

*Jolanda Guardi*

“STORIA DELLA SCHIAVA TAWADDUD”:  
DALLA SCHIAVITÙ DEL CORPO ALLA LIBERAZIONE  
DEL LINGUAGGIO

كيف للمرأة أن تتكلم  
وهي غير موجودة في الكلام؟  
مي زيادة

Il discorso letterario riflette una struttura sociale (Hafez: 1995) le cui dinamiche sono basate su elementi diversi, e tra questi su una relazione di potere che vede gli interessi delle donne subordinati a quelli degli uomini. Se ciò è vero per qualunque società, in quella araba la letteratura – soprattutto quella moderna – ha svolto un ruolo significativo nel modellare, influenzare e modificare le relazioni di potere esistenti tra uomini e donne; nel mondo arabofono, inoltre, la centralità della lingua scritta, strettamente legata alla natura patriarcale della società e al carattere maschile dell'*establishment* tradizionale, ha svolto e continua in parte a svolgere un ruolo centrale: patriarcato e logocentrismo hanno stretto un'alleanza che ha cercato di ridurre le donne da sempre al silenzio letterario. In quest'ottica, il dibattito in corso da tempo nel mondo arabo relativamente al problema della diglossia<sup>1</sup>, rappresenta qualcosa di più di una questione meramente linguistica o letteraria, poiché coinvolge una ristrutturazione ideologica e rappresentazioni culturali (Hafez: 1995, 155-6), ristrutturazione nella quale un ruolo diverso svolgerà la lingua parlata, ambito al quale storicamente, per scelta o per forza l'espressione femminile è stata relegata. Non a caso May Ziyāda, autrice dell'esergo che riportiamo, si chiedeva: “Come può parlare la donna se non è presente nel linguaggio?” (Ziyāda: 1994, 45)

Se, tuttavia, le donne arabe oggi scrivono, resta da chiedersi:

<sup>1</sup> Per un approccio in questo senso alla sociolinguistica araba si veda B. Airò (2007: 107-121).

quando la donna ha cominciato a esprimersi in lingua araba, a liberarsi dalla schiavitù del *logos* maschile? E questa liberazione è in qualche modo legata alla schiavitù del corpo o ha percorso e percorre strade proprie? Quando, nel mondo arabofono, è apparso un linguaggio “of their own”? (Showhalter: 1977).

Le premesse da cui partiamo – per cercare di rispondere a questa domanda – nell’analisi della “Storia della schiava Tawaddud”, inserita nelle *Mille e Una Notte*, hanno come riferimento gli studi sulla letteratura femminile/femminista, nell’intento di dimostrare come la “Storia della schiava Tawaddud” sia il primo testo letterario in lingua araba che incorpora il *discourse* della donna, il primo testo in cui il linguaggio femminile viene liberato dalla schiavitù della società patriarcale. Pur con alcuni limiti e pur restando il corpo ancora in stato di servaggio, la storia di Tawaddud pone le basi per una manifestazione pubblica del linguaggio femminile, sebbene ancora fondato in uno spazio maschile, tenendo conto che, come afferma Elaine Showalter, il modello di letteratura femminile è, nel suo sviluppo, uguale a quello di qualunque subcultura (Showalter: 1977)<sup>2</sup>. La studiosa anglosassone suddivide lo sviluppo dell’autocoscienza femminile attraverso la scrittura in tre fasi: *feminine*, *feminist* e *female*<sup>3</sup>.

First there is a prolonged phase of *imitation* of the prevailing modes of the dominant tradition, an *internalization* of its standards of art and its view on social roles. Second there is a phase of *protest* against these standards and values [...] Finally there is a phase of *self-discovery* [...] (1977: 13; corsivo dell’autrice)

che corrispondono ai tre momenti individuati da Julia Kristeva, sempre in ambito letterario: accesso all’ordine simbolico, rifiuto dell’ordine simbolico e superamento dello stesso (Kristeva: 1981, 33-34). Un testo letterario, dunque, è sempre o prima o dopo il suo tempo ma anche *del* suo tempo, in quanto rappresenta una certa configurazione linguistica e ideologica; esso è quello che Kristeva chiama “futuro

<sup>2</sup> Subcultura viene qui inteso non semplicemente come un’entità che “custodisce” determinati valori del gruppo minoritario, ma come un’entità positiva che spinge al cambiamento.

<sup>3</sup> Lasciamo i termini in lingua inglese in mancanza di una corrispondenza a nostro parere soddisfacente in lingua italiana che renda conto delle diversità tra questi tre momenti. È evidente che gli studi di Showalter e di altre studiose e studiosi fanno riferimento ad ambiti culturali differenti; tuttavia ci sembra che trattare la letteratura araba utilizzando parametri di analisi che consideriamo applicabili a tutte le letterature sia non più procrastinabile, tanto più che studi in questo senso vengono da diversi anni pubblicati da studiosi e critici arabi.

anteriore” (Kristeva: 1974b, 364-368).

