



# Le storie degli animali nel Corano *di Ahmad Bahgat:* *Quando gli animali prendono la parola*

di Nadia Tebbini

**ABSTRACT:** Nella letteratura di ispirazione islamica, i racconti delle vite dei profeti hanno sempre messo in rilievo il contributo degli animali, seppur relegato a una posizione secondaria e ausiliare a quella dell'uomo. A ciò fa eccezione la raccolta *Qiṣaṣ al ḥayawān fil Qur'ān (Le storie degli animali nel Corano)* dello scrittore e giornalista egiziano Ahmad Bahgat. Nei suoi 16 racconti, ispirati agli episodi coranici che hanno visto animali al centro di miracoli e prodigi, i protagonisti sono gli animali che raccontano come in un diario, in prima persona e dal loro punto di vista, la vicenda riportata nel Corano. Per la prima volta si fa luce sulle loro esistenze, senza che queste vengano eclissate da quelle degli esseri umani con cui sono stati in contatto. È quindi interessante analizzare la rappresentazione degli animali nell'opera e coglierne l'originalità. La prima parte sarà dedicata alle fonti dell'opera e alle implicazioni che queste hanno sul tessuto narrativo. La seconda parte sarà invece focalizzata sulla scelta dell'animale come mezzo per aggirare il tabù islamico (religione iconoclasta) della rappresentazione dei Profeti, operando una sovrapposizione (parziale o totale, nel corpo e nello spirito) tra il profeta e l'animale. La terza parte tratterà dell'animale/virtù in quanto doppio invertito dell'uomo/vizio e sul conseguente smantellamento dei pregiudizi su alcuni animali nella cultura arabo-musulmana.



**ABSTRACT:** In Islam-inspired literature, tales of the lives of the Prophets have always highlighted the contribution of animals, though in a subordinate role compared to that of men. The anthology *Qiṣaṣ al ḥayawān fil Qurʾān (Stories of Animals in the Quran)* by Egyptian author and journalist Ahmad Bahgat stands as an exception. In its sixteen tales inspired by episodes in the Quran which showcase animals involved in wonders and miracles, the main characters are the animals themselves, who tell the Quranic tale like in a first-hand diary, in the first-person and from their own point of view. For the first time light is shed on their existence, without the overshadowing of those of the men with whom they have interacted. It is thus interesting to break down the representation of animals in these stories and grasp its originality. The first part of the essay will concern the author's sources and how they impact the narrative while the second will focus on the choice of the animal as a means of circumventing the Islamic ban on the representation of the Prophets (Islam is notoriously an iconoclastic religion), achieved by superposing the animal on the Prophet, both in body and soul. The third part will examine the animal/virtue standing as the inverted double of the man/vice and, by consequence, the removal of bias concerning some animals in Arabic-Muslim culture.

**PAROLE CHIAVE:** Ahmad Bahgat; Corano; Islam; animali; profeti; miracoli; prodigi; tabù; pregiudizi; vizio; virtù

**KEY WORDS:** Ahmad Bahgat; Quran; Islam; animals; prophets; miracles; wonders; ban; bias; vice; virtue

Nell'Islam l'animale possiede un'anima. Ha consapevolezza di Dio e lo loda attraverso un linguaggio suo proprio, comprensibile solo da una schiera di eletti. Tutte le creature del regno animale resusciteranno nel Giorno del Giudizio Universale e sarà resa loro giustizia, prima di essere trasmutate in polvere. Il Corano, che rappresenta la parola divina, e il *ḥadith*, ossia la narrazione dei detti o fatti del profeta Muḥammad, sono i sacri testi dell'Islam, e dedicano entrambi una posizione di rilievo all'animale: non a caso il testo Coranico fa riferimento a 29 specie e ben 6 *sūra* portano il nome di animali. Considerato come prova vivente della potenza divina, l'animale è anche il compagno dei profeti nonché oggetto di miracoli e prodigi, mezzo di trasporto e fonte di sostentamento per l'uomo. I racconti delle vite dei profeti sono al centro della tradizione letteraria di ispirazione religiosa e di conseguenza anche il contributo degli animali è sempre stato messo in rilievo, seppur relegato a una posizione secondaria e ausiliare rispetto all'uomo.



A questa premessa fa eccezione la raccolta *Qiṣaṣ al ḥayawān fil Qurʾān* (*Le storie degli animali nel Corano*)<sup>1</sup> dello scrittore e giornalista egiziano Ahmad Bahgat.<sup>2</sup> Nei suoi 16 racconti, ispirati agli episodi coranici che hanno visto animali al centro di miracoli e prodigi, i protagonisti sono gli animali che raccontano come in un diario, in prima persona e dal loro punto di vista, la vicenda riportata nel Corano. Per la prima volta si fa luce sulle loro esistenze, senza che queste vengano eclissate da quelle degli esseri umani con cui sono stati in contatto.<sup>3</sup>

È quindi interessante analizzare la rappresentazione degli animali nell'opera e coglierne l'originalità. La prima parte sarà dedicata alle fonti dell'opera e alle implicazioni che queste hanno sul tessuto narrativo. La seconda parte sarà invece focalizzata sulla scelta dell'animale come mezzo per aggirare il tabù islamico (religione iconoclasta<sup>4</sup>) della rappresentazione dei Profeti, operando una sovrapposizione (parziale o totale, nel corpo e nello spirito) tra il profeta e l'animale. La terza parte tratterà dell'animale/virtù in quanto doppio invertito dell'uomo/vizio e sul conseguente smantellamento dei pregiudizi su alcuni animali nella cultura arabo-musulmana.

Nella prefazione del suo libro, Ahmad Bahgat riflette sulla natura della sua opera e si chiede se sia lecito considerarla un'opera religiosa, letteraria o scientifica (14). Risponde poi illustrando la triplice natura del tessuto narrativo della raccolta ed enumerandone le fonti. Il tessuto religioso corrisponde alla parte riguardante la vita del profeta o del personaggio pio con cui l'animale è in contatto. La fonte principale è naturalmente il Corano, i cui versetti riecheggiano in tutto il racconto sotto forma di epigrafi, citazioni dirette messe in bocca ai personaggi o pezzi parafrasati e riconoscibili. Il Corano è però indissociabile dalla sua esegesi o *tafsīr* (spiegazione in arabo), senza la quale risulterebbe alquanto difficile da comprendere. Il *tafsīr* del Corano si basa sui

---

<sup>1</sup> L'edizione di riferimento per le citazioni è quella in lingua araba della casa editrice Dar aš-šurūq, il Cairo, 1992.

<sup>2</sup> Ahmad Bahgat (1932-2011) è uno scrittore e giornalista egiziano. Ha scritto per vari giornali e riviste egiziane e ha ideato e prodotto una famosa trasmissione radiofonica satirica. È autore di varie pubblicazioni di carattere religioso e letterario. L'incontestabile vocazione religiosa dei suoi scritti non intacca minimamente l'ironia – spesso pungente – del suo stile.

<sup>3</sup> L'opera si rifà, per molti tratti, ad alcuni grandi classici arabi di un genere chiamato *Adab al-ḥayawān* (Letteratura dell'Animale), come per esempio *Kalīla wa Dimna* di Ibn al-Muqafa' (ottavo secolo) e *Kitāb al-ḥayawān* di Al-Ġahīz (nono secolo).

<sup>4</sup> L'avversione dell'Islam nei confronti delle immagini riguarda la rappresentazione figurata di ogni essere vivente, umano o animale, che abbia un soffio vitale (*rūḥ*) in quanto passibile di associazione all'idolatria. François Boespflug chiarisce il pregiudizio tenace sul presunto divieto delle immagini nel Corano, preferendo il termine di aniconismo islamico a quello di iconoclastia. Il giudizio negativo sulla rappresentazione per immagini si è imposta solo dopo la morte del profeta dell'Islam. L'iconoclastia islamica – più che mai di attualità – è quindi il frutto di un processo progressivo durato secoli ma non ha nessun fondamento autorevole nel Corano, che si è limitato al divieto dell'idolatria. Un qui pro quo storico conseguito alla generalizzazione di alcuni *ḥadīth* che hanno tramandato "la rumeur d'une interdiction coranique."



