ali, Kecia. *Sexual Ethics & Islam*. Oxford: Oneworld, 2006, p. 73.

¹¹³ Fadel, Moḥammad Hossam. «Chastisement and Punishment.» *Encyclopaedia of the Qur’ān*. Brill Online, s.d.

Con questo non si vuole mettere in questione il significato della punizione - quando è riabilitativa - e neppure l'autorità del legislatore o di chi governa. Se ne vuole fare piuttosto una testimonianza dell'alto livello di discrezionalità della legge umana (rendendo, invece, giustizia al messaggio coranico originario) e, in ogni caso, dell'uso politico che si può fare di un testo. La provocazione si inasprisce quando si esca dalla riflessione puramente dottrinale o linguistica e quando si faccia scontrare il testo con la realtà contemporanea sul tema dell'etica sessuale in islam.

6 Alcune riflessioni sulla lingua

La redazione delle sezioni precedenti si è basata sulla traduzione delle fonti primarie. Durante questo lavoro di traduzione e analisi, alcuni lemmi sono apparsi in modo ricorrente nella vicenda di Lot, tanto nel Corano quanto nel resto della letteratura religiosa qui presa in considerazione; si è deciso pertanto di isolarli per dedicare loro un'attenzione più approfondita, interrogando i maggiori dizionari.

Già per il lavoro di traduzione dei testi antichi si erano utilizzati, principalmente, due dizionari, entrambi della metà del XIX secolo: il Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Français* e l'*Arabic-English Dictionary* compilato da Edward Lane il quale si servì, a sua volta, di dizionari medievali in arabo. Per i testi di esegesi moderna e contemporanea, in aggiunta, sono stati consultati: il dizionario d'arabo moderno di Daniel Reig edito per la prima volta da Larousse nel 1983 e il *Vocabolario Arabo-Italiano* redatto da Renato Traini per l'Istituto per l'Oriente (prima edizione 1966).

Lo scopo ultimo dell'analisi è verificare se le rispettive sfere semantiche dei lemmi in questione hanno a che vedere con la sessualità ed eventualmente con l'orientamento omosessuale. Tra i dizionari già citati, il Lane è stato fondamentale, come è evidente, poiché riporta i pareri di antichi dizionari in arabo; per una ragione simile, cioè poiché riporta i pareri dei sapienti, il *Lisān al-'arab* di Ibn Manẓūr (XIII secolo, in arabo) è stato utile a definire i campi semantici originari di questi termini. Considerato, inoltre, che essi sono presenti nel Corano, l'*Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage* di Brill ha fornito delle informazioni immediate sulle occorrenze e i significati di un preciso lemma nel testo rivelato.

I termini cui si riserverà una maggiore analisi in questa sezione sono: *šahwa*, *fāḥiṣa* e il verbo *'atā*. Termini coranici, presenti a volte in sintagmi identici, sono ricorrenti, tutti, nei

passaggi su Lot, citati in elenco nel secondo capitolo in traduzione italiana, ma non in modo esclusivo visto che ricorrono anche altrove.

Per comodità si riportano solo alcuni versetti su Lot dove questi termini vengono impiegati:

Ricorda Lot, quando disse al suo popolo: «Vi darete a questa turpitudine, che mai nessuno ha commesso prima di voi? Voi vi accostate agli uomini anziché alle donne in preda alla vostra passione, siete un popolo di trasgressori». (Cor. 7:80-1)

وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ. إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ

Vi accosterete ai maschi tra le creature, abbandonando le vostre compagne, quelle che il Signore ha creato per voi? Siete un popolo di trasgressori». (Cor. 26:165-6)

أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ

Ricorda Lot, quando disse al suo popolo: «Vi darete alla turpitudine, anche se la vedete tale? **Vi accosterete agli uomini anziché alle donne nella vostra lussuria?** Siete un popolo di ignoranti». (Cor. 27:54-5)

وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ

Ricorda quando Lot disse al suo popolo: «Voi commettete nefandezze tali che mai nessuna creatura ne ha commesse prima di voi. Vi unite agli uomini, vi date al brigantaggio e fate cose riprovevoli durante le vostre riunioni». E il suo popolo rispose: «Portaci il castigo di Dio, se sei sincero». (Cor. 29:28-9)

وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ أَيْنَكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَنْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ

I versetti riportano le parole del profeta al suo popolo e cioè il divieto di praticare, in preda alla loro passione, la turpitudine che consisterebbe, tra le altre cose, nel fatto di accostarsi agli uomini invece che alle donne. L'implicito è che il destinatario è il pubblico eterosessuale (“anziché le donne” sarebbe, infatti, la presunta normalità cui il popolo di Lot

viene meno), mentre *šahwa* e *fāḥiṣa* si riferiscono ad atti compiuti tra uomini. Questa realtà linguistica non può certo essere negata ma bisognerebbe innanzi tutto valutare: se gli atti in questione (la sodomia tra uomini, come abbiamo visto) siano connessi ad una più vasta identità omosessuale come oggi la si intende; se, altrove, gli stessi termini vengano impiegati con lo stesso significato.

Amreen Jamel nella tesi di dottorato dal titolo *The Story of Lot's and the Qur'an's Perception of the Morality of Same-Sex Sexuality* realizza un'analisi infra-testuale delle occorrenze di alcune radici linguistiche nel Corano e, venendo alla radice *š-h-y*, asserisce che se da una parte è vero che nei versetti in questione la passione sia indirizzata verso individui dello stesso sesso, d'altro canto in altri passaggi questo schema non è ripetuto. Infatti, le altre occorrenze di *šahwa* nel Corano non avrebbero un contenuto esclusivamente sessuale e se lo avessero, non strettamente omosessuale. Le passioni cui il testo sacro si riferisce sono di vario tipo come “le donne, i figli, e le misure ricolme d'oro e d'argento, e i cavalli di razza, e il bestiame e i campi, tutti beni di questa vita terrena” e, se mal gestite, possono allontanare da Dio presso cui è il solo “alloggio buono” (Cor.3:14)¹¹⁴. Allo stesso tempo, quando le passioni in questione esprimono l'aspirazione al Paradiso, possono anche avvicinare a Dio e avere così una connotazione positiva (si vedano, tra gli altri, Cor. 34:54 e 52:22 sul premio escatologico). Le passioni ritornerebbero dunque ad una “dicotomia coranica” di fondo già segnalata altrove, che non entra nel dettaglio né del peccato, né della punizione e, come in questo caso, neppure dell'oggetto del desiderio. I lemmi derivanti dalla radice *š-h-y* hanno, pertanto, un contenuto più morale che concreto e l'analisi delle sue tredici occorrenze lo dimostra. Se per alcuni queste osservazioni possono sembrare macchinose, d'altro canto la natura duplice del termine *šahwa* e dei suoi derivati è supportata anche dal Lane, il quale afferma il significato di “desiderio”, “appetito”, anche carnale, ma non necessariamente in

¹¹⁴ Altri passi a testimonianza sarebbero Cor. 19:60, 4:27

modo negativo:

being either lawful and unlawful, it may be rendered as above: or appetite or appetence or lust or carnal lust. (...) it is of two sorts, *ṣādiqa* (...) and *kāḍiba*; the former being that without which the body becomes in an unsound state as the *ṣahwa* for food on the occasion of hunger; and the latter being that without which the body does not become in an unsound state¹¹⁵.

L'argomento linguistico per un'interpretazione *queer* dei versetti su Lot va di pari passo con la posizione di chi sostiene che il Corano non potrebbe vietare l'omosessualità come se nessuno mai l'avesse praticata prima, visto che i ritrovamenti archeologici dimostrano il contrario (Jahangir 305, 306). Se questa testimonianza sembra una tautologia, un altro argomento dello stesso Jahangir è più interessante, a proposito del destinatario del messaggio coranico. Occupandosi solo di *fundamental questions*, il Corano non parlerebbe direttamente agli omosessuali di Sodoma, piuttosto a quella maggioranza di eterosessuali che per varie ragioni sodomizzano gli stranieri, abbandonando ciò che gli è invece lecito, le donne. Ancora una volta, allora, l'ingiunzione non sarebbe contro l'orientamento sessuale ma contro delle pratiche di coercizione sull'altro. Il ragionamento può sembrare artificioso, specialmente se ci si mette nella posizione del praticante che ha bisogno di risposte immediate e chiare; tuttavia, cominciare a riflettere sull'argomento e aprire il dibattito è un ottimo punto di partenza.

Indugiando ancora sul tema della coercizione sull'altro, da parte del popolo di Lot, i versetti 28 e 29 della sura 29 Il Ragno sono indicativi; Lot dice al suo popolo: “Vi unite agli uomini, vi date al brigantaggio e fate cose riprovevoli durante le vostre riunioni”. Come abbiamo visto, questi tre punti sono ribaditi in modo schematico da al-Ṭabarī nelle sue *Qiṣas al-Anbiyā'* al capitolo su Lot dove, come abbiamo visto¹¹⁶:

¹¹⁵ Lane, Edward. *Arabic-English Lexicon*. Williams and Norgate, 1863, p. 1614.