In tal senso la “Storia della schiava Tawaddud” si colloca nel primo di questi tre momenti: consideriamo le *Mille e Una Notte* come una scrittura di donna, come un testo che, nella giustapposizione delle diverse storie, persegue una sua logica interna il cui obiettivo è la liberazione del *discourse* della donna ancora immerso nella tradizione dominante maschile e che per questo motivo ne utilizza ancora i modi e il linguaggio<sup>4</sup>. In tale ottica, *Sharazād* affronta la morte non tanto per conservare la vita, quanto per affermare e conservare, attraverso la parola, la memoria di una violenza originaria (Benchekh: 1988, 38). Non solo quella da lei subita, ma anche quella cui sono state sottoposte tutte le regine che sono state assassinate prima di lei e che aspettano quelle che verranno.

L'homme, saisi dans ses fonctions et ses pouvoirs, se veut modèle par excellence. Son équilibre est immuable, il a la vertu figée du *paradigme*. La femme, créature à l'écoute de son être, rompt la convention, affronte la rupture, se précipite dans les failles des *discours*. Elle a l'imagination vivante du *syntagme*. Elle est l'énergie qui se donne au sens (*Ibidem*; corsivo nostro).

### *Storia della schiava Tawaddud*

Si diceva che la storia di Tawaddud è inserita all'interno di un discorso letterario che persegue una logica testuale. Ciò è del resto caratteristico della letteratura del periodo, che vede una delle massime espressioni – ritenuta appartenente alla letteratura “colta” – nelle *maqāma*. Anche in questo tipo di testo, infatti, “storie” apparentemente slegate fra loro, perseguono un obiettivo, che è quello di presentare la formazione del protagonista o il suo percorso verso un cambiamento<sup>5</sup>; in tal modo, la storia di Tawaddud si inserisce nella letteratu-

<sup>4</sup> Gli studi sulle *Mille e Una Notte* si sono sviluppati recentemente in diverse direzioni, tutte legittime, che hanno dato risultati interessanti in diverse discipline. Le tendenze più recenti vedono lo studio di singole storie all'interno della dinamica del testo e lo studio delle *Mille e Una Notte* secondo l'analisi dei generi letterari. Si veda Heath (1982 e 1988).

<sup>5</sup> A proposito delle *maqāma*, Abd Al-Fattah Kilito (1978: 18) afferma: “On commence aujourd'hui à prendre conscience de la nécessité d'une réévaluation des cadres et des distinctions habitués du passée. Comment, en effet, étudier sérieusement la critique poétique sans interroger conjointement l'effort des grammairiens, des apologistes du Coran et des juristes?... Il devient de plus en plus urgent de saisir les principes qui sous-tendent les diverses disciplines arabes classiques, de reclasser ces dernières et de montrer qu'elles relèvent d'un même système de pensée profond”. Per un'analisi in tal senso di questa espressione letteraria si veda K. Zakaria (2000) e Håmeen-Anttila (2006).

ra del periodo in cui possiamo collocare la redazione, per così dire<sup>6</sup> “definitiva”, del nucleo centrale delle *Mille e Una Notte*. La storia di Tawaddud si situa all’interno della narrazione a metà circa<sup>7</sup> e rappresenta una cesura all’interno del testo: da questo momento la storia procede verso la risoluzione di quanto avvenuto nell’antefatto e da cui il narrare della protagonista ha avuto origine. Essa, quindi, non è tanto da analizzare come una risposta all’interno del testo stesso alla storia cornice, come sostengono alcuni autori (Malti-Douglas: 1991, 11-28), quanto piuttosto come il primo testo letterario in lingua araba che incorpora, come già detto, il discorso della donna e, contemporaneamente, porta alla luce la femminilità come valore positivo<sup>8</sup> in un’opera letteraria in lingua araba (Ġaddāmī: 2006, 85).

Per fornire un quadro di riferimento riportiamo in breve una traccia della narrazione evidenziando i punti che a noi sembrano salienti: Tawaddud è la *ġāriya* (schiava)<sup>9</sup> di un giovane di nome Abū al-Hasan che ha dilapidato tutte le sostanze lasciategli in eredità dal padre e che non reagisce alla sua situazione di grave necessità.

[...] continuò in questo modo di vita finché i suoi beni non furono sperperati, la sua situazione non peggiorò, tutti i suoi beni se ne andarono ed egli si morse le mani. Non gli era rimasto nulla dopo che aveva scialacquato eccetto una schiava che aveva ereditato dal padre con tutto il resto (Alf Layla wa Layla: 2005, vol. 3, 216).

<sup>6</sup> Dato il tipo di testo, tuttavia, riteniamo che pensare a una versione “originale” o “definitiva” sia in parte un controsenso. Si veda a tal proposito Bencheikh (1981).