ḥadith e riguarda soltanto il senso apparente del testo (*zāhir*) senza entrare in merito ad interpretazioni esoteriche (*bāṭin*), come nell'ermeneutica o *ta'wīl*. Questo rigore filologico implica una certa rigidità nell'uso del *tafsīr* e non a caso l'autore si sente in dovere di dichiarare nella sua premessa di aver rispettato le versioni più accreditate e di non essersi preso delle libertà riguardo agli avvenimenti narrati (14). Ahmad Bahgat ci fornisce, sia nella premessa che alla fine del libro, un elenco di fonti religiose dall'indiscussa autorevolezza, quasi a volersi tutelare contro eventuali accuse: *Tafsīr Ibn Kathīr* e *Qīṣaṣ al-Anbiyā'* (*Storie dei Profeti*) dello stesso autore (quattordicesimo secolo), *Tafsīr Al Qurtubī* (tredicesimo secolo) e *Tafsīr Muḥammad Rashīd Riḍā* noto come *Tafsīr Al Manār* (ventesimo secolo). Il tessuto religioso rappresenta la struttura base di ogni racconto, e la diversa disponibilità di informazioni riportate nelle fonti ufficiali (dettagliatamente narrate o appena accennate) determina conseguentemente l'incidenza con la quale vengono usate fonti alternative.

Il tessuto scientifico, basato su opere autorevoli,<sup>5</sup> riguarda invece la parte etologica sugli animali (relativa all'anatomia, al carattere e al comportamento). È di lunghezza variabile da un racconto all'altro ed è sempre in relazione con l'episodio narrato. Così, nel racconto "La formica di Sulaymān," il versetto coranico "Quando giunsero alla valle delle formiche, una formica disse: "O formiche, rientrate nelle vostre dimore, che non vi schiaccino inavvertitamente Sulaymān e le sue truppe" (*Sūra 27 an-naml* (le formiche) – 18) diventa un espediente per una lunga digressione sulle colonie sotterranee delle formiche: come si organizzano, si alimentano, si riproducono. Nel racconto "Il lupo di Yūsuf" invece, l'ingiusta accusa contro la presunta malvagità del lupo lo porta a difendersi facendo un resoconto dettagliato sulla sua vita comunitaria e familiare esemplare. Notevole anche la parte consacrata al mondo dei capodogli ne "La balena di Yūnus" che spiega le lotte di predominio tra i maschi, il sistema respiratorio unico di questi animali, il modo in cui dormono e il meccanismo di produzione dell'ambra, ecc. Il racconto inizia inoltre con una panoramica delle tappe evolutive che hanno portato i più grandi mammiferi viventi dalla terra al fondo dell'oceano. Una simile spiegazione si trova anche ne "L'asino di 'Uzayr" che indaga sulle origini africane dell'asino domestico. Da un racconto all'altro, il lettore viene iniziato anche al mondo delle termiti (*Dābbat al-Arḍ*, letteralmente *Bestia della terra*), dei piccioni (Gli uccelli di Ibrāhīm), dei cani (Il cane di *Ahl al-kahf* ossia la gente della caverna), dei corvi (Il corvo dei due figli di Ādam), e così via.

Il tessuto di pura finzione letteraria è, secondo l'autore stesso, la parte dominante. Esso si manifesta innanzitutto nella scelta della forma narrativa del diario. La scrittura diaristica mette l'io del narratore/protagonista al centro di ogni prospettiva di lettura, come dice Marine Robert:

---

<sup>5</sup> Per Ahmad Bahgat, l'opera di riferimento in questo campo è l'enciclopedia in tre volumi *The Animal Kingdom* a cura di Frederick Drimmer (Greystone Press 1954), a cui si aggiungono altri testi scientifici in arabo di cui una parte è stata tradotta dall'inglese. Questi testi comportano considerazioni generali sui comportamenti animali nonché studi specifici su insetti, uccelli, balene, fauna del continente africano (215). Tra le fonti, troviamo anche un grande classico della letteratura mondiale, *Moby Dick* di Herman Melville (1851), a cui l'autore si è direttamente ispirato per il racconto "La balena di Yūnus."



Tous les événements n'existent que par rapport à lui et sont rapportés exclusivement de son point de vue. [...] à partir de son présent, [il part] à la recherche de son 'moi' passé. Il récompense le sens de sa vie a posteriori. (9)

È quindi un modo per dare ai personaggi animali la dignità di protagonisti a pieno titolo. In questa stessa ottica, alcuni animali si vedono attribuire dei nomi come il piccione Nāšā, le due upupe Marahāla e Hīdān o il cane Qitmīr.<sup>6</sup> Inoltre, poiché raccontare significa anche selezionare, vengono per l'appunto selezionati alcuni episodi – del tutto immaginari – del passato degli animali prima di entrare in contatto con la figura umana di riferimento del racconto. Di conseguenza, ogni racconto ha la sua propria composizione, attingendo in maniera propria alle tre fonti menzionate. Il risultato è un vero mosaico di pezzi di diversa lunghezza (dalle 3 alle 24 pagine) e stile (dal comico al drammatico, con brani lirici e filosofici), adeguando il racconto ad ogni singola vicenda raccontata.

I personaggi animali della raccolta sono quindi costruiti attingendo a varie fonti. Tuttavia, all'interno di questa galleria di figure animali alcune sembrano sovrapporsi (o opporsi), totalmente o in parte, a quelle umane dei profeti con cui sono in contatto. Diventano quindi uno strumento per potersi prendere alcune libertà in merito alla rigida rappresentazione dei profeti. Nel racconto "Il bastone di Mūsā" per esempio, c'è un parallelismo tra il profeta e il suo bastone/serpente. Il narratore non è quindi propriamente un animale bensì una creatura proteiforme che si trasforma ed evolve lungo il racconto, all'immagine di Mūsā di cui abbraccia il destino: da ramo d'albero, diventa un bastone e poi un serpente per opera di un prodigio divino. I due percorsi sono simili e hanno lo stesso punto di partenza: il giardino del palazzo del faraone. Questa prospettiva permette allo scrittore di descrivere alcune scene della vita del giovane Mūsā non riportate nel Corano. In effetti, la prima parte del racconto descrive la vita del ramo, verdeggianti ed elastico, il quale assiste impotente alla tirannia del faraone, così come il giovane principe Mūsā, ancora inesperto e insicuro, nasconde la sua fede. Il ramo è un testimone privilegiato dell'infanzia di Mūsā, "bambino del popolo di Israele che ora è diventato un uomo" (98). Il fulmine che spezza il ramo e gli permette di trasformarsi nel bastone destinato a diventare quello di Mūsā ci fa pensare alla folgorazione divina che spinge il principe a cambiare vita. Entrambi si devono indurire per poter abbandonare la vita di privilegi del palazzo ed abbracciare quella spartana da pastore e poter diventare infine messaggeri divini. Il bastone è anche un simbolo fallico

---

<sup>6</sup> Il cane dei dormienti, citato nella *sūra* di *Ahl al-kahf*, viene battezzato Qitmīr dalla tradizione islamica. I dormienti vengono chiamati anche *aṣḥāb ar-raqīm* (gente della tavola) in riferimento alla stele funebre all'entrata della caverna, che riportava la trascrizione dei loro nomi, insieme alla parola Qitmīr. Charles Clermont-Ganneau formula un'ipotesi sull'origine della parola qitmīr, erroneamente attribuita al cane, la quale sarebbe in realtà la deformazione dal greco *κοιμητήριον* (pronunciato *koimētērion* che significa dormitorio o luogo di riposo), non escludendo che sia stata proprio questa parola suggestiva a fornire all'immaginario collettivo il primo nucleo della leggenda. Con il passare del tempo, la parola qitmīr funge da filatterio per i musulmani e viene trascritta su amuleti protettivi e su lettere che si vogliono proteggere (567).