¹¹⁶ Testo in arabo in tabella al capitolo terzo.

Quanto agli atti orribili che essi compivano durante le loro assemblee, i sapienti sono stati in disaccordo. Hanno detto:

1. “Aggredivano chiunque gli si avvicinasse”
2. “Petavano durante le loro assemblee”
3. “Durante le loro assemblee praticavano il sesso gli uni con gli altri”

Ancora una volta si ha testimonianza del fatto che il vizio del popolo di Lot non fosse uno in particolare, la turpitudine da essi operata non consiste né nell’orientamento sessuale, come ripetuto molte volte, e neppure soltanto nel praticare la sodomia sullo straniero. Essi sono rei anche di altre nefandezze, in uno spettro che dagli atti sessuali va al brigantaggio, passando per altri atti turpi durante le loro assemblee. Avendo modo di diffondersi e cercando di colmare le ellissi del Corano, gli autori delle Storie dei Profeti e degli antichi *tafsīr* lo hanno confermato. Come si è visto, gli abitanti di Sodoma, spinti dalla carestia (Ṭ) o piuttosto dalla cupidigia (S), probabilmente aggredivano chi passasse da quelle zone, nei modi più svariati.

Un termine che spesso accompagna *šahwa* negli episodi di Lot è *fāḥiṣa*. Alla luce di quanto detto sopra, a quale concetto si rifarebbe quest’ultimo, così ricorrente nelle sezioni di Lot? Per rispondere, ci si servirà dello stesso studio di Amreen Jamel, dove si rileva che oltre ai passaggi su Lot nelle sure 7, 27 e 29, nei quali il termine implica un riferimento ad atti sessuali tra individui dello stesso sesso, la radice ricorre altre ventuno volte nel Corano. Sul totale, per sette volte il contesto nel quale il lemma viene impiegato riguarda la sessualità tra individui di sesso opposto ed è spesso in relazione al peccato di *zinā*. A testimonianza, Jamal porta Cor. 17:32 “Non vi accosterete alla fornicazione, è cosa turpe, che sentiero orrendo” ma anche Cor. 12:24, sulla vicenda di Giuseppe e la moglie del faraone, dove è chiaro che *fāḥiṣa* è anche in relazione col desiderio: “Ma lei lo desiderava e anche lui (...) lo abbiamo distolto dalla turpitudine (...)”.

Altre volte la turpitudine non è in relazione immediata col desiderio carnale o con la fornicazione; tuttavia Jamel tiene conto, in questi casi, del contesto complessivo della sura e

non esclude pertanto la connotazione sessuale di *fāḥiṣa* come in Cor. 4:21 “(...) chi segue le norme di Satana vuole lo scandalo e il male” dove il linguaggio sembra neutro, se considerato il solo veretto, mentre nel complesso e sin dal principio la sura parla del peccato di *zinā* (Cor. 4:2).

In altri passaggi la “cosa orribile” non è soltanto esteriore ma anche interiore e sembra rientrarvi il peccato di *širk* come in Cor. 7:33 e 16:90 “Dio ordina la giustizia, la bontà, liberalità verso i parenti e vieta la turpitudine, il male e la prepotenza (...)”.

In sintesi, *fāḥiṣa* descrive una serie di atti aberranti in un *range* che implica relazioni sessuali tra individui dello stesso sesso come nei passaggi su Lot ma anche, in altri contesti, tra individui di sesso opposto (*zinā* e incesto per esempio) e peccati altri (*širk*, insolenza, egoismo). Se le passioni (*šahwāt*) possono essere negative ma anche permettere uno slancio verso Dio, nel caso di *fāḥiṣa* l’analisi dimostra che si tratta sempre di qualcosa di negativo, un atto ignobile in generale. Alla lettura dell’episodio di Lot quest’affermazione può essere utile, quando accompagnata dalle Storie dei Profeti: il peccato del popolo di Lot potrebbe essere molto più complesso di come una visione *mainstream* e semplicistica vuole far credere.

Il concetto di *fāḥiṣa*, come dicono i grandi dizionari, implica l’eccesso rispetto ai limiti della rettitudine, qualcosa *that reason disapproves and the law regards as bad* (Lane); essa è direttamente connessa a *ḍunb*, *ma’āṣī*, *šan’* nei fatti, *fī’l*, ma anche nelle parole, *qawl* (Ibn Manzūr). Invero, il primo significato è sempre quello di “oscenità” nel parlare (*manṭiq*, Ibn Manzūr) per poi estendersi agli atti e quindi alla fornicazione. Con questo non si vuole negare che la turpitudine nel contesto di Lot sia associata ad atti sessuali tra uomini e del resto sarebbe impossibile, ma si vuole proporre una lettura se non alternativa, almeno più ampia dell’episodio.

A esempio, sul verbo *atā*, *A Concordance of the Qur’an* annovera un numero cospicuo di ricorrenze del verbo in tutto il Corano, organizzate secondo le forme verbali; questo si deve

all'ampio campo semantico coperto, che va dal “dare”, “arrivare”, “avvicinarsi”, “attribuire una pena”, fino al “compiere atti sessuali” (*Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*). In proposito, il Lane ci dice che in prima forma il verbo è sinonimo di *ḡāma'*, incontrato anche nel presente lavoro col significato di “avere rapporti sessuali”. Se da una parte, certo, questo non è il significato primario di *atā*, d'altro canto si tratta di una sfumatura di cui tener conto.

Alla luce di queste considerazioni, come si è visto, un'analisi semantica intra-coranica che consideri le diverse occorrenze dei lemmi e dei loro contesti, insieme all'appoggio di altra letteratura religiosa per un'analisi tematica, sono strumenti imprescindibili per una lettura analitica e olistica allo stesso tempo.

In sintesi, bisognerebbe valutare il peso di ogni termine nella lingua di partenza in ogni suo aspetto, specialmente quando la lingua in questione sia l'arabo, con frequente polisemia e a volte enantiosemia, e quando il testo in questione sia un testo ispirato quale il Corano:

The original Arabic of the sacred texts unlocks itself to multiple interpretations, accentuating the ambiguity at the core of multiple Islams responding to needs of its diverse constituents. (...) Even a quick glance at the differences between (...) translations reveals the translators' ideological orientations, calling into question why scholars historically choose certain meanings when other, sometimes radically different ones, are also possible¹¹⁷.

Dall'importanza del valutare a dovere il peso di ogni termine nella lingua di partenza, nei suoi vari contesti, ad un breve accenno alla resa in traduzione, accenno che meriterebbe a dire il vero uno sviluppo esaustivo a parte considerato il peso che, nell'islam globale, hanno oggi le comunità musulmane non arabofone. Riflettendo sul passo appena citato, si è deciso di consultare alcune traduzioni italiane del Corano e valutare eventuali differenze se sostanziali. Si tratterà solo di un assaggio a dimostrazione, però, del fatto che una traduzione è, come ogni altro testo, una scelta e per questo determinata in modo più o meno cosciente dagli a priori di

¹¹⁷ Musić, Rusmir. «Queer visions of Islam.» Habib, Samar. *Islam and Homosexuality*. A cura di Samar Habib. Vol. 2. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010, p. 329.

chi la realizza. L'episodio del profeta Lot non ne è esente, la sua interpretazione invero ne può risentire.

In ordine cronologico, le traduzioni qui prese in considerazione saranno quella di Luigi Bonelli (1929), Federico Peirone (1979), Hamza Roberto Piccardo (1996). Queste saranno confrontate con la traduzione di riferimento per questo lavoro di Ida Zilio-Grandi (2010). Non si è scelto un confronto con la celeberrima traduzione del Bausani poiché rispetto alla traduzione di riferimento, in merito alla vicenda di Lot, non vi sono differenze sostanziali.

Per praticità si è deciso di fare il confronto su due soli versetti, centrali quanto a contenuto ma allo stesso tempo brevi.