<sup>7</sup> Nelle versioni da noi consultate il numero delle notti durante le quali si svolge la narrazione varia a seconda dell’edizione: Si veda “Hikāyat al-ġāriya Tawaddud”, *Alf Layla wa Layla*, Dār sadir, Bayrūt 1999, vol. 1, notti 437-462, pp. 689-713; *Alf Layla wa Layla*, Manšurāt al-hayāt, Bayrūt, s.d., notti 439-465, pp. 229-269; “Hikāyat Tawaddud al-ġāriya”, *Alf Layla wa Layla*, ENAL, Alger 2005, vol. 3, notti 428-454, pp. 215-257; “Hikāyat Tawaddud al-ġāriya”, *Alf Layla wa Layla*, Al-maktaba at-taqāfiyya, Bayrūt 1981, notti 370-453, pp. 487 (vol. 2)-15 (vol. 3). Abbiamo tenuto presente anche la traduzione di R. Burton, “Abu al-Husn and his Slave-girl Tawaddud”, *The Thousand and One Nights*, 10 voll. più 5 di notti supplementari, Privately Printed by the Burton Club, United States 1885 e segg., vol. 5 pp. 189-245, nella quale la storia si snoda dalla 437esima alla 462esima notte. Per l’edizione italiana abbiamo consultato *Le Mille e Una Notte*, a cura di F. Gabrieli, Einaudi, Torino 1972, dove la “Storia della schiava Tawaddud” viene riportata nel vol. 2, alle pp. 499-540 e comprende le notti 437-462 discostandoci dalla traduzione ogni qualvolta lo abbiamo ritenuto necessario. W. Lane omette questa storia dalla sua traduzione ritenendola noiosa per il lettore (cfr. Burton 1885 e segg., vol. 5, p. 189, n. 1).

<sup>8</sup> Nella letteratura araba classica, al contrario, una caratteristica attribuita alle donne è quella del *kayd*, “astuzia”. Per un’eccellente analisi letteraria di questo motivo cfr. Malti-Douglas (1991).

<sup>9</sup> La traduzione di questo vocabolo con “schiava” è ampiamente accettata. Il termine, tuttavia, copre un’area semantica più ampia e significa anche, più semplicemente, “giovane donna”. Cfr. Fayrūzābādī (1995: vol. 4, 337).

La schiava, un giorno, chiede al suo padrone di portarla alla corte di Harūn ar-Rašīd, offrendogli di vendergliela a un prezzo molto elevato, diecimila dinari. Quando l'emiro dei credenti si meraviglierà per tale richiesta, il giovane dovrà rispondere che la sua schiava vale molto di più di questa cifra, poiché non ne esistono di uguali e non ne sono esistite in alcun tempo. Il califfo, colpito da queste parole, decide di mettere alla prova Tawaddud, chiedendole di sfidare tutti i saggi e i dotti della corte – filosofi e scienziati versati in tutte le scienze del tempo, capeggiati da Ibrāhīm ibn Sayyār an-Nizām<sup>10</sup> – in una *munāzara*.

Quando udì tale discorso da una fanciulla così giovane, il califfo Harun ar-Rachid ammirò l'eloquenza della sua lingua, e si rivolse al suo padrone, dicendo: – Io farò venire chi sostenga con lei una tenzone in tutto ciò che afferma di conoscere, e se risponderà ti pagherò il suo prezzo e anche di più; se invece non risponde, la terrai tu (*Ibidem*, 218).

Tawaddud è una *ġāriya*, non una donna libera ed è giovane, aspetto sul quale nella storia si insiste molto. È anche di una bellezza straordinaria:

Ella non aveva pari per grazia, bellezza e perfezione, forme e statura. [...] vinceva le belle in teoria e in pratica, aveva il passo flessuoso e la figura slanciata, alta cinque piedi. Le sue tempie erano come la luna nuova del mese di *ša'bān*, le sue sopracciglia due curve allungate, i suoi occhi somigliavano a quelli della gazzella, il naso era come il filo della spada, le sue guance sembravano convalli di anemoni, la bocca il sigillo di Salomone, i denti collane di perle, il suo ombelico poteva contenere un'oncia di pomata di benzoino, la sua vita era più sottile del corpo di un amante estenuato dalla passione e reso infermo dalla dissimulazione, mentre i suoi lombi erano più gravi di due lune. [...] Era come la luna piena che sorge come la gazzella che pascola, quattordicenne, e svergognava il sole e la luna [...] Aveva la pelle trasparente, l'alito fragrante, quasi fosse stata creata di luce e formata di cristallo (*Ibidem*: 216).

In quanto schiava si trova in partenza in una posizione di debolezza di fronte alla forza, rappresentata dall'uomo. Tawaddud non è una *sayyda* (donna libera), non gode di prestigio sociale né di un'ascendenza nobile<sup>11</sup>. È una schiava che viene mostrata per essere ven-

<sup>10</sup> La nostra lettura della "Storia della schiava Tawaddud" si basa, tra l'altro, sulla lettura del vocabolo come an-Nizām, che condividiamo con Ġaddāmī (2006). Burton (1885 e segg.) e Gabrieli (1972) traducono invece il vocabolo rispettivamente con "the prosodist" e "il letterato" non considerando parte del nome dello studioso, ma un soprannome, poiché leggono evidentemente *an-nazzām*.

<sup>11</sup> Tawaddud è senza *basab wa nasab*, ovvero non possiede i requisiti di nobiltà per ascendenza familiare (*nasab*) né per meriti sociali (*basab*).

duta. Nonostante questa situazione di partenza ella sfida tutto lo Stato, rappresentato dal califfo e dai dotti, sfida cioè il potere politico, economico e culturale maschile in una tenzone intellettuale, la *munāzara*, che è un prodotto tipico del tempo e della società (maschile)<sup>12</sup>.