di potere e non a caso l'unico a poterlo impugnare è il faraone (101). Mūsā nasconde il suo finché non si sente libero dal giogo. Il suo percorso iniziatico spirituale va di pari passo con quello sessuale: lontano dalla figura castratrice del faraone, Mūsā, ormai inseparabile dal suo bastone, prende moglie. Altro dettaglio significativo è la simbologia del giorno del trionfo di Mūsā sui maghi del faraone e del bastone tramutato in serpente sui simulacri: *yawm az-zina* corrisponde al primo giorno di primavera in cui i vegetali rinascono dopo l'inverno (114). La rinascita vegetale e la trasformazione del vegetale in animale richiama alla mente un'esplosione di energia vitale e procreatrice. E dopo il trionfo, anche il declino avviene secondo la stessa logica simmetrica: la morte del profeta viene preannunciata dalla caduta del bastone in una valle (118). Questa chiave di lettura sessuale ci fa riscoprire l'episodio sotto una nuova luce, più intima, del grande Mūsā, la cui missione profetica si intreccia con quella più umile di uomo. Il bastone/serpente, indissociabile dalla figura di Mūsā nell'immaginario collettivo, lo rimpiazza nella mente del lettore man mano che il racconto procede, permettendo di ricostruire alcuni tasselli mancanti della notissima vicenda (più particolarmente sull'infanzia del profeta e sulla sua morte) e di apportare qualche elemento di novità rispetto al racconto canonico.

In altri casi, i personaggi animali sembrano mettere in dubbio la presunta *'iṣma* (infallibilità) dei profeti<sup>7</sup> per via di sottili allusioni. Per esempio, nel racconto "Il lupo di Yūsuf," l'animale, ingiustamente accusato di aver divorato il piccolo Yūsuf,<sup>8</sup> è una figura speculare sia ai fratelli del profeta, sia al padre Ya'qūb, profeta anche lui e discendente di profeti. Come i fratelli di Yūsuf, il lupo ha un fratello più piccolo. Ma mentre loro tramano per sbarazzarsene, pensando perfino di ucciderlo, il lupo – che perde il fratellino da piccolo – non smette mai di cercarlo e lascia la sua terra nativa, l'Egitto, con il cuore spezzato e senza poterlo mai dimenticare. Il lupo non è solo un fratello: è anche padre di numerosi cuccioli, come Ya'qūb. E proprio come lui, ha un debole per il cucciolo più piccolo, il suo preferito, a cui non può rifiutare niente. Tuttavia, l'animale riesce laddove l'uomo pio e messaggero divino fallisce, ossia a comportarsi in maniera equa con tutti i figli, non assecondando le proprie preferenze personali. In effetti, il favoritismo paterno sta alla base della sciagura dei figli. L'animale fa prova di una saggezza e una rettitudine morale che ne fanno un essere eticamente superiore alla stirpe dei profeti. Il racconto, che prende spunto da uno degli episodi più noti e minuziosamente narrati del Corano, sembra concludersi con una condanna senza appello dei fratelli di Yūsuf, negando loro la possibilità di riscatto che la versione tradizionale invece concede attraverso la prosternazione simbolica dinnanzi al fratello.

---

<sup>7</sup> Il termine *'iṣma* fa riferimento a un dogma dell'Islam che ingloba l'idea di infallibilità e impeccabilità dei profeti: "Le mot *'iṣma* englobe ainsi l'idée d'infaillibilité, entendue comme la capacité d'être à l'abri de l'erreur, qu'elle soit produite en conscience ou non [...]. La notion couvre également le sens d'impeccabilité, c'est-à-dire la préservation de la faute intentionnelle qui comprend les petits (*al-ṣağā'ir*) et les grands péchés (*al-kabā'ir*)" (Zouggar 73).

<sup>8</sup> Yūsuf è fisicamente assente dal racconto. Questa assenza è voluta dall'autore poiché, come vedremo nella terza parte di questo lavoro, rende l'ingiustizia subita dal lupo ancora più rivoltante: accusato di aver divorato un essere umano con cui non è mai stato in contatto.



La versione del lupo sembra voler ricordare che la giustizia, ristabilita per gli uomini, è mancata del tutto per l'animale, mettendo quasi in ombra la figura del profeta.

Il racconto "La balena di Yūnus" opera una sovrapposizione totale tra il mostro marino e il profeta per evidenziarne le rispettive colpe e i conseguenti castighi divini. Contrariamente ad altri racconti in cui vengono esplicitate le circostanze del miracolo o del prodigio, questo lascia il lettore all'oscuro di quanto successo al profeta Yūnus prima di essere gettato a mare e inghiottito dalla balena. Ma è proprio l'ellissi dell'episodio coranico che permette di focalizzare l'attenzione sulla vita dell'animale, dalla nascita all'età adulta. La compassione per le altre creature – compresi i propri genitori – diminuisce progressivamente man mano che il capodoglio cresce, per scomparire totalmente quando riesce a trionfare sul precedente maschio alfa del gruppo e a prenderne il posto come signore assoluto dell'oceano. La prova a cui vengono sottoposti l'uomo e l'animale li porta a riconsiderare le proprie colpe. Nel Corano, Yūnus è colpevole di aver disobbedito a Dio per impazienza: non provando alcuna compassione per il suo popolo, abbandona la sua missione profetica e fugge su una nave.<sup>9</sup> È convinto di essere moralmente superiore al suo popolo, così come il cetaceo si crede superiore a tutte le altre creature, in particolare l'uomo che ne diventa il nemico giurato.<sup>10</sup> Entrambe le colpe sono quindi collegate in qualche modo alla superbia. A questa prima sovrapposizione morale, se ne aggiunge un'altra di tipo materiale poiché inghiottire significa accogliere fisicamente in sé. Il percorso di redenzione spirituale dei due è assolutamente simmetrico e contemporaneo e la sovrapposizione iniziale porta all'unità di corpo e di spirito. Essendo di fatto un involucro che avvolge l'uomo, la balena – inizialmente priva di stati d'animo e bestia allo stato puro – funge da corpo, mentre Yūnus – prigioniero di questo corpo e totalmente assorto nella preghiera – ne costituisce lo spirito (81-85). Il salvarsi dalla pancia dell'animale diventa metafora della salvezza dell'anima dalla prigione del corpo, come attesta il dialogo tra la balena e l'angelo (81). La prigionia di Yūnus serve a mettere alla prova la sua sottomissione. Ripete come una litania un'unica invocazione ("Non c'è altra divinità all'infuori di Te! Gloria a Te! Io sono stato un ingiusto!" (*sūrat al-anbiyā*)). A proposito dell'ambivalenza della balena, riportiamo la riflessione di Ida Zilio-Grandi ("Jonas" 312) sul lessico coranico:

---

<sup>9</sup> Ida Zilio-Grandi passa in rassegna le incoerenze psicologiche e etiche – perlopiù ereditate dalla tradizione biblica – del personaggio nella tradizione musulmana. Conclude affermando la coesistenza di due versioni: la prima discolpa Yūnus, facendone un uomo semplice ed insicuro che si arrabbia perché non si reputa all'altezza del compito assegnatogli non da Dio ma da altri suoi simili; la seconda invece ritrae un uomo cinico e perfido, che disobbedisce agli ordini divini e si arrabbia quando il suo popolo non viene annientato ("Jonas" 301).

<sup>10</sup> Rifiutando di accettare la superiorità dell'uomo sulle altre creature, il capodoglio si ribella indirettamente alla volontà divina che lo ha eletto. La reazione dell'animale ricorda quella di Iblīs che rifiuta di prostrarsi davanti ad Ādam, reputato indegno del ruolo assegnatogli.