	L. Bonelli	F. Peirone	H. R. Piccardo	I. Zilio-Grandi
Cor. 26:165 أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ	<i>Volete voi avere commercio coi maschi d'infra le creature?</i>	Chissà per quali oscure ragioni voi scegliete, fra le creature, soltanto i maschi	Tra tutte le creature bramerete i maschi	Vi accosterete ai maschi tra le creature,
Cor. 26:166 وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ	E trascurerete ciò che il Signor vostro ha creato per voi, delle vostre spose?	sdegnando al tempo stesse quelle che il Signore ha messo accanto a voi, le femmine, affinché voi le sposiate? Siete veramente gente impudica e perversita!	lasciando da parte le spose che il vostro Signore ha creato per voi?	abbandonando le vostre compagne, quelle che il Signore ha creato per voi? Siete un popolo di trasgressori

Tra tutte le traduzioni, la più connotata è quella di Peirone. Senza scegliere una traduzione letterale, anzi il traduttore aggiunge del materiale linguistico anche quando l'arabo non lo fornisce: “oscure ragioni”, “soltanto”, “femmine, affinché voi le sposiate”, e sottolinea “impudica” aggiungendo “perversita”. L'impressione di un lettore accorto, specialmente se si

confronti con l'originale arabo, è che il traduttore non abbia omissso le proprie pre-nozioni sulla vicenda di Lot secondo l'interpretazione classica dell'episodio. Non si pretende, certo, che il traduttore sia un mero ponte: probabilmente non può fare a meno di ri-considerare il testo. Qui ci si chiede, tuttavia, se la traduzione non si diriga automaticamente verso un'interpretazione univoca del peccato del popolo di Lot. Popolo di peccatori, senz'altro, di briganti che si sono macchiati anche di abusi sessuali sullo straniero. Ma è sicuro che essi si accostino “soltanto” ai maschi? È certo che per *azwāğ* si intenda precisamente “spose”, parti di un contratto, e non piuttosto quelle anime complementari – certo nell'ottica dei rapporti uomo-donna - che il Libro presenta in Cor. 4:1? Non si tratta certo di perorare la causa del popolo di Lot: la loro è una storia di punizione per eccellenza essendo il loro peccato *in primis* quello di rinnegare l'appello al *tawhīd*.

Ancora, valutando la distinzione tra orientamento sessuale e atto sessuale; considerando le recenti reinterpretazioni del peccato del popolo di Lot, che andrebbe dal praticare la sodomia sullo straniero ad un più generico sfruttamento della vulnerabilità dell'altro, per auto-difesa o per cupidigia; tenendo conto dell'analisi semantica delle occorrenze di lemmi come *šahwa* e *fāhišā*, nonché del verbo *atā*... Tutto ciò considerato, si può ritenere che “scegliere” o “bramare” i maschi siano delle traduzioni appropriate?

La domanda lascia una risposta aperta giacché, tecnicamente, ogni traduzione può essere valida purché segua una precisa logica e sia giustificata. Tuttavia, è anche importante che il lettore abbia un ruolo attivo, ponendosi delle domande sullo stesso concetto di autorità e sapendo esprimere delle preferenze; perché no, distinguendo il fondo del messaggio divino dalle sue rese e dalle sue umane interpretazioni.

Se, *per se* il Corano non ha un linguaggio esplicito fin del dettaglio e vuole esprimere un *ethos* generale piuttosto che essere un codice preciso, è facile immaginare quanto i nodi di questo reticolo già così complesso si moltiplichino in sede di traduzione.

Conclusioni

Esposto l'approccio generale e affrontati da vicino i testi, si cercherà adesso di trarre delle considerazioni finali sul lavoro realizzato. In primo luogo, verranno illustrate alcune questioni di attualità: fatti di cronaca, prodotti culturali e movimenti della società civile che dimostrano la rottura del tabù sull'amore omosessuale nel discorso musulmano, su base transnazionale. Di seguito, verranno sistemate in modo coerente e secondo un'ottica comparativa le posizioni degli antichi e dei moderni sulla vicenda del profeta Lot. Con l'appoggio della letteratura scientifica si disporranno, infatti, i risultati dell'analisi dei vari generi letterari affrontati. Infine, astruendo dalle singole posizioni, si comprenderà quale impatto abbia l'interpretazione dell'episodio di Lot sulla rappresentazione dell'islam nel mondo contemporaneo.

Omosessualità e islam: la posta in gioco

L'idea di approfondire la vicenda islamica del profeta Lot nasce dal vivace dibattito pubblico sull'omosessualità in islam sul piano dei movimenti della società civile, su quello del sistema di informazione, ma anche su quello culturale, considerati tutti su scala internazionale.

Nel primo caso, infatti, si ha testimonianza di un vivace associazionismo (nordamericano, europeo, sudafricano e della regione del MENA) che si organizza intorno agli argomenti dei diritti fondamentali, tra cui quelli del movimento internazionale LGBTQI, dei migranti e/o richiedenti asilo per ragioni legate all'orientamento sessuale, del diritto alla libertà religiosa. I

concetti, in questi casi, sono ricorrenti ma mai banali: inclusione, buone prassi, dinamiche interculturali, uguaglianza di genere, rispetto della diversità. Una volta affrontate delle letture in merito, ci si è chiesti se la società civile così intesa possa essere un vettore di cambiamento sia all'esterno della comunità musulmana, ossia a livello di rappresentazione simbolica, sia all'interno della stessa comunità, verso approcci nuovi alla religiosità.

A proposito del sistema di informazione, alcune testate europee danno notizia di ritorsioni subite dagli omosessuali in paesi a maggioranza musulmana come la Nigeria¹¹⁸. Un esempio di cronaca, datato ma di dimensioni notevoli, risale al 2001, quando al Cairo sono stati arrestati cinquantadue uomini, accusati di vilipendio alla religione e al Corano. Ben più di recente, nel maggio di quest'anno, sei uomini sono stati arrestati, tra Marrakech e Fqih Bensalah, sotto l'accusa di omosessualità e sfruttamento della prostituzione, quindi condannati alla prigione¹¹⁹. Quest'ultimo arresto, in particolare, ha avuto luogo dopo la firma, nel maggio 2014, di un documento strategico tra il Ministero della Salute marocchino e il *Conseil national des droits de l'homme* per facilitare l'accesso alle cure ai malati di HIV, principalmente tossicodipendenti, *sex workers* e omosessuali¹²⁰. Contemporaneamente, l'associazione per i diritti LGBTQI *Aswat* ha lanciato la campagna on line *الحب ليس جريمة*, supportata da intellettuali, giornalisti e artisti del paese, che ha destato, tra l'altro, le preoccupazioni di una deputata *PJD* la quale, durante un'interrogazione parlamentare, rivolgendosi al Ministero degli Affari Islamici, si è detta preoccupata per questo "elogio dell'omosessualità".

¹¹⁸ Per un esempio recente vedi <http://www.bbc.com/news/world-africa-26065392>

¹¹⁹ Vedi <http://www.telquel-online.com/content/six-personnes-condamn%C3%A9es-pour-homosexualit%C3%A9-%C3%A0-fqih-bensalah> e http://www.lemonde.fr/afrique/article/2014/05/15/six-marocains-condamnes-pour-homosexualite_4418792_3212.html?google_editors_picks=true per i dettagli.

¹²⁰ <http://www.telquel-online.com/content/sida-le-cndh-%C3%A0-la-rescousse>. Si legge nell'articolo:

Le chiffre est alarmant : en 2013, 65% des nouveaux cas de sida dépistés au Maroc concernaient les toxicomanes, les travailleuses du sexe et les homosexuels. « *Plusieurs études ont démontré que dans les pays du sud en particulier, la discrimination envers certaines catégories sociales considérées comme fragiles conduit à leur exclusion de la chaîne de prévention et de prise en charge de la maladie* », explique Moulay Ahmed Douraidi, coordinateur national de l'Association de lutte contre le sida (ALCS).

Il tema è ormai alla ribalta e giovani autori come i marocchini Rachid O. e Abdellah Taïa hanno ottenuto un grande successo e presso il pubblico e presso la critica con i propri romanzi. Si indugi ancora un po' su quei prodotti culturali che attestano la rottura del tabù sull'omosessualità in islam, intendendo qui romanzi in lingua araba ma anche francese. A partire dai primi romanzi di Nagib Mahfuz (*Vicolo del mortaio*, ed. or. 1947) fino agli anni Settanta/Ottanta, la letteratura araba ha dimostrato attenzione solo di sguincio nei confronti dell'argomento. In *Che genere di islam* (Ediesse, 2012) l'arabista Jolanda Guardi, curatrice della sezione sulla letteratura araba, traccia un percorso all'interno della letteratura contemporanea interessata da tematiche *queer*, partendo proprio da Nagib Mahfuz, passando per *Il pane nudo* (ed. or. 1973) di Mohamed Choukri e *La Commissione* di Sonallah Ibrahim (ed. or. 1981) i quali, certo in modo differente, riflettono

quel disagio e quella condanna che sono il riflesso della società arabo musulmana coeva. Un tratto comune, infatti, ai romanzi che trattano l'argomento sessualità in generale è quello di un profondo disagio. L'omosessualità, in particolare, viene vissuta come qualcosa di negativo e comunque essere considerato omosessuale come un tratto punitivo da parte del potere politico che tende a umiliare il cittadino¹²¹.