Possiamo evidenziare alcune caratteristiche dello svolgimento della tenzone intellettuale, così come viene riportato nel testo delle *Mille e Una Notte*, che riprendono le sei fasi della *munāzara* classica (Wagner: 2002):

– Tawaddud sfida i dotti uno a uno (“Chiese: chi di voi è il *faqīh* sapiente in scienze coraniche e in *hadīṭ*?”, Alf layla wa layla: 2005, vol. 3, 219);

– Tawaddud sfida un altro dotto solo dopo aver sconfitto il primo;

– La tenzone inizia con domande poste dal dotto una dopo l'altra e Tawaddud risponde a ciascuna con precisione e ricchezza di particolari;

– A metà della sfida il dotto ha un momento di esitazione e comincia a temere le capacità della schiava (“Quando il *faqīh* sentì le sue parole comprese che era intelligente, acuta, sagace, sapiente in diritto e in *hadīṭ*, in esegesi e in altro e disse a se stesso: – Devo assolutamente escogitare qualcosa per screditarla di fronte all'assemblea del Principe dei Credenti”, *Ibidem*: 225)

– Al termine delle risposte il dotto ammette la superiorità di Tawaddud, ne ammira la scienza e la proprietà di linguaggio (“Quando gli mancarono gli argomenti, il *faqīh* si alzò in piedi e disse: – Chiamo Dio a testimonia, Principe dei Credenti, che la schiava è più sapiente di me in diritto”, *Ibidem*: 226);

– A questo punto è il turno della *ḡāriya*, che pone domande precise, l'ultima delle quali rimane senza risposta. Tawaddud chiede al dotto di spogliarsi dei suoi vestiti e questi esce nudo dalla sala.

La struttura della tenzone intellettuale costituisce, in genere, il veicolo per impartire un'ampia gamma di informazioni in formato conciso e allo stesso tempo è uno stratagemma narrativo che stimola l'interesse del lettore nei confronti dell'esito della storia e del trionfo della scienza della *ḡāriya* (Blauner: 1967). La struttura della storia della schiava Tawaddud, dunque, presenta un duplice aspetto: da un lato è un compendio delle scienze del tempo ed è quindi veicolo di quelle

<sup>12</sup> La società di riferimento delle *Mille e Una Notte* è quella del periodo abbaside, nella quale posto di rilievo occupa la figura del *adīb*, colui che agisce e pensa – nella società urbana – in funzione di un certo numero di principi che si trovano all'incrocio tra morale musulmana ed etica aristotelica. La tenzone intellettuale non è uno sfoggio di cultura eclettica, ma la dimostrazione della “passione” per la cultura, che fa sì che gli *adīb* abbiano una cultura enciclopedica di cui riescono a fare una splendida sintesi essa stessa innovatrice.

caratteristiche che venivano considerate necessarie alla figura del *adīb* e all'appartenenza alla cultura arabo musulmana; dall'altro, e proprio per questo motivo, rappresenta l'appropriazione di questi valori da parte della donna, che in tal modo si dichiara "pronta" a entrare nella società maschile con la parola: la liberazione del corpo non è ancora possibile, ma quella del linguaggio sì<sup>13</sup>.

Fintanto che non analizzi la sua relazione con le istanze del potere e non abbia abbandonato il credo nella sua propria identità, qualunque movimento di liberazione (incluso il femminismo) può essere recuperato da quel potere e da una spiritualità che può essere laicizzata o apertamente religiosa. La soluzione? ... Chissà? *In ogni caso dovrà passare attraverso ciò che è represso nel discorso e nelle relazioni della sua produzione* (Kristeva: 1974a, 24, corsivo nostro).

E non potrebbe essere altrimenti se, per poter liberare il corpo, la donna ha bisogno di un processo di autocoscienza che si manifesta innanzitutto nella parola e nella rottura dell'equilibrio, in una società che prova piacere nell'autorappresentazione, nel desiderio dell'uguale (il desiderio omosociale) e che, per questo, nega la donna (Irigaray: 1974).

Il nome della protagonista deriva dalla radice *wdd*, "amore, amicizia, affezione", che viene considerata una delle porte dell'amore (*bubb*) e, secondo quanto ci ricorda, a esempio, Ibn Qaym al-Ġawziyya nel suo *Rawdat al-mubibbīn wa nuzbat al-muštaqqīn* (Il giardino di coloro che amano e il divertimento degli amanti) una delle cinquantacinque porte della passione (*'išq*) (Al-Ġawziyya: 1987, 62); *wadd* è, pertanto, "Più puro e più gentile dell'amore" (Fayrūzābādī: 1995, 477-478). Tawaddud, dunque, è "colei che col suo comportamento ottiene l'amore dell'altro"; il suo nome fa riferimento all'amore e all'affezione fra persone: non è, quindi, scelto a caso; tuttavia non si tratta di "tawaddud" nei confronti degli uomini, al contrario la protagonista si fa gioco di loro con la sua arma più potente (e inaspettata): la parola.