Outre que prison ou mosquée, ou tombe potentielle, la baleine est également une représentation du péché. Ceci s'avère une évidence dès l'instant où l'on considère, dans le lexique du Livre, la convergence étymologique entre les termes de "ténèbres" et de "faute": "Jonas appela dans les ténèbres (*zulmāt*): '[...] J'étais parmi les iniques (*min al-zālimīn*),' dit la sourate des Prophètes. (Cor. 21: 88)

Ma la compassione nata nel cuore dell'animale nei confronti del suo prigioniero costituisce un'altra forma di prigionia. Pensare a un'altra creatura, amarla e temere per lei più che per la propria vita non solo tormenta l'anima del mostro marino, ma indebolisce progressivamente il suo corpo: smette infatti di mangiare per proteggere l'ospite prima di vomitarlo e morire. Il cetaceo evolve da un genere maschile ad uno femminile, diventando un simbolo materno di rinascita e di fecondità per il corpo e per l'anima. Ciò che sappiamo sul dopo, va nel senso di questa idea: il corpo di Yūnus, rigurgitato dalla balena è roso dai succhi gastrici dell'animale e di conseguenza privo di peli, come un neonato. Grazie alla pianta di zucca che Dio gli fa crescere vicino, il corpo si rigenera e può finalmente rinascere insieme allo spirito. Se il Corano sembra concentrarsi sul percorso della redenzione, il racconto si dilunga sulla fase precedente, facendo del gigante marino una metafora viva dell'animo del profeta.

Anche "L'upupa di Sulaymān" sembra prendersi gioco dell'immagine di perfezione dei profeti. In questo celeberrimo episodio, l'upupa<sup>11</sup> – informatore nell'esercito del saggio Sulaymān – gli permette – grazie al suo straordinario senso dell'iniziativa – di convertire la regina di Saba, Bilqīs, e il suo intero popolo di adoratori del sole. Celebrando in apparenza l'umiltà del re Sulaymān e del suo valoroso condottiero, l'upupa Marahāla ("Sulaymān ci insegna la più grande umiltà", 133), l'intero racconto non fa altro che mettere in risalto la vanità di entrambi. L'upupa è a tutti gli effetti l'alter ego di Sulaymān e, dall'inizio alla fine, i due si sfidano, si ammirano, si vedono l'uno negli occhi dell'altro. Innanzitutto, entrambi sono dei re e ne hanno gli attributi. Sulaymān è il re profeta, l'unico a cui Dio ha concesso un potere illimitato su uomini, animali e demoni. Anche l'upupa è gerarchicamente al di sopra di tutte le altre creature al servizio del re:<sup>12</sup> il suo incarico – quello di informatore o capo dei servizi segreti – è il più importante nell'esercito, e gli capita perfino di pensare di essere "quasi più importante del capo dell'esercito" (122), ossia di Sulaymān stesso. La "corona divina

<sup>11</sup> A proposito della simbologia dell'upupa, Fabrizio Angelo Pennacchietti afferma che: "Cet oiseau, délicat mais voyant à cause de sa huppe érectile, est le symbole de l'univers subtile où tout est possible. Il fait partie des troupes innombrables d'animaux du ciel et de la terre, de démons et d'esprits qui obéissent aux ordres du roi, qui construisent pour lui des palais magnifiques, qui se déplacent d'un bout à l'autre du monde pour lui apporter ce qu'il désire. Salomon en connaît les langues et entretient avec eux une familiarité royale. La huppe, par ailleurs, est depuis toujours reconnue pour son charisme particulier. C'est elle, dans Aristophane, qui garde les portes célestes de la "Cité des oiseaux." C'est elle qui conduit les oiseaux à la rencontre mystique avec le Phénix" (6).

<sup>12</sup> Giovanni Canova ribadisce lo statuto speciale dell'upupa nella tradizione araba: "Il profeta Muḥammad ne ha proibito l'uccisione. La sua vista è divenuta proverbiale [...]. I beduini la rispettano per la sua cresta regale" (221). In un contesto arido come quello della penisola arabica, viene valorizzata la capacità dell'upupa di "scorgere dall'alto l'acqua, elemento indispensabile alla vita e alle abluzioni dei riti religiosi" (222).





fatta di piume colorate” (122) di cui si vanta l’uccello ne conferma lo statuto regale, mettendolo perfino in diretta competizione con Sulaymān: “E la corona che Dio mi ha messo in testa è apparsa più bella di quella fatta dai djin per Sulaymān” (124), “Dio mi ha dato piume colorate intorno alla testa che non ha dato a nessun altro uccello” (120). L’affinità tra i due si vede in altri aspetti che contrastano con la tanto conclamata umiltà del re. Entrambi hanno gusti raffinati, curano il loro aspetto, sanno apprezzare il lusso (124) e le belle donne. “È d’altronde ben nota nell’aneddotica araba la passione di Salomone per le donne,” afferma infatti Giovanni Canova, ricordando che secondo lo storico Ya’qūbī e il tradizionalista al-Buḥārī “egli avrebbe avuto settecento mogli, provenienti da vari popoli” e “si sarebbe vantato di visitarne in una sola notte settanta” (223). Il debole per il sesso femminile è esplicito per l’upupa e implicito per Sulaymān. L’uccello è eccessivo nel lavoro quanto nel divertimento (122) ed è un seduttore incorreggibile anche durante le sue missioni: seduce un’upupa femmina per ottenere informazioni con sapienti manovre (127) e si concede tre giorni di piacere in piena missione (128). Per Sulaymān invece le allusioni sono più sottili ma si capisce che è un uomo forte circondato da donne: in uno dei loro incontri, l’upupa lo trova con una delle tante mogli seduta ai suoi piedi (124). Inoltre, spiando la regina di Saba e scoprendone la straordinaria bellezza, l’uccello dichiara di non aver mai visto una donna tanto bella, nemmeno nel palazzo di Sulaymān (127). L’upupa, acuto osservatore, guarda la donna come lo avrebbe fatto il suo re: ne apprezza la bellezza femminile (“ha degli occhi davvero belli” 132), il forte carattere e ciò che scambia per pudore ma che in realtà serve solo a nascondere un difetto ai piedi della donna (127).<sup>13</sup> Occhio di Sulaymān quindi ma anche suo personale messaggero alla regina e creatura tra tutte a lui più affine: in effetti, egli stesso dichiara di avere un debole per l’upupa poiché si riconosce in essa, nella sua intelligenza, nella sua superbia e nella sua capacità di lavorare e godere con la stessa intensità (125). La sovrapposizione tra i due traspare chiaramente in una frase dell’upupa che, parlando del regalo di Bilqīs al re, dice: “Il regalo era per noi... intendo per Sulaymān... qualcosa di ordinario... confondo me e Sulaymān tantissimo questi giorni, e questo è pericoloso” (133). La vanità dell’upupa fa eco a quella di Sulaymān. La sua continua rivalità con il leone, il suo ego sovradimensionato (“Non ho bisogno di presentarmi al lettore... Avete capito che sono l’upupa di Sulaymān... più famoso delle stelle nel cielo... lo so” 120) lo portano a sfidare il re più potente della storia dell’umanità (“non mi piace perdere... sono stato creato per vincere” 124). È l’unico che osa dire a Sulaymān “Ho appreso qualcosa che tu non conosci” (*sūrat an-naml*, 22), una frase che

---

<sup>13</sup> I commentatori del Corano riprendono la leggenda secondo la quale Bilqīs sarebbe una figura ibrida, di madre demoniaca. In quanto tale, avrebbe avuto delle caratteristiche androgine come la villosità delle gambe che dissumulava con cura. Secondo altri racconti invece, i demoni al servizio di Sulaymān, invidiosi della regina, avrebbero fatto spargere la voce che nascondeva i piedi a zoccolo d’asino sotto i suoi vestiti. Ecco perché Sulaymān simula con il vetro un bacino d’acqua in modo da costringere la regina ingannata a scoprire le gambe. Per punire i demoni rei di avergli mentito, Sulaymān avrebbe ordinato loro di creare un unguento efficace per depilare la regina, esaltando la bellezza delle sue gambe (Pennacchietti 6-7). Per Giovanni Canova, “la leggenda assume così anche i caratteri di un racconto eziologico, legato alla cura del corpo femminile” (227).



nessuno ha mai osato dirgli prima e che mai più nessuno gli dirà dopo di lui (130). La ricompensa richiesta dall'upupa è niente meno che l'immortalità, che le viene concessa associandone il nome nel Corano a quello del più potente dei profeti, Sulaymān il saggio (135-136). Ma in questo racconto, non è tanto la potenza sovrumana del re ad essere celebrata quanto le sue debolezze molto umane (le stesse dell'upupa), suscitando l'immediata simpatia del lettore.