Tutti gli autori citati trattano il tema attraverso prismi differenti, ma sempre come esperienza negativa: Choukri descrive principalmente il percorso di formazione di un adolescente marocchino che incappa, quasi come rito (violento) di iniziazione, in rapporti di natura omosessuale; ne *La Commissione* un personaggio maschile anonimo è accusato, tra le altre cose, di preferire i rapporti sessuali con gli uomini. Il percorso continua fino ad arrivare a romanzi che, più esplicitamente, fanno dei rapporti omosessuali il contenuto della propria narrazione, a partire dai primi anni Novanta; essi offrono una riflessione più ampia

¹²¹ Guardi, Jolanda e Anna Vanzan. *Che genere di islam. Omosessuali, queer e transessuali tra shari'a e nuove interpretazioni*. Roma: Ediesse, 2012, p. 66.

sull'identità, sull'appartenenza e le intersezioni genere/classe, senza abbandonare il paradigma negativo della violenza. In tempi recentissimi, tuttavia, quest'ultimo cambia ulteriormente. Sembra che:

anche nella produzione in lingua araba, si stia delineando quello che è stato definito un nuovo genere, la «letteratura LGBT», che comprenderebbe i testi narrativi prodotti da e per le comunità gay, lesbica, bisessuale e transgender o che affronta tematiche e presenta personaggi e intrecci che interessano questa comunità¹²².

Senza qui chiedersi se si tratti di letteratura araba in senso stretto o meno, si pensi ai già citati Rachid O. (vincitore con *Analphabètes* del premio Mamounia 2013) e Abdellah Taïa col suo *L'Armée du salut*, diventato anche un film presentato alla Mostra del Cinema di Venezia 2013.

Oltre alla letteratura, anche il cinema e il documentario si interessano di recente all'argomento: Chris Belloni con Parviz Sharma in *A jihad for love* (U.S.A. 2007) e Cara Lavan con *Gay Muslims* (Gran Bretagna, 2006) tra gli altri.

In sintesi, una lettura sociologica rivela che il dibattito sull'omosessualità in ambiente musulmano è attivo e percorre diverse sfere sia del sapere che del vivere. Le modalità sono tipicamente postmoderne e globalizzate: dalla carta stampata all'etere, dalle arti visive alla letteratura, dalle speculazioni teoriche alla vita reale, dalla religione alla società nel suo complesso, dal locale al transnazionale. Emblematica l'esperienza di associazioni che si appellano ad un movimento transnazionale nel Vecchio e nel Nuovo Continente come *The Inner Circle* (Sudafrica), *Homosexuels Musulmans de France (HM2F)*, Francia), *Al-fatih* (U.S.A., Canada, Gran Bretagna), *Iimaan* (Gran Bretagna, nata dall'antenna di *Al-fatih UK*); *Sportello Migranti LGBT Verona*; *Helem* (Libano), *KifKif* (Marocco), per citarne alcune. Abbondano, poi, gli *e-magazines* come *gaydaymagazine.com* o *aswatmag.com* e i gruppi di

¹²² *Ibi*, p. 81.

supporto on line come *meem-group.org* o i siti di informazione come *ilgrandecolibri.com* e innumerevoli pagine e gruppi sui social network. Tutto questo a riprova del vigore del dibattito, tanto nell'informale (movimenti, collettivi come *Calem* in Francia ma anche *MigraBO LGBT* in Italia) quanto nel formale (ricercatori, ONG di advocacy come *Arab Foundation for Freedom&Equality*, documenti come quelli della *EU Agency for Fundamental Rights* sullo stato dell'arte delle condizioni degli individui LGBTQI musulmani d'Europa). Il tutto, con curiose intersezioni tra un dominio e l'altro, come nel caso di studiosi dell'accademia promotori, allo stesso tempo, di azioni concrete. Tra questi, bisogna rendere merito a Ludovic-Mohamed Zaed, dottore di ricerca all'*EHESS* e fondatore di *HM2F*, il quale non solo riflette sul canone religioso rileggendolo in un'ottica *gay-friendly*, ma propone una strategia d'azione attraverso la Moschea Inclusiva e i Venerdì Inclusivi ai quali partecipano eterosessuali, omosessuali, transgender, intersex e progressisti, per un islam comprensivo in entrambi i sensi di benevolo e accogliente nei confronti della diversità.

Si assiste oggi a mobilitazioni trasversali: tra la vita reale e quella virtuale; tra le richieste secolari di rispetto dei diritti fondamentali e quelle di natura religiosa in senso progressista; tra il dibattito informale dei credenti e quello ufficiale dei capi spirituali. Trasversali sono soprattutto le strategie identitarie, in una varietà di soluzioni come la radicalizzazione, l'adozione di compromessi o l'abbandono di certe identità a favore di altre.

Gli stessi argomenti si mischiano e quando, a esempio, si legge un articolo di cronaca, si faccia attenzione ai commenti: le posizioni degli utenti della Rete oscillano dall'appoggio alle minoranze di genere alla critica all'omosessualità sulla base di argomenti religiosi, come l'interpretazione classica della vicenda di Lot. La critica contro la "devianza" si appoggia spesso sull'argomento etnico; essa sarebbe, nei paesi musulmani una malattia non autoctona, una parte del complotto dei più forti contro l'educazione veramente islamica. Più spesso di quel che si pensi l'islam declina, infatti, un'identificazione etnica specialmente in contesti

dove è minoritario¹²³.

Ciò che qui preme è sottolineare che il dibattito sull'omosessualità non è fine a se stesso, non è pura filantropia, ma è un terreno di politiche identitarie, di scontri e di negoziazioni, di rivendicazioni sia neo-ortodosse che progressiste. Specialmente nella destra europea conservatrice e cattolica, l'omofobia diventa uno degli argomenti contro l'islam, soprattutto nel confronto con Israele; contemporaneamente, però, è un argomento contro la *ḡāhiliyya* moderna rappresentata, in alcuni discorsi, dall'Occidente.

È evidente, quindi, che se il ragionamento sembra essere in primo luogo religioso, in realtà è politico nel senso più ampio: politiche identitarie, gestione dell'autorità, istanze geopolitiche. Alcardo Zanghellini, più volte citato durante questo percorso di ricerca, realizza un parallelo molto interessante tra il discorso sull' *hiḡāb* e quello sull'omosessualità, affermando che quest'ultimo è il terreno più fertile di strumentali scontri di civiltà. Per ragioni demografiche (cioè di numero, gli omosessuali restano, infatti, una minoranza) e quindi strutturali: mentre il femminismo islamico ha avuto il tempo di organizzarsi e di sviluppare argomenti pienamente islamici, la possibilità si rarefa per gli omosessuali musulmani, i quali devono servirsi di interpretazioni dal taglio radicale come quelle qui illustrate. Così, mentre il femminismo islamico in qualche modo risponde alla narrazione occidentale sul rispetto dei diritti delle donne, l'accettazione dell'omosessualità in islam incontra difficoltà maggiori e si presta, così, al discorso islamofobico. Di converso, oggi, la radicalizzazione delle posizioni neo-ortodosse contro l'omosessualità è diventata la contro-narrativa di un sedicente islam licenzioso e lussurioso come lo raccontava l'orientalismo dell'Ottocento, quello del *grand tour* nelle "zone sotadiche". Ancora una volta è questione di rivendicazioni identitarie piuttosto che di religione: contro la narrazione occidentale di presunti musulmani pederasta e

¹²³ Le analisi della storicità/astoricità dell'omosessualità in ambiente musulmano e dell'influenza dell'etica vittoriana in età coloniale sono estremamente interessanti. Normalmente, queste discutono il famoso articolo di Joseph Massad del 2002 *Reorienting Desire* come (Abdulhadi 474, 475)

prosseneti, oggi i supposti ortodossi si dicono puri, integralisti, *straight*.

With the secularization of Western civilization and the emergence of a liberal attitude towards sex in modern times, moral issues have lost much of their relevance in Western polemical discourse against Islam. At the same time, the liberal sexual morality of the modern Western world is in turn perceived by Muslim societies as an indication of the growing decadence of the West and so serves Islamist propagandists as welcome proof of Islam's moral superiority. Among other things, the heightened visibility of Western homosexuals, together with the increasing decriminalization of homosexuality, epitomizes for many Muslims the decay of Western culture. (Schmidtke 260)

Tale contro-narrativa si sposa ad una supposta irriducibilità dell'islam all'Occidente; queste due istanze non sono solo appannaggio del dibattito informale, ma sono utilizzate anche dagli esegeti moderni (tra tutti si ricorderà Sayyid Quṭb come modello di osmosi tra riflessione religiosa e socio-politica). Ne consegue che ogni argomento *esclusivamente* laico non sarà sufficiente per promuovere i diritti LGBTQI e che, piuttosto, un lavoro congiunto tra istanze socio-politiche e discorso sulla religione è indispensabile. Allo stesso tempo, se non si vuole rischiare che il discorso sia *esclusivamente* religioso, è necessario rintracciare le implicazioni politico-identitarie, seppure non evidenti.