Ella, inoltre, fa tutto da sola, senza l'aiuto né di un marito né di altri – nemmeno del suo padrone, che anzi non capisce nemmeno il suo valore; "Guardati bene, signore, dal vendermi per un prezzo inferiore a quel che ti ho detto, che è poco per una come me!" lo ammo-

<sup>13</sup> Per il mondo arabo classico quel che ha a che fare col saper vivere è totalmente intessuto con il saper dire (orale o scritto) e saper dire è estetico e morale. Questo dev'essere dunque il primo passo per poter essere accettati nella società e per questo Tawaddud è dotata di eloquenza.

nisce Tawaddud – come facevano le donne “libere”. Le donne libere non avevano bisogno di esercitare la cultura e, quando lo facevano, ciò avveniva sotto falso nome (As-Suyūfī: 1989), mentre la schiava, attraverso di essa, riesce a trasformare il corpo, oggetto di schiavitù, da valore sessuale a valore culturale. Il corpo di Tawaddud è una merce e la protagonista ne è consapevole: ella, infatti, entra al cospetto dei califfi e *si toglie il velo*, così come viene sottolineato nel testo (Alf layla wa layla: 2005, vol. 3, 218); la bellezza del corpo, così accuratamente descritta, viene svelata e messa a disposizione dell’auditorio maschile, trasformandosi col procedere della narrazione in bellezza della cultura che affascina. Ne consegue, allora, che intellettuali erano le schiave, poiché erano le uniche ad aver bisogno della cultura come merce e oggetto di commercio esattamente come del corpo (Yūnis: 1998, 60); questo binomio schiava-cultura vs. donna libera-non cultura viene, a nostro avviso, sottolineato anche dal finale delle *Mille e Una Notte*: Šahrazād, infatti, porrà termine all’esercizio della parola solo dopo aver avuto tre figli da re Šahriyār e pertanto passerà da una condizione di semi schiavitù, quella che la condannava a raccontare, alla condizione di donna libera – la cultura non le servirà più<sup>14</sup>.

Tawaddud, dunque, utilizza il suo essere schiava per trasformare il commercio del suo corpo in un valore di senso culturale (Bouisson: 1988).

I diversi ‘*ulamā*’ che sfidano Tawaddud nella tenzone intellettuale restano nel racconto senza nome, tutti tranne l’ultimo, Ibrāhīm an-Nizām, che, prima che sia il suo turno di sfidare la giovane, ha con la *ġāriya* uno scambio di battute significativo:

Quanto alla sua disputa con an-Nizām, la schiava si volse ai dotti presenti, dicendo: – Quale di voi è il retore che discute di ogni arte e scienza? – Si alzò alle sue parole an-Nizām, dicendo: – Non mi tenere in conto degli altri –. Ella rispose: – Tanto più sono sicura che sarai sconfitto, perché tu sei uno che ti vantì, e Iddio mi aiuterà contro di te, tanto che dovrai spogliarti dei panni, e se mandi a casa qualcuno a prendere qualche cosa da metterti, sarà meglio per te! – Per Dio! – replicò an-Nizām. – Io ti batterò, e come! e farò sicuramente di te una favola, di cui parlerà la gente, una generazione dopo l’altra! – Espia con penitenze e opere buone il giuramento che non potrai mantenere – rispose la schiava<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Sembra quasi che la non-cultura sia “richiesta” per poter essere una donna libera (As-Suyūfī: 61).

<sup>15</sup> Nella traduzione italiana di Gabrieli (1972: vol. 2, 533), come già ricordato, il nome An-Nizām viene omissso in questo passo equiparando così l’ultimo sfidante agli altri. Tuttavia in tal modo non si spiega perché Tawaddud intrattenga con l’ultimo dotto uno scambio di battute particolare.

Nel testo arabo (Alf layla wa layla 2005: vol. 3, 218) il nome di questo dotto viene comunicato al lettore sin dall'inizio della storia, quando Harūn ar-Rašīd, accettando la sfida di Tawaddud, da istruzioni affinché “gli venga inviato Ibrāhīm Sayyār an-Nizām, una delle persone più elevate del suo tempo, [...] il più sapiente di tutti” (*Ibidem*).

Non è certamente un caso se il nome an-Nizām viene esplicitato; esso rimanda<sup>16</sup>, infatti, al nome del maestro e *šayḥ* di al-Ġāhiz, rappresentante di una “società patriarcale” (Yūnis: 1998, 68) che aveva una concezione precisa del ruolo della donna e delle schiave in particolare. Così, infatti, al-Ġāhiz si esprime nel “Kitāb al-qiyān”, il capitolo dedicato alle schiave delle sue *Rasā'il*:

La cortigiana non riesce a essere sincera nella passione né nell'amore... e la maggior parte delle sue occupazioni è la pochezza di lealtà [...] Quando un ammiratore la guarda, ella gli lancia occhiate, lo attrae con sorrisi, e si avvicina a lui... Capita che tre o quattro dei suoi ammiratori si riuniscano a casa sua; piange con un occhio di fronte a uno e ride con l'altro occhio all'altro, parla con uno ad alta voce e con l'altro sussurra. Quando assenti, scrive a entrambi la stessa lettera e a ognuno di loro ricorda quanto l'altro la annoi e quanto sia amara la vita senza di lui. Se non fosse perché dispone di altri mezzi per uccidere, al diavolo la qayna sarebbe sufficiente (al-Ġāhiz: 1964, vol. 2, 144).