Facendo di alcune figure animali gli alter ego dei profeti, l'autore ha potuto illustrarne le debolezze in maniera indiretta. In altri racconti invece ha fatto dell'animale un doppio invertito dell'uomo. La dicotomia del bene e del male, tanto cara a tutte le dottrine religiose, viene resa qui dall'opposizione tra l'animale/virtù e l'uomo/vizio. Ne "La cammella di Ṣāliḥ," la nascita miracolosa dell'animale, scaturito dalle rocce della montagna, rappresenta il miracolo del profeta Ṣāliḥ per convincere il popolo di Thamūd a convertirsi al monoteismo. La cammella di Dio incarna "il bene puro che non conosce il male," "l'innocenza dell'innocenza" (28), «l'amore puro che si scontra con l'odio puro" (30). La sua breve vita si consuma nel dono di sé: è madre dopo soli tre giorni e divide il proprio latte, a giorni alterni, tra il suo cucciolo e tutta Thamūd. Il legame creato dal latte ne fa la madre di tutti e rende ancora più disumana la sua uccisione, perpetrata da parte di un gruppo di uomini accomunati dall'adorazione per un altro tipo di liquido: il vino. Il colore rosso del vino annuncia il massacro. Ubriacandosi, i fautori dell'assassinio (un'alleanza tra i potenti di Thamūd e i suoi più spietati criminali) fanno prevalere l'istinto sulla ragione. Sgozzando la cammella, ne fanno la vittima sacrificale per antonomasia ma allo stesso tempo le danno l'immortalità di un simbolo. Questa doppia dimensione dell'animale si riassume nei due nomi che gli vengono dati: la cammella di Ṣāliḥ è un animale in carne e ossa, fonte di sostentamento e vittima sacrificale; la cammella di Dio invece è un miracolo divino che diventa simbolo.

Altro simbolo del dono di sé e altra vittima sacrificale è sicuramente la vacca degli israeliti (narratrice del racconto) che ha dato il nome alla sūra più lunga del Corano, *Al-baqara* (tradotta con *La Giovenca*). Al fine di scoprire l'identità dell'assassino di uno degli uomini più ricchi della tribù, Mūsā chiede al suo popolo di sacrificare una vacca. L'ordine divino è chiaro ma gli israeliti tentennano e cercano un pretesto dopo l'altro per rimandare continuamente il momento della verità. Da una parte c'è quindi la comunità peccaminosa, colpevole non solo di aver ucciso – per avidità – un uomo ma anche di aver nascosto la verità; dall'altra c'è questa splendida giovenca dal mantello giallo oro, senza il minimo difetto, che gli permette di riscattarsi. La caratteristica principale della vacca, oltre al suo particolare aspetto fisico, è la sua docilità. La pace della sua esistenza non viene turbata nemmeno dal diavolo, che tenta invano di provocare una rivolta delle vacche contro gli uomini (88). Eppure, alla fine anche lei si indigna di fronte agli orrori commessi dagli israeliti (93). La vacca viene sacrificata e il suo corpo smembrato<sup>14</sup> infonde vita nella vittima, che può così denunciare il proprio assassino.

---

<sup>14</sup> Ritroviamo la nozione di sacrificio degli innocenti anche ne "Gli uccelli di Ibrāhīm" (pp. 38-49), ma questa volta il profeta stesso sacrifica e smembra i piccioni per poter poi vedere con i suoi occhi il miracolo divino della risurrezione. Il racconto, di un grande lirismo, è centrato su una coppia di piccioni



Diverso è il caso dell'elefante di Abraha – nell'omonimo racconto – addestrato dal condottiero abissino<sup>15</sup> per distruggere la Mecca e costringere così gli arabi a compiere il loro pellegrinaggio nel tempio che ha fatto appositamente edificare. L'elefante qui rappresenta la forza animale allo stato puro, manipolata e corrotta dalla perfida intelligenza umana. Re indiscusso della foresta, l'elefante viene catturato e diventa servo di Abraha, un semplice soldato nel suo esercito. L'impressionante mole dell'animale si contrappone alla piccola statura dell'uomo (193). L'umiliazione inflitta al re della foresta, affamato e picchiato per farlo obbedire agli ordini, è contronatura: l'elefante uccide, distrugge fortezze e si deve prosternare per salutare il re (194). La sua testimonianza sembra un'arringa per giustificare gli orrori commessi (200). L'animale/soldato, snaturato e corrotto, combatte una guerra che non è la sua. Ma alla fine riesce a riscattarsi quando rifiuta di eseguire il disonorante compito di distruggere la casa di Dio. Grida la sua innocenza davanti all'angelo mandato da Dio per ammonirlo e annunciare l'imminente castigo riservato a Abraha e al suo esercito.<sup>16</sup>

Viene resa giustizia anche alle creature più umili, invisibili per l'uomo, che assumono ruoli di grande importanza: la formica e la termite – entrambe in relazione con Sulaymān – e il ragno – in relazione con Muḥammad. La loro modestia serve a mettere in evidenza l'arroganza dell'uomo, che non guarda mai verso il basso come ci insegna la formica di Sulaymān (143). Così, esortando le altre formiche a nascondersi per non essere calpestate, la formica fa deviare un intero esercito fatto di uomini, animali e demoni. La termite invece è quella che segna la fine del regno straordinario di Sulaymān: divorando il legno del suo bastone fa crollare il suo cadavere per terra, rivelandone la morte a tutti i suoi servitori. Il ragno riesce a salvare Muḥammad e il suo compagno Abū Bakr dai nemici che li volevano uccidere. Tessendo la sua sottile ragnatela all'ingresso della grotta dove si nascondono i due fuggitivi, inganna i persecutori, dimostrando che i fili di seta sono più potenti del metallo delle spade (209). Per ben tre giorni, il profeta è ospite del ragno e sotto la sua protezione (212): un onore raro concesso a una minuscola creatura.

---

innamorati, due creature di puro amore, che vivono per l'amore e che vengono sacrificate in un atto d'amore. Anche ne "L'argilla di 'Īsā," il profeta infonde vita in un corpo inanimato, soffiando in un pezzo di argilla modellato a forma di uccellino che prende vita e spicca il volo. In entrambi i racconti, l'uccello viene scelto come strumento per illustrare la potenza divina, quasi il fatto di volare conferisse maggiore intensità all'atto creativo.

<sup>15</sup> L'anno in cui avviene l'attacco di Abraha alla Mecca viene battezzato dalla tribù di Qurayš 'ām al-fil (anno dell'elefante) in omaggio all'unico elefante che faceva parte dell'esercito e che si è rifiutato di eseguire gli ordini del generale. Un ulteriore omaggio all'animale si vede anche nel dare alla sūra che narra la vicenda il nome di sūrat al-fil. Il nome di Abraha invece non compare da nessuna parte nel testo coranico. L'episodio ha vari legami con il profeta Muḥammad: innanzitutto, coinvolge la sua città nativa e la sua tribù ma anche suo nonno 'Abd al-Muttalib che incontra Abraha per recuperare i suoi cammelli confiscati dall'esercito. Infine, l'anno dell'elefante è anche l'anno della nascita del profeta dell'Islam.