Infine, ciò che si è dedotto dal dibattito sull'omosessualità in islam è che, dunque, il potere si serve di un simbolismo variegato; contemporaneamente, riguardo alle prospettive future, è risultato evidente che la radicalizzazione dei discorsi non potrà mai appianare le divergenze.

Contestualizzazione e interpretazione del materiale religioso: antichi e moderni a confronto

Sebbene non l'unico, la religione è il terreno di scontro più immediato delle politiche identitarie di cui si è detto poco sopra e, dunque, è stata un buon punto di partenza per aprire il dialogo. Del resto, sull'episodio del profeta Lot si basano speculazioni teologiche, ma anche giuridiche e morali.

Le tendenze esegetiche *queer*, illustrate durante questo lavoro, rappresentano una sfida all'interpretazione classica dell'episodio e rilanciano alcuni argomenti come la sessualità in islam, la divisione dei generi, la *genderness* della giurisprudenza islamica (si pensi alla natura intrinsecamente di genere dell'istituto del matrimonio). Più in generale, essendo in discussione il concetto di ortodossia e di autorità, altrettanto lo sono l'infallibilità del testo religioso e il suo posizionamento. Si tenga in considerazione, inoltre, che non si è messo in discussione l'islam nel suo messaggio coranico, nucleo originario, bensì le sue interpretazioni.

Come si è visto, il dibattito sulla storia del profeta Lot e sull'omosessualità in islam, sia presso gli antichi che presso i moderni, si caratterizza per la molteplicità di nodi sfiorati e si colloca sotto il segno della diversità. La divergenza di opinioni è stata riscontrata innanzi tutto presso i classici, prima sul contenuto del peccato del popolo di Lot, poi rispetto alle pene previste.

Sembra, tuttavia, che gli antichi convenissero nell'attribuire un significato preciso a *liwāṭ*, cioè "penetrazione anale". Dopo averlo definito, lo vietano senza indugio, specialmente in nome della riproduzione della specie, ma senza estensione metonimica alcuna dell'indecenza, *fāḥiṣa*, all'orientamento omosessuale. A esempio, la letteratura di *ḥadīṭ*, di cui Šams al-dīn al-Dahabī ha dato un assaggio, dimostra che il Profeta non fosse insensibile all'attrazione per i giovani imberbi e all'effetto del solo sguardo su di essi. Come affermato da Jim Wafer nel

suo contributo alla raccolta *Islamic Homosexualities*, è evidente che Muḥammad disapprovasse l'atto di chi cedesse all'amore per i giovani, ma non l'attrazione in sé e per sé verso di loro. Wafer procede, decifrando l'attrazione uomo-uomo come elemento erotico del simbolismo del *ḡihād* bellico. Nella spiegazione, estremamente accattivante e articolata, l'autore realizza un parallelo tra la sottomissione all'islam e la sottomissione catamitica, non senza un'ironia quasi caricaturale. Nonostante la ratio di questo argomento sia senz'altro solida, qui non si condivide il parallelo tra sforzo bellico e sodomia, ma quello tra la conquista del *dār al-ḥarb* e il *ḡihād nafsī*. La ragione risiede nel fatto che le storie coraniche di punizione *par excellence*, come quella del popolo di Lot, ricorrono prevalentemente in sure meccane, nelle quali la preoccupazione del testo rivelato è più per i principi ideologici fondanti come il *tawḥīd*, che per lo sforzo bellico. Non a caso, queste storie si concludono con un monito all'uditorio meccano sull'accogliere i segni divini giunti per rivelazione a Muḥammad. Solo dopo l'Ègira, infatti, durante lo scontro tra la comunità di Muḥammad e i meccani miscredenti, lo sforzo bellico diventerà un argomento coranico.

Se, da questo punto di vista, il parallelo tra *ḡihād* bellico e la penetrazione è sembrato ardito, tuttavia Wafer interpreta il valore simbolico che avrebbe, nel codice d'onore arabo, la sodomia di un altro uomo: per l'attivo, si tratterebbe più di un esercizio di potere che di una gratificazione sessuale; per il passivo, di un affronto alla sua mascolinità. In questione vi sarebbe dunque, l'integrità umana e così si spiegherebbe la censura dell'atto da parte del Profeta nella letteratura di Tradizione. A supporto di questa tesi, il fatto che la letteratura medievale mostri la sodomia come un modo per punire l'infedele così come, secondo l'oneirocritica, sognare di essere penetrato da parte del califfo – mantenendo cioè intatte le gerarchie sociali – sarebbe di buon auspicio.

Ricapitolando, il cruccio degli *ḥadīṭ* sulla questione, così come dell'esegesi classica e medievale che qui si è interrogata, ruoterebbe in prima istanza intorno alla riproduzione della

specie, quindi al rispetto della funzione biologica; di qui, la valutazione negativa sull'inversione del ruolo attivo e di quello passivo, piuttosto che sui gusti in fatto di sesso. Come si è visto, inoltre, mentre gli antichi ignorano la questione dell'orientamento sessuale (soffermandosi, piuttosto, sullo specifico atto di *liwāṭ* come un ostacolo alla legge naturale), gli esegeti contemporanei la utilizzano per esprimere un giudizio di valore negativo su natura, intelletto e morale.

Inoltre, a proposito dell'esegesi moderna e contemporanea, si è notato che il discorso sulla passione continua ad essere centrale nell'interpretare gli avvenimenti legati a Lot. Secondo Sayyid Quṭb, *ṣahwa* equivale sempre a *ṣadḍa*, devianza, poiché copulare senza procreare corrisponderebbe ad uno sperpero di energia. A tal punto che per Ṭanṭawī la sola passione possibile sia la *ṣahwa al-nikāh*! L'esegesi moderna ha, infatti, tralasciato l'argomento del *liwāṭ* vero e proprio, cioè la sodomia, per focalizzarsi sul concetto di devianza, nel ricorrente quadro interpretativo che vuole l'episodio di Lot come un esempio della punizione degli invertiti, e sui risvolti negativi della *ṣahwa*.

Secondo i testi medievali di medicina, però, la passione non è una perdita di controllo, anzi è un aspetto significativo della vita biologica e culturale sia nell'uomo che nella donna. Le stesse fonti, inoltre, ritengono che la determinazione del sesso del nascituro avverrebbe durante il concepimento e dipenderebbe dalla prevalenza degli umori di un partner o dell'altro; l'idea è, quindi, che la sessualità – e forse l'orientamento sessuale? – sia innata, sia un'attribuzione naturale, *fitrī*.

In sintesi, sembra che l'esegesi moderna e contemporanea abbia abbandonato dei motivi che erano invece ricorrenti nella letteratura religiosa e nei manuali di medicina di età classica e medievale sulla valutazione positiva della passione e sulla definizione di *liwāṭ* come circoscritta a un atto. Come si è visto, se il significato di *liwāṭ* è stato esteso ad intendere invece l'omosessualità, è stato per due equivoci di fondo e cioè che quest'identità si riduca ad

un solo, esclusivo, atto sessuale e che sia una scelta volontaria.

La riflessione, allora, è necessario che sia anche linguistica: come tradurre in una lingua europea, oggi, i termini *lūfī* e *liwāfī*? Le traduzioni più diffuse e ritenute affidabili in lingue europee risalgono alla metà dell'Ottocento, quando scarsa era la sensibilità alle questioni di genere, mentre certi usi si sono, intanto, radicati. Di qui, l'attenzione che nell'ultimo capitolo si è dedicata alla semantica di alcuni termini, in diverse occorrenze coraniche, e all'importanza della traduzione. Se ne deduce che, nell'approcciarsi ai "fatti coranici", si richiede un'analisi semantica ma anche tematica, analitica e sintetica allo stesso tempo. Appare, inoltre, necessario, quando ci si avvicini all'arabo coranico, tenere conto delle specificità di quella lingua e delle evoluzioni che ha subito.