Secondo al-Ġāhiz, dunque, la cultura e il corpo della *ġāriya* sono un segno diabolico e una delle scienze di Iblīs, il diavolo. Del suo maestro an-Nizām, al-Ġāhiz scrive: “Gli antichi affermano che ogni mille anni nasce un uomo senza pari e se ciò è vero Abū Ishāq è fra questi” (az-Zarkalī: 1969, vol. 1, 36). La *kunya* an-Nizām gli deriva appunto dalla capacità fuor dal comune di ordinare i suoi pensieri in parole<sup>17</sup>. Ma il soprannome fa anche riferimento all’“ordine” per eccellenza nella lingua araba, quello legato all’espressione poetica, caratteristica ritenuta fino a Ibn Ḥaldūn (XIV sec.) capacità esclusiva de-

<sup>16</sup> Il riferimento è a Abū ‘Alī al-Hasan ibn ‘Alī ibn Ishāq al-Tūsī Nizām al-Mulk, noto ministro dei sultani Selgiuchidi Alp Arslān e Malikšāh. Come titolo onorifico Nizām divenne caratteristico dei governanti dello stato indo musulmano di Haydarabad, derivato dal nome di Nizām al-Mulk.

<sup>17</sup> È qui necessario ricordare che *nazm*, in arabo, è il termine con cui viene designata la poesia. Letteralmente il vocabolo significa “ordine” in opposizione a prosa, “disordine” (*naṭr*). La parola perfetta dal punto di vista dell’espressione e della costruzione linguistica è per gli arabi la poesia. È quindi evidente che il nome del più sapiente fra i dotti fa riferimento all’eloquenza degli arabi.

gli Arabi e veicolo della cultura del *fabl*, “stallone”, colui cioè che feconda le idee (Kilito: 1988). Tenendo conto di questi elementi, dunque, è evidente che an-Nizām non è solo un personaggio letterario, ma è l’interlocutore che rappresenta il *logos* maschile della società del tempo che Tawaddud sconfigge nel momento in cui lo supera in scienza.

Tale lettura ci viene confermata dall’epilogo di ogni fase della *munāzara*:

All’udire queste parole, il Principe dei Credenti ordinò che il *faqīh* fosse spogliato dei suoi vestiti e del turbante; egli se li tolse e uscì, confuso e svergognato dal cospetto del Principe dei credenti (Alf layla wa layla: 2005, vol. 3, 226).

Tawaddud chiede ai saggi di lasciare i loro vestiti; essi quindi, si ritrovano nudi come quando escono dal ventre della madre al momento del parto. Ritornano in tal modo all’infanzia, momento in cui l’essere umano, anche il maschio, dipende per qualunque cosa da una donna e, soprattutto, momento in cui non si è dotati di parola. Essere privati dei vestiti quindi, significa, all’interno della narrazione, essere privati della lingua, tornare alla lallazione. Ma la supremazia della donna, in una società come quella abbaside, può essere solo temporanea; il finale della tenzone intellettuale con an-Nizām, infatti, differisce dagli altri:

Il califfo Harūn ar-Rashid stupì del suo acume e della sua perspicacia e disse ad an-Nizām: – Spogliati! – egli si alzò dicendo: – Chiamo a testimone tutti coloro che sono presenti a quest’assemblea che ella è più sapiente di me e di ogni sapiente – e si tolse i vestiti, dicendole: – Prendili, e che Iddio non te li benedica! – *Il Signore dei credenti ordinò abiti nuovi per rivestirlo (Ibidem, 255; corsivo nostro).*

La schiava Tawaddud, nel tempo del racconto, ha scoperto che il linguaggio è un’arma e che la cultura è una forza; sconfiggendo con le loro stesse armi i rappresentanti del potere intellettuale alleati con il potere politico e patriarcale, si è garantita la facoltà di espressione all’interno della società araba. E tuttavia rimane ancora legata al sistema che ha sconfitto verbalmente. Il corpo è ancora oggetto di commercio e Tawaddud resta pur sempre una schiava. Per questo il califfo procura ad an-Nizām nuovi abiti per rivestirsi; la “vittoria” della *ġāriya* è temporanea e rimane confinata all’interno di una tenzone intellettuale svoltasi a corte. Ella ne è pienamente consapevole; alla richiesta del califfo di esprimere un desiderio, infatti, “ella gli manifestò il desiderio di essere restituita al suo padrone” (*Ibidem,*

257)<sup>18</sup>.

Questa lettura della “Storia della schiava Tawaddud” ci porta a dire che le *Mille e Una Notte* sono una narrazione pensata che persegue un obiettivo finale e anche che la storia cornice è parte integrante del testo. Si tratta del discorso del potere al quale si oppone un discorso nuovo e per questo osteggiato che rappresenta sì la donna ma anche, più in generale, chi non si conforma al discorso di regime, come afferma Bencheikh (1981), “tout être de désir”.

Il linguaggio si è liberato, la donna ha fatto il suo ingresso nel mondo della parola maschile. Da questo momento la sua presenza si farà sempre più importante e andrà di pari passo con la liberazione del corpo. Tale è l'epilogo delle *Mille e Una Notte*.