<sup>16</sup> "L'elefante di Abraha" è collegato a un altro racconto della raccolta: "Gli uccelli Ababīl" (pp. 204-207). Inviati da Dio per proteggere la Mecca, hanno distrutto l'esercito di Abraha gettandogli sopra delle pietre di fuoco. Si tratta delle uniche creature che non appartengono al mondo animale ma provengono dall'inferno. L'autore mette in bocca ai terrificanti uccelli un gergo militaresco moderno (si fa perfino allusione alla potenza distruttiva della bomba nucleare), opponendo i soldati di Dio a quelli di Abraha.



Gli animali visti finora rappresentano sempre un valore assoluto, che mette in risalto la piccolezza e la viltà dell'uomo. Ma c'è un'altra categoria di animali, al centro di numerosi pregiudizi nella cultura arabo-musulmana, che l'autore cerca di riscattare (il corvo e il lupo) o addirittura di santificare (l'asino e il cane). Tali pregiudizi riprendono in gran parte una gerarchia pre-islamica degli animali:

Reflétant les conceptions courantes dans l'Arabie ancienne, [le *hadith*] a tendance à placer les animaux dans une logique cosmique, d'influences heureuses ou néfastes, avec des dangers de contaminations dans le second cas. D'où l'accent placé sur les animaux néfastes, impurs etc. Ceux-ci sont souvent soupçonnés d'avoir un rapport avec les *djinn*s et les démons (*shayâtin*). Certains animaux sont donc rejetés, voire maudits. (Lory 71)

Nel racconto "Il corvo dei due figli di Ādam," il corvo si oppone al figlio maggiore di Ādam, Qābīl, a cui trasmette un insegnamento morale e comportamentale riguardante i riti funebri. Nel suo monologo, il corvo enumera i pregiudizi di cui è vittima la sua specie,<sup>17</sup> ribaltandoli contro l'uomo. Dice per esempio che il colore nero del suo piumaggio non rivaleggia con quello del cuore umano. Come in un racconto eziologico, afferma inoltre che il suo grido e il suo modo di saltellare sono la conseguenza dell'obbrobrio di cui è stato testimone (16). Per il corvo, c'è un prima e un dopo l'uccisione di Hābīl da parte del fratello. Il nesso tra il gracchiare del corvo e la sfortuna risalirebbe quindi al primo fratricidio: il corvo vede la scena e grida di orrore, Qābīl sente il verso e, dimenticando quanto ha appena commesso, associa il suono a qualcosa di negativo (18). I suoi discendenti erediteranno questa stessa associazione ingiusta nei confronti del corvo. Visto il torto subito, il valore incarnato dall'animale è proprio quello della giustizia, imparziale e assoluta. Nel suo mondo, il corvo è un giudice e decreta la condanna a morte di un suo simile per aver violato la legge della comunità. È anche un boia che esegue insieme agli altri la condanna, uccidendo il colpevole e seppellendone da solo la salma (19). Infine, è testimone dell'uccisione ingiusta di Hābīl. Non potendo far rispettare la giustizia nel mondo degli uomini, il corvo si impone come modello insegnando a Qābīl il primo rito funebre della storia umana. Per Ida Zilio-Grandi l'invio del corvo rappresenta la risposta divina allo stato di incapacità in cui si trova l'uomo.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Aurore Anne-Marie Gazonneau illustra i motivi per cui il corvo viene considerato dagli arabi come un animale nocivo e demoniaco. Uno di questi riguarda la sua antropofagia: essendo un rapace, può nutrirsi di carne umana, donde la raccomandazione di non ucciderlo e di non consumarne la carne. Altri invece sono in relazione con i racconti dei profeti. La storia di Abele e Caino ne fa un animale di malaugurio legato alla morte e alla sepoltura. Il suo ruolo nella vicenda del diluvio universale non gioca a suo favore: per accertarsi che le terre siano riemerse, Noè invia il corvo che però si ferma per strada a nutrirsi di una carogna. Per punirlo, Noè lo maledice condannandolo a essere sempre temuto dagli uomini (70).

<sup>18</sup> "L'envoi du corbeau est l'élément constitutif de ce passage. Il répond à l'état préalable d'incapacité de l'homme, état que les commentateurs ont décrit comme inexorable, sans issue (l'immobilité hagarde auprès du cadavre), insupportable (la décomposition du corps), comme une source de danger pour sa propre vie (les fauves et les rapaces aux aguets) et durable (une vie entière). Cet état d'incapacité, [a] besoin, pour prendre fin, de l'intervention divine" ("La figure de Caïn" 79).



L'autrice riflette anche sulle possibili implicazioni dell'intervento del corvo. Innanzitutto, l'empietà di Qābil non viene ricompensata con un ordine divino chiaramente formulato ma con l'uso di un'immagine. Inoltre, facendo del corvo il destinatario del messaggio divino, l'omicida viene escluso dalla via della rivelazione. Infine, l'intero episodio potrebbe avere l'unico scopo di onorare il corpo di Hābīl, senza la benché minima volontà di istruire il fratello colpevole (80-82). Il racconto permette senza dubbio di nobilitare il corvo, non solo riconoscendone la superiorità morale ma anche un grado elevato di coscienza religiosa che, secondo Pierre Lory, lo eleva addirittura allo stesso livello dei profeti:

C'est un corbeau qui fournit à Caïn l'exemple à suivre pour traiter rituellement le cadavre de son frère en l'enterrant [...], l'instruisant ainsi sur des formes primaires de la Loi religieuse – la *charia* – que seuls les Prophètes enseignent en principe. (70-71)

Discolpare il corvo equivale a riconoscere il male intrinseco alla natura umana e ad accettare la parte oscura di ogni uomo.

Anche il lupo è per l'uomo un colpevole designato e per questo è stato vittima di persecuzioni attraverso i secoli. Il lupo di Yūsuf si ribella in particolare al pregiudizio della falsità che non riesce a scrollarsi di dosso. La sua presunta ipocrisia ha fatto sì che diventasse nella cultura popolare sinonimo di donnaiolo e di traditore. Alla prima offesa, il lupo risponde con un argomento biologico: i lupi si interessano al sesso solo per un mese all'anno e hanno una stabilità affettiva e familiare invidiabile. Per scagionarsi dalla seconda invece, racconta la sua versione dell'episodio coranico, facendo prova di devozione nei confronti della propria famiglia (e del fratellino scomparso in particolare) mentre gli uomini tramano contro i loro simili, usando la propria intelligenza per far assumere la colpa a creature indifese. Per il lupo, le vere zanne sono quelle dell'uomo, che le nasconde però sotto un amabile sorriso. Il suo breve incontro con Ya'qūb prima di essere ucciso lo scagiona definitivamente: una scena intima in cui il profeta divino si confida con il lupo e piange insieme a lui per l'ingiustizia subita. Dal punto di vista narrativo, il lupo – da grande assente del racconto coranico – diventa il centro della vicenda. L'animale, braccato, rincorso, accusato, smette di recitare la parte della bestia feroce e falsa attribuitagli dall'uomo, mettendolo di fronte alla sua propria bestialità e intaccando l'immagine di perfezione di una creatura fatta a immagine e somiglianza di Dio.

Altro animale al centro di numerosi pregiudizi è sicuramente l'asino. Citato nel Corano per la sgradevolezza della sua voce<sup>19</sup> e nei *ḥadith* per i suoi rapporti con il mondo demoniaco, viene anche preso come modello di ignoranza e stupidità.<sup>20</sup> Ne "L'asino di

<sup>19</sup> "Sii modesto nel camminare e abbassa la tua voce: invero la più sgradevole delle voci è quella dell'asino" (*Sūra 31 Luqmān* – 19).

<sup>20</sup> Aurore Anne-Marie Gazonneau parla anche dello stretto legame tra l'asino (e il cane) con il mondo dell'invisibile, riportando i relativi *ḥadith*. Secondo la tradizione profetica, il raglio dell'asino sarebbe provocato dall'apparizione di demoni. E sarebbero proprio i suoi rapporti speciali con le potenze demoniache a rendere la sua carne proibita. La studiosa ricorda anche la leggenda secondo la quale il diavolo sarebbe potuto salire sull'arca di Noè attaccandosi alla coda dell'asino (38-70).