Sull'interstizio tra antichi e moderni ha lavorato la letteratura scientifica¹²⁴ a partire dagli anni Novanta di cui ci si è serviti durante questo percorso di ricerca. Influenzata dal dibattito secolare sui diritti delle minoranze, essa approfondisce il *Leimotiv* del consenso da parte del partner passivo e la sua eventuale de-umanizzazione. Infatti, è possibile che il Corano sia intervenuto a sanzionare convenzioni già pre-islamiche che avessero a che vedere con la coercizione. Scartata l'ipotesi che il vizio di Sodoma fosse l'orientamento omosessuale, non si può, però, negare che il popolo di Lot fosse colpevole, tra gli altri, di atti di natura strettamente sessuale; la recensione di Amreen Jamel di alcune radici coraniche ha confermato proprio la molteplicità dei significati. Tale analisi si è concentrata, tra le altre, sulla radice *š-h-w* e ha fatto notare che la parola *šahwa* non sia, nell'arabo coranico, qualcosa di negativo in modo esclusivo. Queste conclusioni sono supportate dall'esegesi classica che riflette sul concetto di passione. Al-Rāzī, a esempio, così consapevole dei vari aspetti della natura umana, non critica la *šahwa* in ogni sua manifestazione ma solo nel momento in cui questa allontana l'uomo da Dio. Già presso questo commentatore, inoltre, è attivo il motivo

¹²⁴ In ordine cronologico di pubblicazione e a esempio, vedi Murray e Roscoe, Ali, Habib.

secondo il quale è la passione a permettere la procreazione: essa è come l'esca nella caccia, è la prelibatezza che assicura il difficile compito della preservazione della specie. Lo stesso tema è ripreso, portando a riprova argomenti pseudo-scientifici, dai manuali di medicina secondo i quali il desiderio determinerebbe le condizioni fisiologiche della procreazione. La stessa idea di al-Rāzī, ma con fare certamente più prescrittivo, si è rintracciata nel *Kitāb al-Kabā'ir*: è necessario che la passione venga domata perché non allontani dalla buona condotta. Di qui, il bisogno dei cataloghi sulle "Enormità", perché l'uomo sappia da cosa astenersi in modo dettagliato; gli stessi cataloghi esprimerebbero, inoltre, l'esercizio del controllo da musulmano a musulmano nell'ordinare il bene e proibire il male.

Infine, alcune considerazioni analitico-descrittive sulla letteratura scientifica che discute Lot e la reinterpretazione del suo episodio, disponibile in bibliografia. Innanzi tutto, nel complesso, questa rifiuta il cliché "l'islam dice che..." o "il Corano dice che..." e, interrogando la letteratura primaria, riconsidera il capitale teologico dell'islam. Come suggerito da Andrew Yip, la strategia di *queerizzazione* dei testi religiosi passa attraverso tre fasi principali: la critica prima all'interpretazione tradizionale di specifici passaggi come quello di Lot, poi alle autorità interpretative (attività complessa nel caso dell'islam, religione "senza centro") e, infine, l'attribuzione di un nuovo significato ai testi religiosi. All'interno delle *progressive stances*¹²⁵ si tratta unanimemente di non confinare il peccato del popolo di Lot all'omosessualità, ma semmai di estenderlo all'esercizio della violenza, anche sessuale, sullo straniero. Oltre alla violenza sessuale pare, infatti, che essi derubassero i viandanti, che fossero avidi e, sommo peccato, fossero colpevoli di miscredenza. Ancora, alcuni intellettuali contemporanei si spingono oltre il paradigma della violenza sessuale sostenendo che il Corano, per via della sua natura eminentemente morale, ammonisce il popolo di Lot per un

¹²⁵ Per un'analisi dettagliata dei vari orientamenti e delle personalità di riferimento (al-Qaradāwī per la posizione più tradizionale, Tariq Ramadan per una tradizionale moderata e Amreen Jamal e Scott Siraj Kugle per l'orientamento progressista), vedi (Eidhamar 1 - 8).

peccato altrettanto etico: lo sfruttamento della vulnerabilità dell'altro (S. S. Kugle). Al di là delle sottili differenze, complessivamente questo approccio si caratterizza per la creatività e per una nuova narrazione, sia sull'episodio di Lot che sul concetto di autorità interpretativa. Ciò deriva dalla considerazione del testo rivelato, come ogni altro testo letterario, nella sua storicità, cioè sulla consapevolezza che la sua interpretazione può variare nel tempo e sulla base di coordinate extra-testuali. Il testo viene accolto nella propria discorsività e fluidità, mentre l'interprete svolge un'attività da archeologo che miri alla decostruzione dei significati sedimentati. Poiché l'altro termine del discorso è l'eternità o meno del testo rivelato, ciò non è privo di implicazioni destabilizzanti.

Se la disputa sulla storicità del testo rivelato è destinata a rimanere aperta, qui non si è neppure sicuri che sia il punto centrale da discutere. Una riflessione, piuttosto, *ex ante* sulla soggettivizzazione dell'esperienza religiosa e dell'interpretazione dei testi, potrebbe essere più proficua per risolvere il dibattito su una supposta irriducibilità del messaggio islamico al mondo contemporaneo.

Pluralità e metodo

La letteratura primaria analizzata riferisce una vasta gamma di atteggiamenti e di valutazioni della diversità sessuale in islam. Si è visto che quest'ultimo, come del resto le altre religioni abramitiche, non può essere considerato omogeneo al suo interno e che i suoi precetti sono determinati dal contenuto delle Sacre Scritture (materiale endogeno) così come da

influenze esterne sulla religione (materiale esogeno). Se è intuitivo che queste ultime siano molteplici e agiscano su più livelli (in generale, riproducendo il simbolismo di certi dispositivi di potere), altrettanto non vale per il capitale teologico, ritenuto avere un significato eterno ed immutabile. Per questa ragione si è creduto, nei primi capitoli, di dover sottolineare la fluidità dello stesso concetto di canonicità dei testi religiosi in islam, corollario fondamentale per non confondere il Corano con una specifica interpretazione. Altrettanto necessario è, poi, discernere la lingua di Dio da quella usata per parlare di Lui. Si tratta, quindi, di valutare tensioni intra-testuali (a esempio nel Corano, come si è visto nell'analisi linguistica) e poi inter-testuali, motivo per cui oltre al Corano si sono consultati qui diversi generi letterari. Ne deriva che la verità teorico-dottrinale trovi applicazioni divergenti nella realtà così che gli stessi insegnamenti del Corano debbano essere innanzi tutto contestualizzati storicamente e, oggi, alla luce dei moderni stili di vita.

Astraendo dai singoli contenuti affrontati, discutere di tutto questo vuol dire approntare una strategia per l'analisi della produzione di significato a partire dai testi. Nel caso di testi sacri, il ragionamento è controverso poiché riconoscere la "liquidità" del canone religioso può essere recepito come un atto sovversivo, che mette in crisi l'universalità del messaggio. Non a caso, durante l'analisi, è stata ricordata con insistenza la morale di fondo del Corano – immutabile, quella sì – e cioè l'appello alla consapevolezza della distinzione tra Bene e Male, piuttosto che l'intento normativo.

In sintesi, dotarsi di un metodo di lettura del Corano ma in generale di un testo, vuol dire sapere distinguere ciò che è contingente e storico da ciò che è invece universale ed eterno. Nell'analizzare l'episodio di Lot, ciò non ha significato scartare indifferentemente tutto ciò che non fosse coranico, anzi ha voluto dire recuperare questo materiale ma mantenendo un occhio vigile, una lettura antropologica.

Risulta cruciale, infine, che gli omosessuali della comunità musulmana si dotino di un

metodo che permetta loro di recuperare la letteratura primaria per promuovere un cambiamento dall'interno, musulmano e soprattutto cosciente. Infatti, se da una parte si è consapevoli del fatto che la riflessione sul metodo debba essere una fase preliminare all'analisi stessa, dall'altra questo lavoro è stato pensato come un *mezzo* per verificare il metodo. E se, in fondo, la questione dell'interpretazione dell'episodio di Lot trova solo una risposta aperta, d'altra parte il cerchio non può che chiudersi con un appello all'originario messaggio coranico, lo stesso indicato in apertura, sulla reciprocità delle anime gemelle che miri al *riposo* di entrambe, chissà, a prescindere dagli orientamenti sessuali.

Bibliografia

In lingue occidentali

- Abdulhadi, Rabab. «Sexuality and the Social Order in Arab and Muslim Communities.»
- Habib, Samar. *Islam and Homosexuality*. Vol. 2. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010. 463-487.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. «Intention.» *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Brill Online, s.d.
- Abu-Sahlieh, Sami A. Aldeeb. «La migration dans la conception musulmane.» *Oriente moderno* (1994): 219-283.
- Adang, Camilla. «Ibn Hazm on Homosexuality. A Case Study.» *Al-Qantara* 2003: 5-32.
- Ali, Kecia. *Sexual Ethics & Islam*. Oxford: Oneworld, 2006.
- al-Ṭabarī. *The History of al-Ṭabarī*. Trad. William M. Brinner. Vol. 2. Albany: University of New York press, 1987. 40 vol.
- Articolo non firmato. «ilm.» *Encyclopaedia of Islam*. Seconda ed. Brill Online, s.d.
- Articolo non firmato. «Kḥaṭī'a.» *Encyclopaedia of Islam*. Seconda ed. Brill Online, s.d.
- Badawi, Elsaid M. e Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Brill Online, 2008.
- Badran, Margot. «Gender.» *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Brill Online, s.d.
- Bausani, Alessandro. *L'islam*. Milano : Garzanti, 1999.
- Beckers, Tilo. «Islam and the Acceptance of Homosexuality: The Shortage of Socioeconomic Well-Being and Responsive Democracy.» Habib, Samar. *Islam and Homosexuality*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010. 57-98.
- Bidar, Abdennour. *Un Islam pour Notre Temps*. Paris: Seuil, 2004.