In un'edizione del testo, al termine della narrazione, infatti, Šahrazād e la sorella sposano rispettivamente re Šahriyār e suo fratello e, durante la festa di matrimonio, sfilano davanti ai loro sposi per sette volte indossando ogni volta un vestito di colore diverso. La donna che, uscita dallo stato di semi schiavitù, è tornata libera, rifiuta così di essere rinchiusa nel nuovo ghetto della libertà senza parola e propone allo sposo se stessa di volta in volta come angelo, donna passionale appassionata, schiava ed esperta di arti amorose (Burton: 1885 e segg., vol. 10, 58-61). Il re, inoltre, ordina che le storie narrate da Šahrazād vengano messe per iscritto e, una volta compilati trenta volumi (*Ibidem*, 61), li conserverà nel tesoro reale. Per il momento sottochiave, poiché l'ingresso del *logos* femminile nella società non potrà avvenire in maniera indolore. Nella cultura araba la storia di Tawaddud testimonia delle difficoltà che si sono ormai aperte

di fronte a soggetti modellati secondo un'esigenza fallica: utopia a livello dello stato, inaccettabile in una religione, il dominio del fallo e il disconoscimento della differenza sessuale che l'accompagna, attraversano una vera

<sup>18</sup> Com'è noto, il testo delle *Mille e Una Notte* è stato oggetto di riprese da parte di scrittori arabi e occidentali sin dai tempi delle prime traduzioni. In particolare segnaliamo, fra gli altri, T. Gautier (*La mille et deuxième nuit*), H. de Régnier (*Le veuvage de Shéhérazade*), E. A. Poe, (*La millesimesima notte di Shabrazade*), Taha Husayn e Tawfiq al-Hakim, (*Il castello incantato*) Hifni Mahmud (*Il segreto di Shabrazade*), Fathi Ghanim (*Shabrazad*). La ripresa più vicina alla nostra interpretazione del tema è, a nostro avviso, quella di Irmaud Morgner nel romanzo *Nozze a Costantinopoli*, nel quale l'autrice focalizza il suo interesse sulla donna e sulle tappe della sua emancipazione, mentre, da un punto di vista formale, l'immaginario e la creatività diventano il mezzo attraverso il quale esprimere la propria ricchezza interiore in contrapposizione alla sfera maschile. In particolare, senza entrare qui nel dettaglio, la protagonista del romanzo è ormai in una fase avanzata di autocoscienza e, al termine della narrazione, lascia il compagno al quale ha narrato storie, poiché il sapere di cui è portatore è sterile, non modifica il mondo.

crisi per qualunque soggetto così costituito. L'identità ma anche il godimento di tale soggetto ne sono minacciati; ma se questo fatto è vero e se, a livello fenomenico si traduce in una crisi della parata virile, nelle pratiche significative da luogo a testimonianze, altrimenti impossibili e mai registrate fino ad allora, sulle difese fantasmatiche e *linguistiche* del soggetto unario *nel processo del significato* (Kristeva: 1974b, 472, corsivo nostro).

L'esperienza semiotica cui da il via la "Storia della schiava Tawaddud" avrà una ricaduta su tutta la società araba.

#### BIBLIOGRAFIA

ALF LAYLA WA LAYLA (s.d), 4 voll., Bayrūt, Manšurāt maktabat al-hayā.

ALF LAYLA WA LAYLA (2005), 4 voll., Al-ğazā'ir, Al-mu'assasa al-wataniyya lil-kitāb.

ALF LAYLA WA LAYLA (1981), 4 voll., Bayrūt, Al-maktaba at-taqāfiyya.

ALF LAYLA WA LAYLA (1966), Al-qāhira, Dār al-ma'ārif.

'ABD AL-ĠANĪ, M. (1985), *Šabrazād fī al-fikr al-'arabī al-hadīt*, Bayrūt-Al-qāhira, Dār al-šurūq.

AIRÒ, B. (2007), "Le varietà dell'arabo", GUARDI, J., a cura di, *Vedi alla voce: lingua araba*, Milano, A Oriente!, pp. 107-121.

ATTAR, S. and FISCHER, G. (1991), "Promiscuity, Emancipation, Submission: The Civilizing Process and the Establishment of a Female Role Model in the Frame-story of 1001 Nights", *Arab Studies Quarterly* 13, 3-4, pp. 1-18.

BEAUMONT, D. (1998), "King, Queen, Master, Slave: The Master/Slave Dialectic & The Thousand and One Nights", *Neophilologus*, 82, pp. 335-356.

——— (2002), *Slave of Desire: Sex, Love, and Death in the 1001 Nights*, Madison, New Jersey, Fairleigh Dickinson University Press.

BENCHEIKH, J. E. (1981), "Premières Propositions pour une théorie d'un schéma générateur: Essai d'analyse du texte narratif dans un conte des Mille et une Nuits", *Études Arabes*, 1, pp. 136-189.

——— (1988), *Les Mille et une Nuits ou la parole prisonnière*, Paris, Gallimard.

——— (1989), "Ainsi parla Shahrazad", *Corps écrits*, 31, pp. 41-45.

BENCHEIKH, J. E.-BREMONT, C.-MIQUEL, A. (1991), *Mille et un Contes de la nuit*, Paris, Gallimard.

BLAUNER, D. G. (1967), "The Early Literary Riddle", *Folklore*, Vol. 78, N. 1 (Spring), pp. 49-58.

BURTON, R. F., (1885 e segg.), *The Thousand Nights and a Night*, 10 voll. più 5 voll. supplementari, United States, Privately Printed by the Burton Club.