'Uzayr,' l'animale parte proprio da questa stessa premessa per prendere in giro l'ignoranza degli uomini che chiamano asino chi non sa né leggere né scrivere (154) per poi sbagliare a leggere il nome di 'Uzayr. Si tratta infatti di un errore comune degli arabofoni che confondono عزيز ('Uzayr) con عزيز ('aziz) (156). L'animale rimette in discussione la superiorità dell'uomo sugli altri animali e critica il suo egocentrismo e la sua ingratitudine nei confronti delle altre creature (156). Parte da un racconto eziologico che risale al patto originario tra l'uomo e l'asino selvatico, antenato dell'asino domestico. L'animale avrebbe acconsentito a sottomettersi all'uomo in cambio di protezione contro il suo più grande predatore, il leone, che stava decimando la razza degli asini selvatici (154). Una strategia di sopravvivenza camuffata da sottomissione che spiegherebbe la natura ricalcitante dell'asino e la sua resistenza agli ordini. La non reattività dell'asino diventa una forma di ribellione (160). Non a caso, l'asino è portavoce di idee rivoluzionarie. Il dominio umano non ha più motivo di continuare dal momento che l'uomo ha violato il patto iniziale: doveva infatti regnare sulla terra nel timore di Dio e nella giustizia e trattare con rispetto tutte le creature. Gli episodi narrati della vita dell'animale prima di incontrare il profeta non fanno che confermare l'inadeguatezza dell'uomo al ruolo impartitogli ossia quello di regnare con e nella giustizia. In effetti, i suoi primi padroni maltrattano gli asini in tutti i modi possibili: li sovraccaricano di lavoro, li fanno mangiare poco e male, impediscono loro di riprodursi al fine di conservare le loro forze per il lavoro, li bastonano crudelmente (159). L'animale trova un po' di pace quando viene ricomprato da 'Uzayr. Poi succede il prodigio: contemplando un cimitero, 'Uzayr sembra dubitare per un attimo del potere divino di far risorgere i morti. Allora Dio lo fa addormentare per cent'anni per poi risuscitare il suo asino davanti ai suoi occhi. L'incredulità del villaggio sull'accaduto lascia posto alla venerazione della figura di 'Uzayr che viene addirittura chiamato figlio di Dio. Il sentimento di ingiustizia torna a gravare sull'asino: tutti celebrano il ritorno di 'Uzayr, dimenticando il suo fedele compagno (165). L'esperienza (sonno/morte e risveglio/risurrezione) trasforma profondamente l'animale. L'esuberanza di vita che lo portava a volersi accoppiare il più spesso possibile prende fine dopo il suo ritorno dal mondo dei morti: "il sonno lo ha separato definitivamente dagli altri asini" (164). L'animale accede a un livello superiore di coscienza ed evolve da istinto puro a spirito puro, e proprio per questo viene allontanato dagli altri. L'ironia pungente di cui è intrisa la prima metà del racconto, che si manifesta nei commenti dell'asino e nei suoi dispetti nei confronti dell'uomo, permette di riscattare l'animale dai pregiudizi "terreni" che gli gravano addosso, facendone una figura estremamente spiritosa. La seconda parte invece, molto più solenne e cupa, sembra volerlo riscattare dai pregiudizi di origine religiosa. L'asino, asservito dagli uomini e relegato ai gradini più bassi del regno animale, si rivela servitore di un disegno escatologico divino. Diventa quasi un animale santo grazie al contatto con un uomo pio che gli trasmette la sua benedizione.



Grande vittima di pregiudizi nella cultura arabo-islamica è senza dubbi il cane. Considerato come creatura impura,<sup>21</sup> verrà riabilitato grazie alla figura di Qitmīr, il cane dei compagni della caverna, un gruppo di personaggi pii citati nel Corano di cui non si sa con certezza il numero esatto,<sup>22</sup> Fuggendo da una persecuzione religiosa, i giovani credenti – accompagnati dal cane Qitmīr – trovano rifugio in una caverna. Si svegliano 309 anni dopo per constatare con i loro stessi occhi il trionfo di Dio prima di ritornare alla caverna per morirvi.<sup>23</sup> Ne “Il cane di *Ahl al-kahf*,” il narratore è lo stesso Qitmīr che si ribella per prima cosa al fatto che l’essere umano usi il suo nome per offendere i suoi simili (come il classico insulto “figlio di un cane”). Capri espiatori della comunità in cui vivono, i cani sono vittime anche loro di persecuzione. Il re ne ordina lo sterminio (173) e il giovane Qitmīr, che riesce a salvarsi per miracolo, assiste impotente al massacro di sua madre. Prima di incontrare il gruppo dei dormienti, patisce continuamente la fame, diffidando degli uomini. Quando incontra il pastore – che farà parte del gruppo della caverna – cambia radicalmente il suo modo di relazionarsi con l’uomo: in cambio di un pezzo di carne, l’animale si dedica corpo e anima al nuovo padrone (170). Notiamo una similitudine tra la comunità dei credenti e quella dei cani randagi, entrambe vittime di persecuzione. In una società rosa dall’ingiustizia e dai vizi, i giusti devono nascondersi. Al loro risveglio, vengono accolti come dei santi e avendo dormito con loro per trecento anni, anche il cane ha un odore di santità, è benedetto e intoccabile (176). Da animale succube dell’uomo, bersaglio di cattiveria e ingiustizie, il cane diventa un modello da seguire. Il suo nuovo statuto gli porta rispetto, considerazione se non addirittura adorazione. L’episodio porta alla riconciliazione tra le due specie e al riscatto – se non addirittura alla santificazione – dell’animale. Come succede all’asino di ‘Uzayr, nemmeno Qitmīr riesce a rimescolarsi con gli altri cani che lo fuggono: non è più un animale, è diventato un miracolo e fa ormai parte della storia (177). Angelo custode, compagno fedele, ma anche perfetto credente che ha saputo schierarsi con i pochi giusti nonostante il pericolo. Il percorso di elevazione spirituale del cane sembra contrastare ciò che per il teologo Ibn ‘Arabī differenzia l’umano dall’animale, ossia la capacità di trasformarsi. Pierre Lory riprende questo concetto dicendo che:

---

<sup>21</sup> Per la tradizione islamica, il cane è doppiamente impuro. L’impurità fisica deriva dalla sua saliva considerata come fonte di contaminazione per il cibo e l’acqua (una leggenda farebbe perfino risalire questa impurità al fatto che l’animale sia stato creato a partire dalla saliva del diavolo), mentre la sua impurità morale fa allontanare gli angeli. Per questo motivo, i musulmani tendono a non far entrare i cani nelle loro case per non privarsi della presenza di queste creature benefiche. Anche se in realtà il Corano, grazie alla vicenda di *Ahl al-kahf*, concede uno statuto privilegiato al cane Qitmīr che, secondo la leggenda popolare, sarà autorizzato a entrare in Paradiso, sottraendosi alla sorte riservata a tutti gli altri animali che invece risorgeranno per vedersi infine trasformati in polvere senza mai accedere alla vita eterna.

<sup>22</sup> Il Corano non dà una risposta univoca sul numero dei dormienti che possono essere tre, cinque o sette.

<sup>23</sup> Il racconto di *Ahl al-kahf* presenta numerose similitudini con quello dei Sette dormienti di Efeso, in cui però manca la figura del cane. Nel suo articolo “Les Sept Dormants d’Ephèse et les Ahl al-kahf,” Amélie Neuve-Eglise mette a confronto gli aspetti salienti dei due racconti.



les hommes ne sont pas fixés à un état ontologique – alors que c’est par contre le cas pour les animaux. Les hommes sont appelés à une perfection (*kamâl*) qui implique un cheminement, une avancée permanente. La finalité ultime de cette transformation culmine dans la forme de l’Homme Parfait (*al-insân al-kâmil*). Les animaux sont donc des vivants (*hayawân*) qui sont fixes, qui ne se transforment pas dans l’échelle verticale des êtres (73).