Bouhdiba, Abdelwahab. *La sexualité en Islam*. Paris: Presses Universitaires de France, 1975.

Branca, Paolo. *Il Corano*. Bologna: Il Mulino, 2001.

Burton, John. «Muḥṣan.» *Encyclopaedia of Islam*. Seconda ed. Brill Online, s.d.

Carra de Vaux, B., J. Schacht e A.-M. Goichon. «Ḥadd.» *Encyclopaedia of Islam*. Seconda ed. Brill Online, s.d.

Cesari, Jocelyne e Andrea Pacini. *Giovani musulmani in Europa: tipologie di appartenenza religiosa e dinamiche socio-culturali*. Torino: Fondazione Giovanni Agnelli, 2005.

Chaumont, Éric. «al-Ṭabarī.» *Encyclopaedia of Islam*. Seconda ed. Brill Online, s.d.

Chebel, Malek. *Encyclopédie de l'Amour en Islam*. Paris: Payot, 1995.

Cheneb, Mohammad Ben. «al-Dḥahabī.» *Encyclopaedia of Islam*. Seconda ed. Brill Online, s.d.

Choukri, Mohamed. *Il pane nudo*. Trad. Mario Fortunato. Roma: Theoria, 1989.

Cook, Michael. «Virtues and Vices, Commanding and Forbidding.» *Encyclopaedia of the Qurān*. Brill Online, s.d.

Dallal, Ahmad. «Sexualities. Scientific discourses, premodern: overview. .» *Encyclopaedia of Women and Islamic Cultures*. Brill Online, s.d.

De Martino, Gianni. «An Italian in Morocco.» Schmitt, Arno e Jehoeda Sofer. *Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies*. New York: Harrington Park Press, 1992. 25-37.

Eidhamar, Levi Geir. «Is Gayness a Test from Allah? Typologies in Muslim Stances on Homosexuality.» *Islam and Christian–Muslim Relations* Gennaio 2014.

El Menyawi, Hassan. «Same-Sex Marriage in Islamic Law.» *Wake Forest Journal of Law and Politics* 2012: 375-531.

Esack, Farid e Nadeem Mahomed. «Sexual Diversity, Islamic Jurisprudence and Sociality.» *Journal of Gender and Religion in Africa* 17.2 (2011): 41.57.

Fadel, Moḥammad Hossam. «Chastisement and Punishment.» *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Brill Online, s.d.

Foucault, Michel. *La volonté de savoir*. Trad. Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci. Vol. 1. Paris: Gallimard, 1976.

Gilliot, Claude. «Exegesis in the Qur'ān: Classical and Medieval.» *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Brill Online, s.d.

Goldschmidt, Arthur. «al-Shaarawi.» *Biographical Dictionary of Modern Egypt*. Cairo: American University in Cairo Press, 2000.

Habib, Samar. *Islam and Homosexuality*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010.

—. "Queer-friendly Islamic hermeneutics." *ISIM Review* 21 (2008): 32-33.

Hartmann, R. «Baḥr Lūṭ.» *Encyclopaedia of Islam*. Seconda ed. Brill Online, s.d.

Heller, B. e G. Vajda. «Lūṭ.» *Encyclopédie de l'Islam*. Seconda ed. Brill Online, s.d.

Hirschberg, Haim Z'ew. «Lot.» *Encyclopaedia Judaica*. Seconda ed. Gale, 2007.

Ibrahim, Sonallah. *La Commissione*. Trad. Daniele Mascitelli. Catania: De Martinis, 1993.

Jahangir, Junaid Bin. «Implied cases for Muslim same-sex unions.» Habib, Samar. *Islam and Homosexuality*. Vol. 2. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010. 297-326.

Jamel, Amreen. «M.A.'s Thesis.» *The Story of Lot's and the Qur'an's Perception of the Morality of Same-Sex Sexuality*. University of Calgary, 1997. 2 Febbraio 2014. <<http://dspace.ucalgary.ca/bitstream/1880/26660/1/31294Ebrahim.pdf>>.

Juynboll, G.H.A.. «Siḥāḳ.» *Encyclopaedia of Islam*. Seconda ed. Brill Online, s.d.

Kassis, Hanna E. *A Concordance of the Qur'an*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Kelly, Christopher Grant. «Is there a "gay-friendly" islam? Synthesizing tradition and

modernity in the question of homosexuality in islam.» Habib, Samar. *Islam and homosexuality*. Vol. 2. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010. 247-268.

Kugle, Scott Siraj Al-Haqq e Stephen Hunt. «Masculinity, Homosexuality and the Defence of Islam: a Case Study of Yusuf al-Qaradawi's Media Fatwa.» *Religion and Gender* 2.2 (2012): 254-279.

Kugle, Scott Siraj Al-Haqq. *Homosexuality in Islam*. Oxford: Oneworld, 2010.

—. «Queer Jihad: a view from South Africa.» *ISIM review* 16 (2005): 14-15.

Kugle, Scott Siraj Al-Haqq. «Sexual Diversity in Islam.» *Voices of Islam*. A cura di Vincent J. Cornell, Virginia Gray Henry-Blakemore e Omid Safi. Vol. 5. Westport, London: Praeger, 2007. 5 vol. 131-167.

Kugle, Scott Siraj Al-Haqq. «Sexuality, Diversity, and Ethics in the Agenda of Progressive Muslims» Safi, Omid. *Progressive Muslims*. 2003. 190-234.

Lagrange, Frédéric. «Sexualities and queer studies» *Encyclopaedia of Women & Islamic Cultures*. Vols. 1: Methodologies, paradigms and sources. Comp. Frédéric Lagrange. Leiden: Brill, 2003. 419-422.

Laoust, Henri. «Ibn Taymiyya.» *Encyclopaedia of Islam*. Seconda ed. Brill Online, s.d.

Leemhuis, Frederik. «Readings of the Qur'ān.» *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Brill Online. Brill Online, s.d.

Mahfuz, Nagib. *Vicolo del mortaio*. Trad. Paolo Branca. Milano: Feltrinelli, 1989.

Marongiu-Perria, Omero e Michael Privot. *L'homosexualité, un défi théologique*. 21 dicembre 2012. <<http://oumma.com/15178/lhomosexualite-un-defi-theologique>>.

Marshall, David. «Punishment Stories.» *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Brill Online, s.d.

Mavroudi, Maria. «Representations. Dream Literature: Overview.» *Encyclopaedia of Women and Islamic Cultures*. Brill Online, s.d.

Mezziane, Mohammed. «Sodomie et masculinité chez les juristes musulmans du IXe au

XIe siècle.» *Arabica* 55.2 (2008): 276-306.

Murray, Stephen O. e Will Roscoe. *Islamic Homosexualities. Culture, History and Literature*. New York and London: New York University Press, 1997.

Musić, Rusmir. «M. A. Thesis.» *Queer Vision of Islam*. University of New York, 2003.

Musić, Rusmir. «Queer visions of Islam.» Habib, Samar. *Islam and Homosexuality*. Vol. 2. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010. 327-345.

Nagel, T. «al-Kisāʾī.» *Encyclopaedia of Islam*. Seconda ed. Brill Online, s.d.

Nagel, T. «Ḳiṣaṣ al-Anbiyā' .» *Encyclopaedia of Islam*. Seconda ed. Brill Online, s.d.

Oberhelman, Steven M. «Hierarchies of Gender, Ideology, and Power in Ancient and Medieval Greek and Arabic Dream Literature.» J. W. Wright, Everett K. Rowson. *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*. Columbia University Press, 1997. 54-93.

Pellat, Charles. «Ḳass.» *Encyclopaedia of Islam*. Seconda ed. Brill Online, s.d.

Pellat, Charles. «Ḳissa.» *Encyclopaedia of Islam*. Seconda ed. Brill Online, s.d.

Peters, R. «Zinā.» *Encyclopaedia of Islam*. Seconda ed. Brill Online, s.d.

Rippin, A. «Tafsīr.» *Encyclopaedia of Islam*. Seconda ed. Brill Online, s.d.

Robson, J. «Ḥadīth.» *Encyclopaedia of Islam*. Seconda ed. Brill Online, s.d.

Rubin, Uri. «Prophets and Prophethood.» *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Brill Online, s.d.

Schmidtke, Sabine. «Homoeroticism and Homosexuality in Islam: A Review Article.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 62.2 (1999): 260-266.

Schmitt, Arno. *Bio-Bibliography of male-male sexuality and eroticism in Muslim societies*. Berlin : Verlag Rosa Winkel, 1995.

Schmitt, Arno e Jehoeda Sofer. *Sexuality and eroticism among males in Moslem societies*. New York: Harrington Park Press, 1992.

Toelle, Heidi e Katia Zakharia. *A la découverte de la littérature arabe*. Paris: Flammarion, 2005.

Tottoli, Roberto. *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*. Trad. Michael Robertson. Richmond: Curzon, 2002.