CAMPBELL, K. H.,-GHAZOUL, F. J.-HAMORI, A.-MAHDI, M.-MURPHY, C. M., and NADDAF, S. (1985), *The 1001 Nights: Critical Essays and Annotated Bibliography*, Cambridge MA, Dar Mahjar.

CHEBEL, M. (1996), *La Féminisation du monde: Essai sur les Mille et une Nuits*, Paris, Payot.

——— (2002), *Psychanalyse des Mille et une Nuits*, Paris, Payot.

DUBOSC, F. O. (2003), *Così parlò Shabrazade. Trasgressione e conoscenza nelle Mille e Una Notte*, Milano, Vivarium.

FAYRUZĀBADĪ (1995), *Al-qāmūs al-mubīt*, Bayrūt, Dār al-kutub al-‘ilmiyya.

GABRIELI, F. (1972), *Le mille e una notte*, 4 voll., Torino, Einaudi.

ĠADDĀMĪ, ‘A. (2006), *Al-mar’a wa al-luġa*, Ad-dār al-baydā’, Al-markaz at-taqāfi al-‘arabī.

ĠAHIZ, A. (1964), *Rasā’il al-Ġābiz*, Al-qāhira, Maktabat al-ḥānaġī.

al-ĠAWZIYYA, I. (1987), *Rawdat al-mubibbīn wa nuzbat al-muštaqqīn*, Bayrūt, Dār al-kitāb al-‘arabī.

GERRESCH, C. (1973), “Un Récit des Mille et une Nuits: Tawaddud. Petite encyclopédie de l’Islam médiéval”, *Bulletin de l’Institut fondamental de l’Afrique noire*, 35, pp. 57-175.

GOLDBERG, H. (1991), “Women Riddlers in Hispanic Folklore and Literature”, *Hispanic Review*, Vol. 59, N. 1 (Winter), pp. 57-75.

HAFEZ, S. (1995), “Women’s Narrative in modern Arabic Literature”, ALLEN, R.- KILPATRICK, H.-DE MOOR, E., eds., *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature*, London, Saqi Books, pp. 154-174.

HĀMEEN-ANTTILA, J. (2006), “The Essay and the Debate (*al-risāla and al-munāzara*)”, ALLEN R. and RIHARD D. S., eds., *The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature in the Post Classical Period*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 134-144.

HOROVITZ, J. (1903), “Tawaddud”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 57, pp. 173-175.

HEATH, P. (1982), “Romance as Genre in “The Thousand and Ine Nights”. Part I”, *JAL*, XVIII, pp. 1-21

——— (1988), “Romance as Genre in “The Thousand and Ine Nights”. Part II”, *JAL*, XIX, pp. 1-26.

IRIGARAY, L. (1974), *Spéculum de l’autre femme*, Paris, Minuit.

KILITO, A. (1978), “Contribution a l’étude de l’écriture “littéraire” classique: L’exemple de Harīrī”, *Arabica*, Vol. 25, No. 1. pp. 18-47.

——— (1988), *L’autore e i suoi doppi*, Torino, Einaudi.

——— (1994) *L’occhio e l’ago*, Genova, Il Melangolo.

KRISTEVA, J. (1974a), “La femme, ce n’est jamais ça”, *Tel Quel*, 59, Automne, pp. 19-24.

——— (1974b), *La révolution du langage poétique*, Paris, Editions du Seuil.

——— (1981), "Women's Time" in *Signs*, 7, 1, pp. 13-35.

MALTI-DOUGLAS, F. (1991), *Women's Body, Women's Word*, Princeton, Princeton University Press.

RIVERA, I. J. (1998), "Negotiation of Scientific Discourse in the First Printed Edition of the *Historia de la donzella Teodor* (Toledo: Pedro Hagenbach, ca. 1500)", *Hispanic Review*, Vol. 66, No. 4 (Autumn), pp. 415-432.

SHOWHALTER, E. (1977), *A Literature of Their Own*, Princeton, Princeton University Press.

SICARD, F. (1987), "L'amour dans la risâlat al-qiyân: Essai sur les esclaves-chanteuses: de Ğâhiz (†255/868)", *Arabica*, Vol. 34, N. 3 (Nov.), pp. 326-338.

as-SUYŪTĪ, Ğ. A. (1989), *Nuzbat al-ğalsā' fī aš'ār an-nisā'*, Al-qāhira, Maktaba at-turāt al-islāmī.

TALMON, A. (1999), "Tawaddud—The Story of a Majlis", LAZARUS-YAFEH, H.-COHEN, M. R.- SOMEKH S., and GRIFFITH S. H., eds., *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden, Harrassowitz, pp. 120-127.

WAGNER, E. (2001 e segg.), "Munāzara", *Encyclopedia of Islam*, cd-rom Edition.

YŪNIS, M. A. (1998), *Al-Ğins wa as-sulta fī Alf layla wa layla*, London, Arab Diffusion.

ZAKARIA, K. (2000), *Abu Zayd al-Saruji, imposteur et mystique: Rélire les Maqamat d'al-Hariri*, Damas, Institut Français d'Études Arabes de Damas.

al-ZARKALĪ, Ḥ. (1969), *Al-a'lām*, 2 voll., Bayrūt, Našr al-mu'allif.

ZIYĀDA, M. (1994), "Takallamī hattà arāk" in *Al-kātiba*, 2/1994, pp. 32-40.