Il cane Qitmîr invece fuoriesce totalmente da questa logica, portando a termine un autentico percorso di elevazione spirituale.

La sensibilità religiosa di Ahmad Bahgat (che traspare nella quasi totalità dei suoi scritti) unita al suo grande amore per gli animali (dichiarato nella premessa della sua raccolta) gli hanno permesso di scrivere un autentico capolavoro della letteratura di ispirazione religiosa, con una sensibilità moderna, in quanto la nozione di modernità non si limita ad una mera periodizzazione ma si riferisce a “un mode de civilisation caractéristique, qui s’oppose au mode de la tradition” (Baudrillard *et al.*). La raccolta ha avuto un grande successo ed è stata adattata alla letteratura infantile: una parte delle storie illustrate sono state pubblicate su alcune riviste per bambini e nel 2011 è andata in onda la serie omonima di cartoni animati doppiati da famosi attori egiziani (e successivamente tradotti anche in altre lingue) trasmessa in tutto il mondo arabo. L’originalità dell’opera si manifesta innanzitutto nel sincretismo delle fonti e dei riferimenti, che hanno permesso di riempire gli spazi vuoti della narrazione scritturale e di aggirare ciò che potrebbe essere percepito come una falsificazione (*tahrîf*) da un lettorato un po’ ortodosso. A tal fine, in alcuni racconti, la figura animale sostituisce sotto molti aspetti quella santa del profeta. Definendosi così in relazione a un *ethos* animale, i racconti affrontano in modo obliquo la figurazione dei profeti. Il bestiario descritto nell’opera nasconde senza dubbio una valenza allegorica, incarnando alcune virtù, mentre la rappresentazione dell’umano è spesso basata su un’assiologia negativa. I pregiudizi e gli stereotipi relativi a determinati animali vengono infine rimessi in discussione e puntualmente confutati. L’animale, rivelandosi perfettibile quanto l’uomo, conquista uno statuto nuovo che va oltre quello ausiliare inizialmente attribuito dalla religione. Insomma, il partito preso di mettere l’animale al centro della finzione sembra rappresentare una forma di zoocentrismo che non è estranea alle preoccupazioni delle società attuali e che a sua volta sembra ridefinire i limiti del rapporto tra l’umano e il divino, dato che Pierre-Jean Renaudie riassume nella seguente citazione:

Nous sommes passés aujourd’hui d’un anthropocentrisme à un zoocentrisme, qui relativise la spécificité de l’humain en n’y voyant qu’une forme d’animalité particulière, et ce faisant nous avons changé de référent pour comprendre notre propre finitude: celle-ci ne nous est plus indiquée par l’infinité de Dieu à laquelle elle s’oppose, mais par notre proximité avec l’animal auquel l’homme s’identifie aujourd’hui pleinement (493).





Un cambiamento di prospettiva che potrebbe essere il sintomo di una forma di auto-alienazione dell'uomo.

## BIBLIOGRAFIA

Bahgat, Ahmad. *Qiṣaṣu al ḥayawān fil Qur'ān*. Dar aš-šurūq, il Cairo, 1992.

Baudrillard, Jean, et al. "Modernité." *Encyclopædia Universalis*, 2008, [www.universalis.fr/encyclopedie/modernite/](http://www.universalis.fr/encyclopedie/modernite/). Consultato il 15 sett. 2021.

Bœspflug, François. "Le Prophète de l'islam serait-il irréprésentable?" *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 87, n. 2, 2013, *Christianisme et islam*, pp. 139-159, [journals.openedition.org/rsr/1185](http://journals.openedition.org/rsr/1185). Consultato il 15 sett. 2021.

Canova, Giovanni. "Storia di Salomone e Bilqīs nella tradizione arabo-islamica." *La Regina di Saba. Un mito fra Oriente e Occidente*. Atti del Seminario diretto da Riccardo Contini, Napoli, Università "L'Orientale" 19 novembre 2009 – 14 gennaio 2010, Archivio di Studi Ebraici, 2016, pp. 209-238, [unior.it/retrieve/handle/11574/173202/49067/Regina%20di%20Saba%20completo.pdf](http://unior.it/retrieve/handle/11574/173202/49067/Regina%20di%20Saba%20completo.pdf). Consultato il 15 sett. 2021.

Clermont-Ganneau, Charles. "El-Kahf et la caverne des sept dormants." *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 43, n. 5, 1899, pp. 564-576.

Gazonneau, Aurore Anne-Marie. *L'animal et l'islam à travers le temps*. Ecole Nationale Vétérinaire d'Alfort, Thèse pour le doctorat vétérinaire, 2019, [theses.vet-alfort.fr/telecharger.php?id=3467](http://theses.vet-alfort.fr/telecharger.php?id=3467). Consultato il 15 sett. 2021.

Lory, Pierre. "Mystique musulmane." *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, vol. 120, 2013, [journals.openedition.org/asr/1137](http://journals.openedition.org/asr/1137). Consultato il 15 sett. 2021.

Neuve-Eglise, Amélie. "Les Sept Dormants d'Ephèse et les Ahl al-kahf," *Rencontres islamo-chrétiennes 1, La Revue de Teheran. Mensuel culturel iranien de langue française*, vol. 28, 2008, [www.teheran.ir/spip.php?article17#gsc.tab=0](http://www.teheran.ir/spip.php?article17#gsc.tab=0). Consultato il 15 sett. 2021.

Pennacchiotti, Fabrizio Angelo. "La Reine de Saba, le pavé de cristal et le tronc flottant," *Arabica*, vol. XLIX, n. 1, 2002, pp. 1-26, [www.selefa.asso.fr/files\\_pdf/AcLettre\\_01\\_D2\\_SABA.pdf](http://www.selefa.asso.fr/files_pdf/AcLettre_01_D2_SABA.pdf). Consultato il 15 sett. 2021.

Renaudie, Pierre-Jean. "De quoi le zoocentrisme est-il le symptôme? Étude critique de l'ouvrage d'Étienne Bimbenet, Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine." *Philosophiques*, vol. 47, n. 2, 2020, pp. 493-502.

Robert, Marine. *Construire le "je" par le jeu: les récits à la première personne en classe*. Education. 2012, [dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00781059](http://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00781059). Consultato il 15 sett. 2021.

Zilio-Grandi, Ida. "Jonas, un prophète biblique dans l'islam," *Revue de l'histoire des religions*, vol. 3, 2006, pp. 283-318.



---, "La figure de Caïn dans le Coran," *Revue de l'histoire des religions*, vol. 216, n. 1, 1999, pp. 31-85.

Zouggar, Nadjat. "L'impeccabilité du prophète Muḥammad dans le credo sunnite. D'al-Aṣ'arī (m. 324/935) à Ibn Taymiyya (m. 728/1328)." *Bulletin d'études orientales*, vol. LX, maggio 2012, pp. 73-89.

---

**Nadia Tebbini** è professoressa di Lingua e Letteratura Italiana presso l'Institut Supérieur des Sciences Humaines de Tunis dell'Université Tunis El Manar. Ha insegnato presso i Dipartimenti di Italianistica dell'Université de la Manouba e dell'Université de Carthage. Ha collaborato con l'Istituto Italiano di Cultura di Tunisi per l'organizzazione di eventi culturali, conferenze e corsi di lingua. Ha conseguito un dottorato in Letteratura Italiana Contemporanea presso l'Université de la Manouba. Ha vinto il Premio Internazionale Dino Buzzati 2016 nella categoria Studi Internazionali per aver dedicato allo scrittore sia la sua tesi di master e di dottorato che vari articoli pubblicati su riviste universitarie tunisine. Ha partecipato a convegni internazionali in Tunisia e all'estero, con lavori di ricerca sull'opera di Dino Buzzati, oltre che studi comparati e su argomenti ispirati alla civiltà nord-africana, e tunisina in particolare.

<https://orcid.org/0000-0002-3183-6068>

[nadia.tebbini@issht.utm.tn](mailto:nadia.tebbini@issht.utm.tn)