—. «L'introduzione al tafsīr dello Ṣayḥ al-Ṣa'rāwī.» *Annali di Ca' Foscari* XXXII.3 (1993): 63-82.

—. *Storie dei profeti*. Genova: Il Melangolo, 1997.

Ventura, Alberto. «Introduzione.» *Il Corano*. A cura di Alberto Ventura. Trad. Ida Zilio-Grandi. Mondadori, 2010.

Waardenburg, Jean Jacques. *I Musulmani nella società europea*. Torino : Fondazione Giovanni Agnelli, 1994.

Wensinck, Arent Jan. «Khāṭi'a.» *Encyclopaedia of Islam*. Seconda ed. Brill Online, s.d.

Wielandt, Rotraud. «Exegesis of the Qur'ān: Early Modern and Contemporary.» *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Brill Online, s.d.

Yip, Andrew K. T. «Queering religious texts: An exploration of British non-heterosexual Christians' and Muslims' strategy of constructing sexuality-affirming hermeneutics.» *Sociology* 39.1 (2005): 47-65.

Zaed, Ludovic-Mohamed. *Le Coran et la Chair*. Paris: Max Milo, 2012.

Zaman, Muhammad Qasim. «Sin, Major and Minor.» *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Brill Online, s.d.

Zanghellini, Aleardo. «Neither homophobic nor (hetero) sexually pure.» Habib, Samar. *Islam and homosexuality*. Vol. 2. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010. 269-295.

Zilio-Grandi, Ida. *Il Corano e il male*. Torino: Einaudi, 2002.

Zilio-Grandi, Ida. «La creazione della donna nel Corano e il suo ruolo nella letteratura islamica.» *Le religioni e il mondo moderno*. A cura di G. Filoramo. Vol. IV. Torino: Einaudi, 2009. 341-373.

Zilio-Grandi, Ida. «Le opere di controversia islamo-cristiana nella formazione della

letteratura filosofica araba.» *Storia della filosofia nell'Islam medievale*. A cura di Cristina D'Ancona. Torino: Einaudi, 2005. 101-136.

Zollner, Barbara. «Mithliyyun or Lutiyyun? Neo-Orthodoxy and the Debate on the Unlawfulness of Same-Sex Relations in Islam.» Habib, Samar. *Islam and Homosexuality*. Vol. 1. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010. 193-221.

In lingua araba

al-Ḍahabī, Šams al-dīn. *al-Kabā'ir*. al-Qāhira: Dār al-bayān al-ḥadīṭa, 2001.

al-Kisā'ī. *Qiṣaṣ al-Anbiyā' Vita Prophetarum*. A cura di Isaac Eisenberg. Leiden: Brill, 1923.

al-Qurṭubī. *al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*. Disponibile on line all'indirizzo www.altafsir.com, s.d.

al-Rāzī, Faḥr al-Dīn. *Mafātīḥ al-ġayb*. Disponibile on line all'indirizzo www.altafsir.com, s.d.

al-Ša'rāwī, Muḥammad Mutawallī. *Tafsīr al-qur'ān al-karīm*. Disponibile on line all'indirizzo www.altafsir.com, s.d.

al-Suyūṭī. *al-Durr al-mantūr fī l-tafsīr bi-l-ma'tūr*. Disponibile on line all'indirizzo www.altafsir.com, s.d.

al-Ṭabarī. *Ġāmi' 'al-bayān 'an ta'wīl al-Qur'ān*. Disponibile on line all'indirizzo www.altafsir.com, s.d.

—. *Ta'rīkh ar-rusul wa 'l-mulūk*. A cura di Muhammad Abū 'l-Fadl Ibrāhīm. Vol. 1. Cairo: Dār al-maārif, 1960.

al-Ṭaʿlabī. *al-Kašf wa al-bayān ʿan tafsīr al-Qurʿān*. Disponibile on line all'indirizzo www.altafsir.com, s.d.

—. *Qiṣaṣ al-Anbiyāʾ al-musammā ʿarāʾis al-mağālis*,. Beyrūt: Dār al-Fikr, 2000.

Ibn Kaṭīr. *Qiṣaṣ al-Anbiyāʾ*. Beyrūt: Dār al-Fikr, 1992.

—. *Kitāb faḍāʾil al-Qurʿān*. Disponibile on line all'indirizzo www.altafsir.com, s.d.

Ibn Manẓūr. *Lisān al-ʿArab*. s.d. Disponibile on line all'indirizzo www.ejtaal.net/aa.

Quṭb, Sayyid. *Fī ẓilāl al-Qurʿān*. Disponibile on line all'indirizzo www.altafsir.com, s.d.

Ṭanṭāwī, Muhammad Sayyid. *al-Tafsīr al-wasīṭ lil-Qurʿān al-Karīm*. Disponibile on line all'indirizzo www.altafsir.com, s.d.

Dizionari ed Enciclopedie consultati

Encyclopaedia Judaica. Seconda ed. Gale, 2007.

Encyclopaedia of Islam. Seconda ed. Brill Online, s.d.

Encyclopaedia of the Qurʿān. Brill Online, s.d.

Encyclopedia of Women & Islamic Cultures. Brill Online. s.d.

Ibn Manẓūr. *Lisān al-ʿArab*. s.d. Disponibile on line all'indirizzo www.ejtaal.net/aa.

Kazimirski, Albert De Biberstein. *Dictionnaire Arabe-Français*. Paris: Maisonneuve et Cie, 1860.

Lane, Edward. *Arabic-English Lexicon*. Williams and Norgate, 1863.

Reig, Daniel. *Dictionnaire arabe-français*. Paris: Larousse, 1983.

Traini, Renato. *Vocabolario Arabo-Italiano*. Roma: Istituto per l'Oriente, 1993.

Sitografia e filmografia

Gay Muslims. Regia Cara Lavan.2006.

Gayday Magazine. s.d. <<http://gaydaymagazine.com/>>.

I Am Not Haraam. s.d. <<http://iamnotharaam.tumblr.com/>>.

I exist. A Jihad for Love. Regia Pavez Sharma. 2007.

Islam and Homosexuality. s.d. 30 Gennaio 2014.

<<http://www.missionislam.com/knowledge/homosexuality.htm>>.

Le corps dans le monde arabe : entre contrainte et volupté ? 10 novembre 2013.

<<http://www.franceculture.fr/emission-du-cote-de-chez-soi-le-corps-dans-le-monde-arabe-entre-contrainte-et-volupte-2013-11-10>>.

Le Monde Afrique. 15 Maggio 2014. <http://www.lemonde.fr/afrique/article/2014/05/15/six-marocains-condamnes-pour-homosexualite_4418792_3212.html?google_editors_picks=true>.

Le Monde Afrique. 15 Maggio 2014. <http://www.lemonde.fr/afrique/article/2014/05/15/six-marocains-condamnes-pour-homosexualite_4418792_3212.html?google_editors_picks=true>.

L'imam gay. 19 novembre 2013. <<http://www.franceculture.fr/emission-les-pieds-sur-terre-l%E2%80%99imam-gay-2013-11-19>>.

MOI Musulmani Omosessuali d'Italia. s.d. <<http://www.ilgrandecolibri.com/>>.

Mostyn, Trevor. *Sheikh Mohammed Tantawi obituary*. 10 Marzo 2010.

<<http://www.theguardian.com/world/2010/mar/10/sheikh-mohammed-tantawi-obituary>>.

Oubrou, Tareq. *Oubrou, imam de Bordeaux : « L'homosexualité est un choix »*. 11 10 2010.

<<http://rue89.nouvelobs.com/2010/10/11/oubrou-imam-de-bordeaux-lhomosexualite-est-un-choix-170494>>.

Ross, Will. *BBC News Africa*. 6 Febbraio 2014. <<http://www.bbc.com/news/world-africa-26065392>>.

Sheik Yousuf Al-Qaradhawi: Homosexuals Should Be Punished Like Fornicators But Their Harm Is Less When Not Done in Public. 5 Giugno 2006. <<http://www.memritv.org/clip/en/1170.htm>>.

Slackman, Michael. *Mohamed Sayed Tantawi, Top Cleric, Dies at 81*. 10 Marzo 2010. <http://www.nytimes.com/2010/03/11/world/middleeast/11tantawi.html?_r=0>.

Telquel Online. 15 Maggio 2014. <<http://www.telquel-online.com/content/six-personnes-condamn%C3%A9es-pour-homosexualit%C3%A9-%C3%A0-fqih-bensalah>>.

Telquel Online. 16 maggio 2014. <<http://www.telquel-online.com/content/sida-le-cndh-%C3%A0-la-rescousse>>.

Un peu d'histoire: islam et sodomie sont-ils incompatibles ? 3 settembre 2008. <<http://rue89.nouvelobs.com/rue69/un-peu-dhistoire-islam-et-sodomie-sont-ils-incompatibles>>.